ETTORE BIGNONE

L'ARISTOTELE PERDUTO
E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

PARTE PRIMA

"LA NUOVA ITALIA" EDITRICE
FIRENZE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DELLO STESSO AUTORE

EMPEDOCLE. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti, pp. XI-688. Torino, Bocca, 1916.
Opera premiata dalla R. Accademia delle Scienze di Torino.

EPICURO. Opere, frammenti, testimonianze sulla vita. Tradotti con introduzione e commento, pp. IX-271. Bari, Laterza, 1920. (Esaurito).
Opera premiata dalla R. Accademia dei Lincei.

EROS. *Il libro d'amore della poesia greca.* — Traduzioni poetiche, pp. 304. Chiantore - Succ. Loescher, Torino, 1921.

L'epigramma greco. Studio critico e traduzioni poetiche, con 20 illustrazioni fuori testo, pp. X-369. Bologna, N. Zanichelli, 1921.

Gli Idillii di Teocrito. Tradotti in versi italiani, pp. 218. Palermo, Remo Sandron, 1924.

SOFOCLE. *Le Trachinie*, tradotte in versi italiani con un saggio critico. Firenze, G. C. Sansoni, 1933.

TEOCRITO. *Studio critico*, pp. 389. Bari, Laterza, 1934.

SOFOCLE. *L'Edipo a Colono*, tradotto in versi italiani, con un saggio critico, Firenze, G. C. Sansoni. (*In corso di stampa*).

Digitized by Google

L'ARISTOTELE PERDUTO

Digitized by Google

" IL PENSIERO CLASSICO „

COLLEZIONE DIRETTA DA E. BIGNONE

SOTTO GLI AUSPICI DELL'ENTE NAZIONALE DI CULTURA

IV.

Digitized by Google

ETTORE BIGNONE

L'ARISTOTELE PERDUTO
E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

PARTE PRIMA

Tardi ingeni est rivulos consectari, fontes rerum non videre.
CICERONE

"LA NUOVA ITALIA„ EDITRICE
FIRENZE

Digitized by Google

B
573
.F59
V.1

PROPRIETÀ LETTERARIA

Digitized by Google

55-72862

ALLA MEMORIA

DI

PIETRO GASSENDI

CHE

CON ERUDIZIONE VASTISSIMA

E INTUITO APPASSIONATO DI FILOSOFO

LA DOTTRINA DI EPICURO

DALL'OBLIO DEI SECOLI

RIDESTÒ

A REVERENTE RICORDO

DI

ERMANNO USENER

E

CARLO GIUSSANI

PER ESEMPLARE DOTTRINA ACUME PROBITÀ

DEGLI STUDI EPICUREI E LUCREZIANI

MAESTRI AMMIREVOLI

Digitized by Google

Digitized by Google

PREFAZIONE

Quando, nel 1920, *per i tipi dell'editore Laterza, apparve il mio* Epicuro [1]), *il suo successo presso il pubblico e la critica fu così rapido e felice che in meno di un anno l'edizione fu esaurita* [2]). *Nè questa fu fortuna interamente propizia per quel libro che conchiudeva un ventennio di mie ricerche epicuree, giacchè molti studiosi, particolarmente all'estero, non poterono procurarselo e solo indirettamente lo conobbero. Dopo d'allora ebbi continue sollecitazioni, da editori e da studiosi, di curare una seconda edizione, o almeno una ristampa, di quell'opera divenuta introvabile. Dall'aderire a queste cortesi sollecitazioni, mi distolse per lunghi anni, non solo la necessità di compire e pubblicare varii altri volumi e studii sulle letterature classiche di cui già avevo fermato il disegno quando scrissi il mio* Epicuro, *ma anche il fatto che non avendo mai interrotto, pur fra quegli altri studii, le mie ricerche epicuree e sulla storia del pensiero classico — di cui diedi saggio in quegli anni*

---

[1]) EPICURO: Opere, frammenti, testimonianze sulla vita, tradotti con introduzione e commento. Bari, G. Laterza e Figli, 1920.

[2]) Un particolare ringraziamento debbo alla R. Accademia dei Lincei che il mio libro premiò: ai recensori che ne scrissero con alto consenso, e fra essi particolarmente al Diels, al Philippson, al Robin, al Tescari, per tacere di altri molti; a C. Bailey e a P. von der Mühll, per le vive parole di lode che al mio libro dedicarono, l'uno nella sua insigne opera, Epicurus, *The extant remains*, Oxford, 1926, l'altro nella sua pregevole edizione delle lettere e delle sentenze di Epicuro.

Digitized by Google

stessi in varii articoli di periodici — sempre più mi apparivano chiare le linee di nuove indagini che dovessero gettare una luce interamente nuova sugli studii epicurei e costituire, se non mi ingannavo, in certo qual modo, un nuovo capitolo della storia del pensiero e della filosofia classica.

Da molte mie ricerche mi appariva sempre più sicuro, ciò a cui nè io nè altri avevamo mai pensato, che Epicuro e i suoi primi discepoli avessero intensamente polemizzato contro le opere perdute di Aristotele (le sole pubblicate a quel tempo) e che il ricostruire quelle polemiche contro quegli scritti e quelli dei discepoli di Aristotele e dell'Accademia e contro le opere stesse del comune maestro Platone, avrebbe avuto grandissima importanza, non solo per farci meglio conoscere le opere a noi non giunte dello Stagirita e dei suoi discepoli e dei discepoli dell'Accademia, rivelandocene nuove dottrine e nuovi frammenti, ma anche per ricostruire parti perdute degli scritti di Epicuro, mettendo in luce nuovi frammenti e testimonianze della sua dottrina, e interpretando adeguatamente testi epicurei sinora male interpretati. Nè meno utili quelle ricerche mi si rivelavano per una più adeguata conoscenza delle opere filosofiche di Cicerone (mostrandoci che veridiche e preziose erano parecchie sue testimonianze sinora credute erronee) e per gettare nuova luce sulle dottrine di Posidonio e soprattutto sul poema di Lucrezio e sulla sua importanza per ricostruire parti integrali dell'opera e della dottrina di Epicuro. Dottrina di Epicuro che non appariva più essenzialmente straniata dalle grandi correnti del pensiero attico di Platone dell'Accademia e di Aristotele, per ricongiungersi a Democrito e agli antichi pensatori ionici, ma si vedeva formarsi in un fervido ardore di battaglia, fra peripezie e lotte non prima note della sua vita e della sua scuola, in continuo accorto travaglio e affinamento di pensiero per costituire il proprio sistema in modo che esso

Digitized by Google

prevenisse o combattesse le critiche mosse dall'Aristotele delle opere perdute e successivamente dalla sua scuola contro l'edonismo, il sensismo ed il materialismo. Ed era appunto questo animato e intenso sfondo di vita, di filosofia e di cultura greca, che si veniva illuminando in quel periodo che fu una delle età più fervide del pensiero umano, la ragione che più mi appassionava a queste ricerche in parecchi anni di studio.

Quanto poco infatti si fosse studiato questo importantissimo momento del pensiero e della cultura greca, in cui, in verità, come mostrai nel II capitolo, si compie lo stacco dell'uomo nuovo dall'uomo antico, si vedrà da chi legga questi periodi che tolgo dal più recente e più ampio e più importante studio sull'epicureismo [1]: « *Benchè in Epicuro vi sieno tracce dell' influsso di Aristotele* [2], *e un acuto critico* [3] *vi abbia scorto pure un riferimento alla dottrina di Platone, non vi è però neppure una parola di polemica contro l'uno o l'altro di essi. La lotta di Epicuro è contro i Presocratici; e i soli suoi debiti, non riconosciuti da lui e anzi aspramente negati, sono con Leucippo e Democrito* ».

In verità altri parziali rapporti con la scuola platonica e aristotelica erano stati messi in luce da altri e da me stesso nel mio Epicuro *e in altri scritti; ma l'affermazione del Bailey, sebbene incompleta (e non è da fargliene colpa, per il carattere sintetico di essa, onde egli doveva riassumere il suo pensiero in poche linee) riproduce, in massima, lo stato dei nostri studi.*

---

[1]) Vedi BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 220.

[2]) L'A. in nota rimanda alla p. 450 del suo volume, ove si tratta solo della distinzione fatta da Epicuro fra le unità atomiche secondo identità numerica (κατ'ἀριθμόν), quali gli dei, e quelle secondo identità di forma (κατ'εἶδος), quali gli altri complessi corporei.

[3]) La nota rimanda a GIUSSANI, *Studi Lucreziani*, p. 257, n. 1, ove, rispetto all'eternità della specie, si osserva: « non giurerei che in questa concezione epicurea non abbiano avuto qualche influsso [??] le idee-reali di Platone ».

Digitized by Google

Quando intrapresi a dar forma definitiva a queste indagini, non pensavo però in nessun modo che esse dovessero ampliarsi a tal punto da non poter essere contenute neppur nei due tomi di oltre mille pagine di questo primo volume. Infatti, per non oltrepassare questo limite, pur così ampio, dovetti toglierne tre capitoli (di cui uno, per quanto credo, particolarmente importante sull'atomismo) che appariranno come Appendici alla costituzione del testo, alla traduzione e al commento degli scritti e dei frammenti epicurei, nei volumi seguenti di questo mio secondo e compiutamente rinnovato Epicuro.

I capitoli contenuti in questi due tomi furono già in gran parte pubblicati negli ultimi anni in articoli di Riviste: due sono però inediti, gli altri riappaiono con numerosissime e assai importanti aggiunte e conferme comprendenti molte decine di pagine. Il che avverto, sia per coloro che avessero già letti quei saggi, sia per quelli che li trovassero citati, affinchè sappiano che anche per queste parti è necessario ormai ricorrere a questo volume, anzichè a quegli articoli in cui le mie ricerche son contenute in forma incompleta rispetto alle nuove mete da me poi raggiunte. D'altronde, appunto nella compiutezza del volume massimamente apparirà, per quanto credo, la verità dei risultati che la critica già accolse con così incoraggiante consenso nelle recensioni ai singoli articoli; giacchè, per molteplici fila, l'un capitolo all'altro si collega e ne è conferma, mostrando, sotto altri aspetti e con nuovi esempi, la bontà e fecondità delle tesi fondamentali di tutta l'opera. Il che primieramente apparve a me stesso, man mano che venivo componendo il mio libro, e ancora quando ne stavo correggendo le bozze; perchè continue e preziose conferme delle conclusioni a cui ero giunto nei capitoli precedenti venivo sempre scoprendo, e alcune mi vennero trovate persino quando essi erano già corretti nelle bozze di stampa, onde non potei servirmene che nei capitoli successivi. Tanto più è dun-

Digitized by Google

que necessario aver presente l'opera nella sua compiutezza [1]).

---

[1]) Anche in questi giorni, mentre riprendevo in esame i frammenti aristotelici, per un nuovo studio intrapreso, mi venne trovato, a quanto credo, il modo di fare progredire ulteriormente la nostra conoscenza del *De philosophia* di Aristotele, in un punto sinora oscuro, onde aggiungerò qui questa nota, che credo non sarà discara agli studiosi e che mi rincresce di non aver potuto collocare al luogo opportuno, a cui potranno riferirla i lettori.

Nel capitolo VIII (P. II, p. 353 sgg.) dimostrai che il frammento 42 della raccolta del Rose, insieme ad alcuni altri sinora non bene interpretati, deve appartenere, non all'*Eudemo*, ma al *De philosophia*, e contenere un assai importante punto della dottrina del primo Aristotele circa le anime stellari, inteso a dimostrare (con osservazioni fisiologiche e perciò con un metodo così significativo per la *forma mentis* di Aristotele), potersi mantenere in vita esseri umani, per vario tempo, alimentandosi essi, come egli dice, solamente per mezzo della respirazione di una particolare « aria solare ». La mia dimostrazione e la conseguente collocazione del frammento fu accolta già dal Walzer nella sua bella silloge dei frammenti aristotelici (p. 89). Un problema oscuro rappresentava però ancora il frammento 43, che infatti il Walzer omise, evidentemente non trovando modo, nè di mantenerlo fra quelli dell'*Eudemo* (tra cui l'aveva posto il Rose nella sua ultima edizione), nè tra quelli del *De philosophia*. Ma se si pensa che in quel frammento Aristotele ricordava l'esempio di una donna che per due mesi all'anno restava in catalessi, dando solo segno di vita « *col respirare* », è evidente che anche questa era una prova (a conferma di quella data nel frammento 42) che un essere animato poteva vivere, secondo Aristotele, alimentandosi della sola aria che respira ; onde nell'etere celeste, « di tanto più vivido che non l'aria terrestre » riteneva Aristotele, quando ancora accettava la dottrina platonica delle anime stellari (che poi abbandonò e criticò nelle opere di scuola), potessero vivere le anime astrali, come egli dice nel fr. 23 (= 21 W.) del *De philosophia*.

Approfitto ancora di questa nota per richiamare l'attenzione sulla nota 6 della p. 418 della Parte II, ove reco una interessante conferma circa l'appartenere, (come dimostrai nell'Appendice al capitolo III) al *De philosophia* la dottrina dell'anima *quinta natura* ἀκατονόμαστος, ἐνδελέχεια, da me messa in luce in quell'Appendice.

Purtroppo anche molto spesso altrove, non potendo pretendere, in un libro di oltre mille pagine, che l'editore non scomponesse i capitoli mano a mano che essi erano corretti, non potei indicare le pagine dei capitoli posteriori ove si recavano particolari conferme che solo là potevano essere date, o che avevo trovate dopo avere consegnato all'editore il manoscritto, o anche mentre correggevo le bozze in colonna dei singoli capitoli. Dovetti perciò indicare solo il numero del capitolo, ma i lettori potranno trovare agevolmente i luoghi precisi servendosi dell' indice analitico dei nomi e degli argomenti o di quello dei passi d'autore.

Digitized by Google

L'aver pubblicato in articoli separati varie parti di questo volume, sia pure in forma incompiuta rispetto a quella poi ad essi data, mi giovò tuttavia per il caldo assenso trovato presso i critici che quei singoli saggi vennero recensendo, e fu pure utile perchè potè in tal modo un così valente studioso di Aristotele come Richard Walzer tener conto, oltre che delle acutissime indagini del Jäger, dei nuovi risultati da me raggiunti nei primi articoli, nella bella ed utilissima sua silloge dei frammenti dei dialoghi di Aristotele, ove diede posto alle testimonianze delle opere perdute di Aristotele da me sino allora poste in luce, indicando anche i luoghi dove ne avevo indagate le dottrine. Purtroppo però non potè comprendervi quelle che scoprii in seguito, nè tener conto delle conclusioni a cui giunsi negli articoli posteriori e nelle parti che egli non potè conoscere di questo mio volume.

Mi è opportuno avvertire che siccome il volume del Walzer apparve alla fine del 1934, *quando il mio libro era scritto quasi interamente e in buona parte tipograficamente composto, io, per non accrescere eccessivamente le aggiunte sulle bozze, potei solo indicare, accanto alla consueta numerazione dei frammenti nell'edizione del Rose, quella dell'edizione del Walzer (per quegli scritti da lui accolti nella sua silloge) quando si trattava di frammenti che nella edizione del Rose non apparivano o per i quali il Walzer recava particolari sussidii utili per le mie indagini, messi in luce da me o da altri. Raccomando però ai miei lettori di tener sempre presente la silloge del Walzer, tanto superiore (nelle parti ad ambedue comuni) alla raccolta del Rose, che rimonta al* 1886, *per l'uso da lui fatto delle ricerche più recenti oltre che dei suoi particolari studii aristotelici. Essa risparmierà ai lettori che vogliano conoscere queste opere perdute di Aristotele — le quali ebbero nella storia della filosofia antica, sino all'età imperiale, come apparirà in più viva luce da queste mie ricerche, ben maggior impor-*

Digitized by Google

tanza di quelle di scuola a noi giunte — molta della fatica che io e gli studiosi che mi precedettero dovemmo durare per supplire alle necessarie manchevolezze della benemerita, ma ormai troppo antiquata, raccolta del Rose. È da augurarsi che questa possa, in un tempo non troppo lontano, esser interamente rifatta; ma difficilmente potrà avvenire per opera di un solo studioso: chè ormai credo dovrà apparir chiaro, anche da queste mie ricerche, esser necessario riprendere ancora in esame tutte le testimonianze antiche su Aristotele, anche quelle che furono giudicate erronee, per vedere se non si riferiscano alle opere perdute delle quali abbiamo ora assai miglior conoscenza che non ne potesse avere il Rose.

E questa ricerca dovrà essere estesa, come mostrai nel IV capitolo (cfr. P. I, p. 361 *sgg.), anche alle traduzioni e imitazioni orientali della letteratura filosofica greca: è assai notevole infatti che una delle più interessanti documentazioni da me messe in luce di motivi desunti dal* Protrettico *di Aristotele nella polemica contro Epicuro, si ricavi da una traduzione siriaca del perduto* περὶ ἀρετῆς *di Temistio* [1]).

A quest'opera di grande importanza per la storia del pensiero e della cultura classica mi auguro di poter ancora contribuire con nuove indagini, di cui spero di potere pubblicare i risultati quando avrò compiti questi volumi epicurei [2]).

---

[1]) Con singolarissima coincidenza e a conferma di quanto avevo scritto nel luogo citato del mio volume parecchi mesi or sono, mi scrive il Walzer, proprio mentre sto correggendo queste bozze, che egli ha ferma fiducia di avere trovato in un testo arabo di recente pubblicazione un frammento di una delle opere perdute di Aristotele.

[2]) Aggiungerò qui una nota utile per la costituzione del testo del frammento 44 del Rose, [6, p. 12 segg., del Walzer], che mi rincresce di non avere potuto porre nel II capitolo, dove trattai di quel frammento. Alla fine di esso (p. 49, 8 Rose, 14, 1, Walzer)

Digitized by Google

Nè meno importante sarà, sulla base dei nuovi risultati ottenuti, curare il rifacimento degli Epicurea *dell'Usener, essi pure ormai non più interamente corrispondenti alla nostra conoscenza di Epicuro, per quanto siano una delle opere più altamentte ammirevoli, per profondità e ampiezza di dottrina, per acume e signorilità di ingegno, per insigne probità scientifica, fra quante sono onore della filologia del secolo scorso.*

Aggiungerò ancora un'osservazione a proposito degli indici di questo mio volume. Un libro di tanta ampiezza, tutto composto di nuove ricerche, richiedeva necessariamente un indice dei nomi ed uno dei passi studiati e delle testimonianze e dei frammenti posti in luce. D'altra parte, però, se avessi voluto tener conto di tutti i nomi e di tutti i passi di autori, gli indici avrebbero preso una tale estensione da accrescere di troppo la mole e il prezzo di quest'opera,

---

— ove si parla della morte quanto è più possibile sollecita, come del maggiore dei beni umani realizzabili — il Rose, come gli editori precedenti, accolse la correzione paleograficamente acuta del Reiske, τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρώπῳ ἀνυστῶν, invece della lezione dei codici τὸ πρ. τῶν ἄλλων ἀνυστόν, errore che certo poteva derivare dall'essere ἀνθρώπῳ scritto nei codici con la consueta abbreviazione ἀνῳι. Senonchè il Reiske introduceva in tal modo uno iato che non si può introdurre per congettura in un frammento di un'opera così artisticamente elaborata come l'*Eudemo* (e che non corrisponde alla prassi delle opere pubblicate di Aristotele) e neppure del resto possibile ad introdursi, soprattutto per congettura, in un passo dei *Moralia* di Plutarco, ove ci è riferito quel frammento. A ragione perciò il Wilamowitz osservò non potersi accettare la congettura del Reiske, invece di cui sostituì la sua, τὸ πρ. τ. ἀνθρώποις ἀνυστῶν, che il Walzer pone nel testo. Se non che la congettura del Wilamowitz, se è buona per le ragioni stilistiche, non è spiegabile paleograficamente; chè ben si vedeva come da ἀνθρώπωι potesse derivare, ἄλλων, per errore di lettura, non già però come ἄλλων potesse derivare da ἀνθρώποις. Una correzione palmare credo invece si abbia leggendo τὸ πρῶτον τῶν ἀνθρωπίνων ἀνυστόν, che è spiegabile paleograficamente anche meglio di ἀνθρώπῳ, essendo ἀνθρωπίνων scritto abbreviatamente ἀνινων, e che ci concede, per di più, di conservare anche ἀνυστόν, senza correggerlo in ἀνυστῶν; mentre, d'altra parte, corrisponde perfettamente alla necessità stilistica di evitare lo iato.

Digitized by Google

tanto più che l' indice dei nomi avrebbe avuta pochissima utilità se non fosse stato, allo stesso tempo, un indice analitico delle materie trattate. Dovetti perciò fare una scelta, sia dei nomi, sia dei passi d'autore, procurando che fosse più ampia per gli argomenti di maggior novità e per i passi riguardanti Epicuro e le opere perdute di Aristotele. Alcun lieve errore in qualche citazione, di cui mi accorsi nella compilazione degli indici, corressi nelle note in calce ad essi, per altri eventuali vorranno gli studiosi concedere venia, tenendo conto del grandissimo numero dei luoghi presi in esame.

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo I.

LA POLEMICA EPICUREA CONTRO LE OPERE PERDUTE DI ARISTOTELE A PROPOSITO DELLA DOTTRINA DELLA CONOSCENZA.

Εἰ μάχῃ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἂς ἂν φῇς αὐτῶν διεψεῦσθαι πρὸς τί ποιούμενος τὴν ἀναγωγὴν κρίνῃς.

Epic. κυρ. δόξα XXIII.

« On ne divise pas l'homme, on ne fait pas au scepticisme sa part. Dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier ».

Royer-Collard.

Nel 1884 gli archeologi Holleaux e Paris, in un viaggio di esplorazione nell'Asia Minore, ritrovarono tra le rovine della piccola città di Enoanda, sulla costa settentrionale dei monti della Licia, un'iscrizione probabilmente unica nella storia dell'archeologia, per il suo valore filosofico. Scolpita su blocchi di pietra che dovevano formare parte di un portico (v. fr. II 5, 12, LXII), nella piazza principale della città, stesa come un grande papiro spiegato, su di un muro in quadro, per parecchie decine di metri (forse originariamente più di 100), essa costituiva quasi un ampio libro di saggezza e un singolare vangelo di vita di un appassionato epi-

Digitized by Google

cureo dell'età imperiale, probabilmente del periodo degli Antonini [1]), che volle incidere nella salda materia del macigno il suo appello alla serenità e alla salute dell'anima, rivolto non solo ai suoi cittadini, ma a tutti gli uomini di buona fede. In un'età malata e stanca, tutta pervasa da un intimo tormento e spasimo d'infinito che la fa ebbra del soprannaturale e dimentica del limpido senso della realtà, che era stata la bellezza dell'antico mondo greco, onde tutti, come dice Lucrezio,

erran sperduti nel buio, il cammin della vita cercando,

egli ha fede nella parola di verità e di certezza di Epicuro, il *Fondatore* e il *Salvatore* (come lo chiamava Polistrato), il solo sobrio fra tanti allucinati (quale appariva a Luciano), sacro divino spirito che, affisandosi con tranquillo sguardo nel vero, aveva sgombrati dalla vita umana i terrori della morte e della superstizione [2]).

Ma della saggezza antica Diogene di Enoanda non possiede, come Luciano, sopratutto la negatività e la reattività dell'ironia e della disillusione; la sua saggezza è tutta vibrante nel caldo ardore della pietà e della simpatia umana. Non teme di sembrare ingenuo nel suo slancio di fede e di amore. Gli pare di essere un nunzio di verità e un duce di anime, e, « giunto agli occasi ormai della vita, quando già è l'ora di salpare dall'esistenza, prima di staccarsene con un bel peana, inneggiando alla pienezza della gioia goduta » (fr. II col. 2, 6 sg.), gli pare di dover venire in soccorso all'umanità, che gli sembra malata tutta, come per un'epidemia (λοιμός) morale, per gli errori che la travagliano. Onde a

[1]) V. Usener « Rhein. Mus. », 47, p. 416. Dopo le prime pubblicazioni del Cousin, dell'Usener, degli austriaci Heberdey e Kalinka, l'iscrizione, com'è noto, fu edita, con nuove integrazioni, in una pregevole edizione del William (Teubner 1907), edizione a cui mi riferisco nelle citazioni.

[2]) V. Luc., *Alexandr.* 17; 25; 61.

Digitized by Google

quella dottrina in cui egli, come Lucrezio, come Cassio, come Attico, come spiriti diversissimi, ha trovato la serenità e la fede, chiama, come banditore, non solo i suoi cittadini, ma gli uomini di ogni patria, perchè per la vita dello spirito non vi sono diverse patrie, imposte da confini di terre, ma « tutto il mondo è una patria sola e tutta la terra una casa comune » (fr. XXIV, col. 2). E non solo i presenti, ma anche i venturi chiama, « chè essi pure sono *nostri*, sebbene ancora non nacquero » (fr. II, col. 5). Raramente la filosofia aveva avuto uno slancio di ardore così vasto. Si sente che è prossimo il tempo in cui il senno politico di Roma farà concittadini tutti gli abitanti dell'Impero, dando sanzione nel giure alle preaugurate conquiste del pensiero. E in verità ciò che rende simpatica la parola di questo buon vecchio epicureo è il vibrare in lui lo stesso appassionato spirito di Lucrezio, che non vuol mai vedere nella filosofia un astratto problema di scienza, ma una conquista di fede e di salute dell'anima.

Pur tuttavia questo valentuomo (χρηστὸς ἀνήρ), come egli stesso si chiama, gode mala fama fra gli studiosi ed è spesso deriso o compatito, per un marchiano errore di storia della filosofia, che nessuno seppe mai giustificare e perdonare. È vero che, come osserva il Philippson, il più recente dei suoi critici, il quale si è occupato di lui con acume e dottrina [1]), si tratta di un unico errore; ed anzi Diogene, oltre ad essere assai bene informato sulla dottrina di Epicuro e a riferirci nuovi testi del maestro e a illuminarne le dottrine con nuovi chiarimenti, non senza acume, dimostra conoscenze non comuni su gli altri sistemi; ma l'errore da lui commesso, se pure unico, è di quelli che bastano a distruggere la fama di un uomo, e da cui è difficile rialzarsi. Egli infatti di Aristotele, il

[1]) V. P. Wissowa, Suppl. V (1931), s. v *Diogenes von Oinoanda*, col. 169, 58 sgg.; cfr. 157 sg.

Digitized by Google

maestro di color che sanno, il trascrittore dei segreti dell'universo che, come Natura detta scrive, secondo che lo designavano gli antichi [1]), ha fatto uno scettico di coloritura eraclitea, che dichiara non conoscibile la realtà nel suo perenne divenire.

E invero, in una rapida polemica sui sistemi dei filosofi precedenti (fr. III, col. 1 sg.), Diogene osserva, anzitutto, che alcuni di essi, come Socrate, dichiararono vano e inutile lo studio della natura e dei fenomeni celesti [2]), altri invece, vergognandosi di confessare quest'opinione, si servon d'un altro mezzo per screditar tali dottrine, e affermano che le cose non son conoscibili. Dopo di che egli continua (fr. IV, col. 1, 12 sg.): « Aristotele, in vero, e i filosofi del Peripato, dicono che di nulla possiamo avere una conoscenza sicura [3]), giacchè le cose sono in perpetuo fluire, e per la velocità di tale flusso (δι' ὀξύτητα τῆς ῥεύσεως) sfuggono al nostro apprendimento (ἀντίληψιν). Noi invece [cioè gli Epicurei] ammettiamo, sì, la realtà di questo flusso, ma non però essere esso tanto rapido, che in nessun tempo la natura (φύσιν) di ciascuna cosa non si possa apprendere con la sensazione (τὴν ἑκάστου φύσιν καταληπτὴν αἰσθήσει εἶναι). E invero essi, seguendo tale opinione, non potrebbero neppure affermare quello che appunto essi dicono, che, cioè, questo che noi vediamo, ora è bianco, ora è nero, e talora non più bianco, nè nero, se essi non conoscessero prima la natura [se non avessero il concetto, ἤδεισαν τὴν φύσιν], del bianco e del nero ».

Prima di esaminare i vari modi onde si cercò di

[1]) V. EUSEB., *Praep. Ev.*, XV 9, p. 810 a, γραμματεὺς τῆς φύσεως.

[2]) Nelle linee 6 sg. colgono probabilmente nel vero i supplementi del SUDHAUS, in « Rhein. Mus. », LXV 310 sgg., che acutamente integrò anche alcuni punti delle colonne seguenti.

[3]) Οὐδὲν ἐπιστητόν: ἐπιστητόν si richiama alla dottrina platonico-aristotelica sull'ἐπιστήμη. quale ὑπόληψις πιστοτάτη, ἀμετάπειστος ὑπὸ λόγου. V. ARIST., *Top.*, 130 b, 16; 131 a 23: cfr. *Anal. post.*, ἡ ἐπιστήμη ἀεὶ ἀληθής, p. 100 b, 8. Vedi del resto qui sotto p. 14.

Digitized by Google

spiegare l'errore riguardante Aristotele, sarà opportuno dire qualcosa dei punti di dottrina qui toccati, che non furono messi in luce neppure dal William nel suo commento.

Anzitutto giova osservare che l'argomentazione circa il non potersi conoscere in modo esatto i fenomeni per la *rapidità* del loro fluire (argomentazione che pare alquanto ingenua a noi moderni), era consueta nelle scuole di tendenza scettica. Vedi infatti Cicerone *Acad.* I, 8, 31: « consideravano che i sensi fossero ottusi e tardi e in nessun modo potessero percepire le cose che cadono sotto i sensi, perchè, o sono così minute che non possono essere percepite, o *così mobili e concitate* [cfr. D. di Enoanda δι' ὀξύτητα τῆς ῥεύσεως], che nulla rimane mai identico a sè e costante, perchè tutto, in perpetuo struggersi e fluire, continuamente è travolto ».

Non bisogna infatti dimenticare che il problema del conoscere in Grecia era strettamente connesso con quello del divenire fenomenico e del m o v i m e n t o, perchè tale problema vi era sorto dalla speculazione eleatica che aveva posto come attributi essenziali e come assoluta esigenza conoscitiva dell'essere, l'unità, l'immutabilità e l'immobilità. Dopo Parmenide, Melisso, Zenone, la speculazione greca non poteva se non scendere in lotta contro quelle aporie sottili e, nella loro ingegnosità, tra ingenue e capziose, facendo così del problema del movimento e del divenire il problema fondamentale della realtà e della conoscibilità dell'essere. E invero la stessa aporia circa l'inerenza e la trasformazione dei contrari, che ricorre nel passo tradotto di Diogene di Enoanda, con l'esempio stesso del passaggio dal bianco al nero, appariva già in Melisso (fr. 8 Diels); il quale, appunto perchè le cose si veggono, nella molteplicità fenomenica, passare da un contrario ad un altro, negava che il reale potesse essere conosciuto (συμβαίνει τὰ ὄντα μήτε

Digitized by Google

ὁρᾶν μήτε γινώσκειν) [1]). E come l'atomismo era stato un tentativo (destinato a grande avvenire) di soluzione del problema ontologico, ponendo la pluralità come essenza originaria del reale; e come alle soluzioni di Leucippo e di Democrito, Epicuro aveva portati nuovi perfezionamenti con la dottrina delle parti minime dell'atomo, e a sciogliere le aporie eleatiche (riprese dalla scuola megarica) del moto, e perciò del divenire stesso, aveva cercato di rispondere con la sua cinetica e con il concetto dei minimi di moto e di tempo — che già illustrai nel mio *Epicuro* [2]), con nuove considerazioni e testimonianze, e che con nuove testimonianze illustrerò in un prossimo studio — così, in vario modo, cercò di dimostrare, non solo la possibilità ontologica del moto, ma pure la conoscibilità di esso e dei vari momenti del divenire. Il che egli fece anzitutto con il suo principio canonico, che distingue fra la sensazione pura, in sè ineccepibile, e il giudizio che vi si aggiunge. Le sensazioni non conoscono la fisica, dirà egli; ma ci dànno il modo di conoscerla. Gran parte della forza di persuasione e di fede dell'epicureismo viene appunto da questo valore quasi sacro da lui attribuito alla sensazione. Essa ha per lui la verità e l'incorruttibilità della natura (v. Epic., p. 397, p. 264, 9 sgg.; cfr. p. 66, 398); è un fondamento incrollabile. Come i suoi atomi, la sensazione è individua e indivisibile, puntuale, atomica veramente. In ogni momento è compiuta e perfetta; ha nell'istantaneo la pienezza dell'infinito (v. κ. δ. XX e mia nota ivi). D'altra parte, alla obiezione sulla impossibilità di conoscere i momenti singoli del divenire fenomenico, Epicuro op-

[1]) L'argomentazione ritorna tradizionalmente nella polemica scettica; v. p. e. Cic., *Acad.*, II, 11, 34. Per la posizione epicurea, v. Lucrezio, II, 769 sg., che si propone il problema perchè l'onda del mare dal color bruno cupo passi al bianco della spuma, e lo risolve in conformità della dottrina atomistica.

[2]) P. 256 sgg.; cfr. 94 sgg.

Digitized by Google

poneva la teoria della *prolessi*, la quale, derivando dal ripetersi delle sensazioni, provava la coerenza di esse e il loro costante rapporto con gli oggetti conoscibili. Onde Lucrezio (IV, 467 sg.) agli scettici muoverà un'obiezione affatto analoga a quella che loro muove Diogene di Enoanda, nella fine del passo tradotto, osservando che chi dice di non saper nulla, dimostra di avere però il *concetto* (*notities*, πρόληψις) del sapere; ma se nulla mai egli avesse saputo, tale concetto come potrebbe avere? [1]). Che si possano avere dei concetti è infatti per Epicuro la prova che il divenire è da noi percepibile nei momenti singoli e nel loro ricorrere in serie costanti e conoscibili. D'altra parte Epicuro, pur ammettendo il principio eleatico dell'eternità e dell'immutabilità dell'essere, non ne traeva la conseguenza, anzi la negava, che dovesse significare eternità e immutabilità dei suoi interni rapporti di relazione e di posizione. E, pur ammettendo il flusso e il divenire [2]), ai singoli momenti del divenire dava però valore come a fenomeni distinti, che nelle loro serie, nei loro rapporti, nelle leggi in cui questi sono espressi, rappresentavano tutto ciò che è esistente e l'unica conoscenza necessaria, oltre che possibile. E poichè la credenza in una natura oggettiva è il fondamento del pensiero filosofico classico (anche dello stesso Platone), la critica poteva avere minore presa sul-

[1]) In modo *simile* Epicuro dirà, rispetto alla sensazione (Diog. L., X, 32) τὸ τὰ ἐπαισθήματα ὑφεστάναι πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. Per la polemica epicurea contro gli scettici, che si fondavano sull'inganno dei sensi, v. Epic. κ. δ. XXIII, Lucr., IV, 337 sg. Per il rapporto che pone Epicuro fra la dottrina della conoscenza e l'azione morale, v. oltre la κ. δ. XXIII, Epic., π. φύσ. XXVIII fr. 5, col. VII (N) 9 sgg. (p. 14 V), ove credo si debba integrare, diversamente dal Philippson e dal Vogliano: εἰς κρίσιν τῶν πραττομέ || νω]ν κέχρηται τῇ ἐναργεῖ κτήσει, καὶ οὐδὲν ἧττον ὑπὸ τὴμ φυγὴν ἢ αἵρεσιν καὶ ταύτην ἀγόμενος τεύξεται τοῦ ὀρθοῦ. Per la mia integrazione, vedi ciò che segue immediatamente: ὅσαι δὲ μὴ περὶ πράξεων (cfr. πραττομένων!) εἰσίν, e κ. δ. XXIII, XXII, XXV.

[2]) V. sul flusso fr. Epic., 282 p. 202 l. 8 (πάντα ῥευστά); Epic., *ad Er.*, § 48; cfr. Lucr., IV 860; 218; 695; II 69; 1119.

Digitized by Google

l'epicureismo, sebbene neppure ad esso riescisse minimamente di spiegare come fosse possibile il passaggio dall'oggettivo al soggettivo; problema però che non si era presentato ancora agli antichi in forma così distinta come ai moderni.

Ad ogni modo giova alla sua opposizione contro le aporie scettiche l'avere abbandonata la teoria che la sensazione derivi dal fondersi di una duplice emanazione del soggetto senziente e dell'oggetto sentito, teoria che aveva inasprite le aporie gnoseologiche di Democrito, di Protagora e di Platone stesso [1]). Non già che in tal modo egli sia riuscito a risolvere il problema del conoscere, a cui, come mostrarono il Berkeley e lo Hume, non è possibile, nel limite dell'empirismo, dare una soluzione persuasiva. Egli però aveva avuto il merito di porre bene in luce quello che la psicologia moderna ha confermato, cioè che le sensazioni, prese in se stesse e purificate dall'interpretazione, dall'opinamento, che l'intelletto vi aggiunge, non sono mai menzognere. Ma non però esse sono vere. Il passaggio dalla sensazione al concetto è, in realtà, uno dei punti deboli della gnoseologia epicurea, come del sensismo in generale, quantunque Epicuro abbia cercato di vincere anche questa difficoltà con la teoria della *prolessi*. La critica degli scettici cercherà di porre in rilievo queste debolezze, ed avrà il merito di mostrare come occorresse una nuova rielaborazione concettuale, che (senza varcar quasi di balzo l'esperienza, come faceva Platone) cercasse, nella direzione dell'idealismo, di superare le angustie del sensismo. Ad ogni modo Epicuro a quelle sue argomentazioni aveva data sopratutto maggior forza, ponendo come fondamento

[1]) Sulla polemica di Epicuro contro tale teoria di Democrito e Platone, v. la mia nota a EPIC., *ep. ad Erod.*, § 49 (nel mio *Epicuro*, p. 83, n. 3); cfr. per l'udito § 53, e la mia n. 1 a p. 88. Vedi anche THEOPHR., *de sensu*, § 49; PLAT., *Timeo*, p. 43 B-46 C; cfr. pure le discussioni relative nel *Teeteto* di Platone.

Digitized by Google

della sua dottrina una incrollabile *fede* nella realtà oggettiva e nella sua conoscibilità. Fede che è la virtù nuova di questo sistema, assai angusto, ma che, per la sua semplicità e praticità, risponde profondamente ai bisogni spirituali dell'ellenismo. La filosofia che prima era cultura privilegiata dello spirito, e che perciò poteva meglio permettersi l'aristocraticità del dubbio e delle sottigliezze dialettiche, diviene ora, più che mai, maestra di vita, sostituisce la religione e l'educazione civica e l'azione politica; non fa degli specialisti, nè dei contemplativi, nè degli asceti del pensiero puro, ma degli uomini comuni, che vogliono e debbono *credere* per operare, *credere* per vivere, *credere* per avvinghiarsi a quella fiducia, così umana e così ellenica, e in Epicuro così solida, del sicuro raggiungimento della felicità. E in vero, solo la fede stoica ed epicurea nella certezza del reale permise al materialismo angusto di entrambi questi sistemi di trionfare, come vedremo, contro lo scetticismo sempre rinascente nella stessa scuola di Platone con le diverse scissioni dell'Accademia. E non a torto il Renouvier, nei suoi *Saggi di critica generale*, in un periodo di profonda crisi filosofica, esponeva la dottrina che la certezza non può dipendere esclusivamente da una verità astratta e impersonale, ma che essa è un atto di coscienza, a cui concorrono, oltre che elementi intellettuali, la passione e la volontà; onde si spiega come nella storia della filosofia assistiamo sempre al sorgere di varie forme di pragmatismo avanti lettera o larvato variamente, per cercare di riprendere saldamente la fede nell'opera e nel reale.

Le osservazioni sin qui fatte, se possono avere chiarita la posizione polemica di Diogene di Enoanda, e quella stessa di Epicuro, verso lo scetticismo, non spiegano perchè di Aristotele Diogene abbia fatto uno scettico; nè alcuno riescì sinora a spiegarlo. Che egli abbia

Digitized by Google

confuso Aristotele con Eraclito opina il William (p. 76); il che non pare per nulla probabile, nè con Eraclito converrebbe, in tutto, la dottrina combattuta: nè persuade d'altra parte l'ipotesi dell'Usener (*l. c.*, p. 416), seguita dal Goedeckmeyer (*Gesch. d. gr. Skeptizismus*, p. 216 n.) e dal Crönert (*Kolotes u. Menedemus*, p. 183, 22), che l'errore sia venuto per confusione con Enesidemo; onde ad un'erronea confusione con Arcesilao pensano invece il Sudhaus e il Prächter [1]). Nessuna di queste ipotesi naturalmente soddisfa, onde la loro varietà. Nè meglio risolve la difficoltà il Philippson (Pauly W., col. 158, 11) che pensò ad un tardo platonico dell'età imperiale, del tipo di Favorino, di tendenza scettica ed ammiratore di Aristotele. Ipotesi assai vaga, che però ha questo di suggestivo, di far cioè pensare, *almeno come ipotesi provvisoria*, che (se non un tardo platonico dell'età imperiale, non identificabile, il quale, oltre tutto, non s'accorderebbe bene con la diretta connessione con Socrate, quale si ha nel frammento di Diogene) il filosofo di cui qui si parla possa essere *Platone stesso, il maestro di Aristotele*. E in verità Sesto Empirico (*Math.*, VIII, 56 sg.) congiunge Platone a Democrito [2]) (che Diogene di Enoanda combatteva poco dopo, per le medesime ragioni per cui qui combatte Aristotele [3]), per avere entrambi rinnegata la validità della conoscenza sensibile, *scalzando così anche la fede nella conoscenza concettuale*. E a questa posizione scettica di entrambi egli oppone immediatamente *il dogmatismo epicureo che afferma essere reali tutte le sensazioni e dà realtà effettiva a ogni rappresentazione sensibile*.

[1]) Ueberweg, *Grundiss*, I[3], p. 579 n.

[2]) V. anche Teofrasto, *De Sensu*, § 59: Δημόκριτος δὲ καὶ Πλάτων ἅπτ πλεστότον εἰσιν ἡμμένοι. Del resto anche dai moderni, come p. e. dal Windelband, *Gesch. d. Philos.*, P. I cap. III § 9, è posto il medesimo rapporto.

[3]) V. qui sotto p. 18 sgg.

Digitized by Google

Così pure Cicerone (*De Orat.*, III, 18, 67) osserva che Arcesilao, il fondatore dell' Accademia scettica, « *ex variis Platonis libris....* hoc maxime arripuit, *nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit* »[1]). Nè questa era un'illazione di Cicerone: sappiamo infatti che Arcesilao stesso (come del resto l'accademico Filone di Larissa, pur esso di tendenza scettica) sosteneva di non professare altra dottrina che la platonica[2]).

D'altra parte il quesito se Platone fosse propriamente uno scettico trattava Sesto Empirico in un'opera apposita (*Hyp. Pyrrh.*, I, 222). E anche Aristotele (*Metaph.*, I, 987 a, 32 sg.; 1078 b, 12 sg.) pone, come origine della teoria delle idee di Platone, l'insegnamento avuto dall'eracliteo Cratilo, donde Platone, riconoscendo che del flusso del mondo fenomenico non vi è scienza, ma solo opinione, si persuase che solo oggetto della scienza dovesse essere un mondo incorporeo, distinto dal materiale e indipendente da esso, e questo convincimento non abbandonò mai. E in verità Platone, sebbene derida quei filosofi come Cratilo, da lui chiamati con geniale ironia « i fluenti » (οἱ ῥέοντες), — i quali però, non solo nega-

[1]) Cfr. anche *Acad.*, II 23, 74; I 12, 46; II 5; 14.

[2]) V. per Arcesilao Plut., *Adv. Col.* 1121 F, cfr. Cic., *Acad.*, II, 5, 15 e ciò che diremo più sotto, p. 45 sgg.; Zeller, III, 1⁴, p. 509 sg. Brochard, *Les sceptiques grecs*, II ed. 1923, p. 95 sg. A ragione ivi il Brochard osserva (p. 96 n.) contro lo Hirzel (*Unters. z. Cic. Phil. Schr.*, III p. 36), il quale sosteneva doversi ricongiungere Arcesilao piuttosto con Socrate che con Platone, che i passi degli antichi mostrano aver Arcesilao riconnessa la propria dottrina a Socrate *per mezzo di quella di Platone*. Quanto a Filone di Larissa, che ricongiungeva egli pure il suo annacquato scetticismo a Platone, v. S. Agostino, *Contr. Acad.*, III, 18, 41: Philonem.... ad Platonis auctoritatem Academiam.... revocare; cfr. Cic., *Acad.*, I 4, 13; II 6, 18: Philo.... cum negaret quidquam esse quod comprehendi posset (cfr. ἀντιλῆψιν in Diogene di Enoanda); II 22, 69 sg. Vedi anche Brochard, op. cit., p. 195: « Philon lui-même, chez Cicéron, *se rattache à Platon* et déclare qu'il n'y a eu qu'une seule Académie. Mais qu'on prenne garde, Platon est à ses yeux un *sceptique*.... S'il n'y a eu selon Philon, qu'une seule Académie, c'est une Académie sceptique; ce n'est pas la nouvelle qu'il ramène à l'ancienne, c'est l'ancienne qu'il absorbe dans la nouvelle ».

Digitized by Google

vano che vi fosse conoscenza possibile, ma persino si astenevano dal parlare, perchè reputavano la parola fosse, nel suo carattere concettuale, inadatta ad esprimere il divenire del mondo, — è sempre sotto l'incubo, quasi, di questo eterno fluire che infirma la realtà del conoscere e che egli perpetuamente cerca di superare con la conquista dialettica dell'idea. Platone è anzi il creatore, si può dire, del *paneraclitismo*, che egli trova, non solo in Eraclito e negli eraclitei, ma in Omero, in Esiodo e in tutti i filosofi, eccetto Parmenide (*Cratilo*, 401 sgg.; *Teeteto*, 152 E sgg.). Onde il suo perenne scontento di quella realtà del mondo, che pure nessun pensatore come Platone artista coglie così nitida nell'infinito degradare dei suoi istantanei mutamenti, e ritrae, nella trasparenza dello stile, come in uno specchio di lucide acque tranquille. E insaziato è il suo anelito a ciò che *veramente è*, al di là delle parvenze materiali, a quel mondo iperuranio, in cui le idee brillano come lucide sperule inaccessibili. Sicchè, non solo il mondo dei fenomeni è, secondo il *Fedone*, una fiumana che mai non resta, nè mai è simile a sè stessa (78 DE), ma nel *Timeo* (27 D) Platone lo identifica con ciò che sempre diviene e *mai non è* (ὃν οὐδέποτε). Onde la realtà mondana si volge in un limbo oscuro, ἐν μεταιχμίῳ σκότου, per usare una plastica frase eschilea, travolta tra l'essere e il non essere (μεταξὺ κυλινδεῖται τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ μὴ ὄντος, *Rep.* 479 CD), e rimane sempre avvolta in una specie di crepuscolo. Solo al mondo delle idee spetta la sicura conoscenza (ἐπιστήμη; cfr. ἐπιστητόν nel testo di Diogene di Enoanda), mentre al mondo della pluralità fenomenica non compete se non la pura opinione (δόξα) [1]. Le parole stesse, il linguaggio, male si prestano a tradurre, tanto il flusso del reale, quanto la sta-

[1]) V., oltre i luoghi citati, *Filebo* 58 B-59 C; *Rep.* 529 B.

Digitized by Google

bilità dell'idea (*Crat.* 440 C; 336 D; 439 B, p. 438 D); sicchè nell'ultima parte della sua vita Platone dispera che la stessa dottrina dei supremi veri sia per virtù di scrittura esprimibile, e nega di averne mai data una esposizione scritta [1]). Il conoscere si assomiglia per lui ormai, in qualche modo, a un'intuizione soprannaturale, quasi estasi mistica [2]). Del resto la *dramatis persona* degli stessi dialoghi della giovinezza e dell'età matura, era Socrate, il quale dichiarava questo solo sapere, di nulla sapere; e la maggior parte dei suoi dialoghi non giungevano ad alcuna conclusione positiva [3]). E, in vero, per Platone, mutevoli parvenze d'ombre sono le realtà fuggevoli da noi percepite nella caverna del mondo, secondo il mito della *Repubblica*, e anche al dialettico, che intravvede e perennemente cerca la divina realtà delle idee, l'unione dell'anima con il corpo, materia impura e labile, agitata da perpetue convulsioni, impedisce di mai giungere alla *vera conoscenza* (*Fedone*, 64 B, 69 C).

Nessuna persuasione è, infatti, così ferma in Platone, quanto questa che solo quando l'anima sarà morta ai sensi e sciolta dall'inganno delle passioni, dal contagio della materia grave e opaca del corpo, quando sarà divenuta solare tutta [4]) per affisarsi, con la perfetta cono-

---

[1]) *Epist.*, VII 343 A sg.: cfr. 342 E sg. Sulla parte filosofica di questa epistola, che ormai è, si può dire, universalmente creduta genuina, v. HOWALD, *Die Briefe Platons*, p. 33 sg.; TAYLOR in Mind 1912, p. 347 sg.; ANDREAE, in *Philologus*, 1922, p. 46 sg.; SOUILHÉ, *Platon, Lettres*, 1926 introd. alla lettera.

[2]) Cfr. HOWALD, *l. cit.*, p. 44 sg.

[3] Questi argomenti si trovano spesso invocati dagli scettici per fare di Platone pure uno scettico; v. qui s. p. 27 n. 3. Si noti che *Epicuro e Colote prendevano argomento appunto da ciò per polemizzare contro Socrate e Platone*: v. CIC. *Brutus*, 85, 292, apud Platonem Socrates.... se omnium rerum inscium fingit.... Epicuro, qui id reprehendit, non assentior; cfr. COLOTE, ap., PLUT, p. 1117 D. EPIC., fr. 562.

[4]) Cfr. *Rep.*, p. 508 B, e PLOTINO, I, 6, 9.

Digitized by Google

scenza del simile per il simile, nel sole dell'Eternità [1]), solo allora potrà avere una conoscenza adeguata del vero [2]).

In realtà il processo del divenire non dà, per Platone, *direttamente* alcuna conoscenza dell' Essere, nè la vita insegna veramente nulla di nuovo e di sicuro all'anima, che non vi *impara*, ma *viene rammemorando* imperfettamente ciò che già seppe in un'altra vita. Il sapere non è μάθησις, ma ἀνάμνησις. E anche la grandiosa fisica del *Timeo*, questo mirabile *inno dell' universo*, come lo chiamarono gli antichi [3]), non è per Platone stesso se non favola; una congettura brillante ed ardita, un grande mito [4]), tra religioso e poetico e metafisico: per nulla un libro di scienza; « chè lo studio dell'essenza ha per termine la verità, quello del divenire non va oltre la credenza; quella è scienza, questa opinione » [5]).

Vi sono dunque già fin d' ora ben chiari motivi per identificare, *almeno in via provvisoria*, Platone con il filosofo criticato nel frammento di Diogene di Enoanda. Ma v'è di più: non solo infatti lo stesso termine ἐπιστητόν (che Diogene di Enoanda usa, quando designa la negazione della conoscenza del divenire fenomenico, secondo il filosofo da lui criticato) è platonico, e usato da Platone nella stessa accezione (*Teetet.* 201 D); e platonico è pure l'uso di φύσις (termine che parimenti si trova nel frammento di Diogene da me tradotto) per indicare la realtà assoluta, opposta al dive-

---

[1]) *Rep.*, VII, p. 514 sg.

[2]) V. *Fedone*, 66 B sg., cfr. 79 C; 81 C; 83; *Cratilo* 404 A; *Fedro* 250 C; *Rep.*, X 611 C D; *Timeo*, 86 B F.

[3]) MENANDER, *De encomiis*, I, 5, p. 39.

[4]) V. *Tim.*, 29, D τὸν εἰκότα μῦθον; 48 C D; cfr. *Sofista*, p. 242 C D.

[5]) FRACCAROLI, *Il Timeo*, p. 163 n.; cfr. p. 24.

Digitized by Google

nire fenomenico [1]); ma proprio da Platone [2]) è stabilito quel *duplice aspetto del moto del divenire*, cioè, come movimento di traslazione e di trasformazione qualitativa, che ricorre nel testo da me tradotto sopra di Diogene; e da Platone è riferito con lo stesso esempio della trasformazione del bianco nel nero. Ed è ancora in Platone che, rispetto alla conoscenza sensibile, si trova enunziata la teoria che distingue fra movimenti più lenti e più rapidi del divenire (*Teeteto*, 156 C, *Cratilo*, 412 C). Per di più, dai frammenti di due opere dell'epicureo Colote *contro il Liside* e *contro l' Eutidemo* di Platone, conservati nei papiri ercolanesi, risulta chiaramente che *gli epicurei, e fra essi Colote,* attraverso a quei dialoghi di Platone criticavano appunto gli scettici e quelle posizioni scettiche *che abbiamo visto essere opposte da Sesto Empirico* al dogmatismo *conoscitivo di Epicuro* [3]). Inoltre la posizione di Platone è ivi congiunta [4]) con quella ἐποχή, o sospensione di giudizio, che era propria dello scettico Arcesilao [5]). E finalmente, *nessun dubbio vi può più essere che con i medesimi argomenti usati da Diogene di Enoanda fosse combattuto Platone* dagli epicurei, se si osserva che appunto da Colote (a quanto sappiamo da Plutarco) Platone *era confutato per avere negata la conoscenza della realtà nel suo perpetuo mutevole*

---

[1]) V. *Rep.*, VII, 525 C; IV 493 C.

[2]) V. *Teeteto* 181 C D; *Parmen.* 138 B C.

[3]) V. Colot., in *Lys.* (presso Crönert, *K. u. M.*, p. 163 sg.) 8 b, 4; 10 b 11, d 7; e 2, 9; 11 b 8; d 2: e in *Euth.* (Crönert, p. 167 sg.) p. 5 c 3; 8 d 4; è assai interessante poi che l'argomentazione di Colote si fondasse per l'appunto su quella distinzione del dato della sensazione dalla δόξα che vi si aggiunge, e cioè sul principio canonico, da me indicato sopra, con cui Epicuro combatteva lo scetticismo.

[4]) Se è esatta la lezione del Crönert.

[5]) *In Euth.* 11 c 3. Vedemmo già come ciò fosse legittimo, perchè Arcesilao stesso (v. anche s. p. 11, n. 2) affermava di riconnettersi a Platone.

Digitized by Google

flusso [1]). Anzi dal testo di Plutarco scorgiamo che ad Epicuro gli avversari rinfacciavano di avere egli stesso ammesso il flusso (p. 1116 C, πάντα ῥευστά): onde ora si comprende perchè *Diogene, come vedemmo, prevenga l' obiezione e dica che il flusso anche Epicuro lo ammette, ma non però così veloce da essere un impedimento al conoscere* [2]). Si legga del resto ciò che Platone fa dire a Socrate nel *Cratilo* (439 C), e si sentirà come a questa pagina aderisca perfettamente la critica di Diogene di Enoanda e di Colote: « Considera questo pensiero che spesso mi viene alla mente come un sogno.... non già se vi sia un bel volto o altra cosa come questa.... ma il bello stesso [*l'idea del bello*] domandiamo se non sia sempre identico nell'esser suo. Si potrà forse con diritto parlarne come di bello, *se sempre ci sfugge*, e si potrà dire che è la tal cosa e *di tale natura*, o non ci avverrà necessariamente, che mentre ne parliamo *già subito esso diventi altro e ci sgusci via* e non sia più quello che prima era? E *come è possibile che sia qualcosa, quello che non è mai lo stesso?... Non potrebbe dunque esser conosciuto da alcuno*, perchè nell'istante stesso che alcuno gli si avvicina per averne conoscenza, *ecco diviene altro e diverso da sè, onde non potrà più esser conosciuto quale è e come è....* ».

Non vi può essere dunque più dubbio alcuno che Platone potrebbe, per ogni rispetto, essere il filosofo

---

[1]) V. PLUT. *Adv. Col.*, 1115 C-1116 E. Per il flusso vedi particolarmente 1115 E; 1116 D E. Nella fine della confutazione che Plutarco fa di Colote il testo va ancora ristabilito adeguatamente. Leggi: Πλάτων... τὰ γινόμενα ⟨γινόμενα⟩ καὶ οὐκ [così i codici, donde l'indizio che innanzi cadde γινόμενα; a torto il Wittenbach e gli altri, fra cui il Bernardakis, tolgono il καὶ] ὄντα, καθάπερ οὗτοι (gli epicurei), προσηγόρευσεν. Nota anche che *a Platone* Cicerone riferisce la teoria che la realtà sensibile *non si può conoscere per il suo flusso* (v. la cit. di Cicerone riportata sopra, p. 5).

[2]) Vedi sopra p. 4, e p. 7, n. 2.

Digitized by Google

che Diogene criticò sotto il nome di Aristotele. Ma porre così il problema, è, per chi conosca gli studi recenti su Aristotele, risolverlo per l'appunto in favore del buon Diogene di Enoanda; e cioè nel senso che proprio Aristotele, e non altri, sia il filosofo da lui criticato; perchè noi sappiamo ora, dalle ultime ricerche, e sopratutto dalle acute indagini del Jäger [1]), che una schietta dottrina platonica, anzi con esaltata tonalità pessimistica, professò Aristotele nella prima parte della sua vita, e che a questo periodo platonico verisimilmente appartengono tutte, eccetto una, le opere che egli pubblicò in vita [2]), opere che sole, o quasi sole, furono accessibili al pubblico, in quel periodo in cui, dopo la morte di Teofrasto, gli scritti esoterici, che son quelli da noi posseduti, furono o difficilmente trovabili o smarriti. A queste opere, come vedremo in seguito, doveva riferirsi la fonte da cui Diogene di Enoanda attingeva.

E in verità, appunto il rintracciare questa fonte e studiarla, ci mostrerà, ancor meglio, che veramente Ari-

---

[1]) Per la teoria delle idee nelle opere giovanili di Aristotele, da lui pubblicate, v. GIAMBLICO, *Protr.*, p. 54, 2 sgg. Pist., 55, 1; 57. 7 sgg., (cfr. JAEGER, *Aristoteles* p. 91 sgg.); per il saggio contemplatore delle idee v. p. 53, 13 sgg. Per la vita dell'anima, unita al corpo, come esistenza *contro natura*, onde, sin che l'uomo vive nella vita terrena, la conoscenza sarà imperfetta, v. fr. 41 Rose (meglio ora in Proclo *in Remp.*, II, 349, 13 sgg. Kroll); GIAMBL., *Protr.*, p. 60 10; cfr. JAEGER, p. 101 n. Per la conoscenza quale platonica reminiscenza, v. fr. 41. Per il profondo pessimismo, v. fr. 44; 60; 59. Per la teoria delle idee platoniche, considerate come teoria che Aristotele ammetterebbe di aver seguìto, secondo le espressioni che usa nelle parti più antiche della *Metafisica* (I, 9, 992 a 11-31) v. JAEGER, p. 176; ROSS, *Aristotle Metaphysics*, vol. I, p. XXII, 190. Vedi del resto più ampiamente su tutti questi argomenti il mio capitolo seguente e qui sotto p. 22 sgg.; 59 sgg.

[2]) V. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; v. anche I. STENZEL, *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles*[2], Leipzig-Berlin, 1933 e le mie conferme qui sotto, p. 22 sgg.; 59 sgg.

Digitized by Google

stotele è il filosofo che Diogene criticò e perchè con tali argomenti lo abbia criticato.

Un passo di Diogene di Enoanda, appartenente a questa medesima polemica contro i filosofi precedenti, ci offre infatti un indizio prezioso sulla fonte epicurea di cui egli si servì. Dice egli (fr. VI, coll. II, 2 sg.) che « anche Democrito errò in modo indegno di tanto uomo, asserendo che solo agli atomi ⟨e al vuoto [1]⟩ compete il vero essere, mentre agli altri oggetti del conoscere [cioè alla realtà fenomenica] non altro compete se non una realtà opinabile, convenzionale [2]. Secondo questo tuo discorso, o Democrito [3], non solo non sarà possibile l'indagine del vero, *ma neppure potremo vivere* (οὐδὲ ζῆν δυνησόμεθα), non potendoci guardare dal fuoco.... » [4]. Le parole da me sottolineate, οὐδὲ ζῆν

[1]) Nel testo di Diogene credo si debba leggere : τὰς ἀτόμους μόνας ⟨καὶ τὸ κενὸν⟩ κατ' ἀλήθειαν κτἑ. Καὶ τὸ κενόν cadde, per errore del lapicida, a causa dell'aplografia fra καὶ e κατ'. Che queste parole siano cadute, mostra ad evidenza il confronto con i testi democritei citati qui sotto, nella n. 2 e con la fonte epicurea in PLUTARCO (*Contra Col.* 1110 E, v. s., p. 19) dove del resto è pure incorsa una lacuna; ed è confermato anche dal confronto con EPICURO, *Ep. ad Erod.* § 39 e DOXOGR., p. 581, 20 D., ove è avvenuta la stessa omissione, per colpa degli amanuensi; v. il mio *Epicuro* n. a p. 75.

[2]) τὰ δὲ λοιπὰ νομιστεὶ ἅπαντα: v. DEMOCR., fr. 125 D: νόμῳ χροιή, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, ἐτεῇ δ'ἄτομα καὶ κενόν; fr. 9: « noi, *secondo verità*, nulla conosciamo, ma solo ciò che, secondo la disposizione del nostro corpo, e per gli efflussi suoi e influssi, sempre muta »: fr. 6, ἄνθρωπος ἐτεῇς ἀπήλλακται.

[3]) Questo interpellare gli avversari in seconda persona, che è proprio dello stile della diatriba, già si trovava nello scritto di Colote di cui parleremo: v., p. es., il passo conservatoci da PLUTARCO 1117 D: ἀλλὰ καὶ ἀλαζόνας ἐπετήδευσας λόγους. ὦ Σώκρατες, κτἑ Cfr. anche lo stesso uso nei frammenti ercolanesi dello scritto di COLOTE in *Plat. Lys.*, pubblicati dal CRÖNERT (*Kol. u. M.*, p. 163), pag. 3-4.

[4]) Qui è tronca l'argomentazione, ma evidentemente Diogene volgeva a Democrito le tradizionali critiche che si volgono allo scetticismo, che, cioè, solo se si hanno conoscenze sicure, si può evitare i pericoli incombenti alla vita e provvedere ai bisogni di essa. Su questi argomenti si fondava anche la polemica di Antioco contro gli scettici, come si può vedere dagli *Accademici* di CICERONE (cfr. qui sotto p. 19, n. 3).

Digitized by Google

δυνησόμεθα, sono un indizio sicuro [1]) che Diogene si servì, per questa sua polemica, dell'opera famosa pubblicata da Colote, uno dei discepoli prediletti di Epicuro, scritta poco dopo la morte di Epicuro, con il titolo « *che secondo le dottrine degli altri filosofi non è neppure possibile vivere* » [2]) (ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν): opera che Plutarco prese a confutare, alcuni secoli dopo che fu scritta, a un di presso nell'età di Diogene di Enoanda, nel suo opuscolo intitolato *Contro Colote.*

Attraverso alle abbondanti confutazioni di Plutarco possiamo ricostruire gran parte delle argomentazioni di Colote, e talvolta le sue medesime parole. E nelle pagine di Plutarco troviamo per l'appunto la confutazione che Colote fece della dottrina di Democrito (pagina 1108 E seg.), e vediamo che egli si serviva della stessa argomentazione di cui si servì Diogene [3]); rilevando cioè il carattere puramente soggettivo che Democrito diede alle qualità sensibili, e citando egli pure (p. 1110 E) il detto famoso di Democrito, « opinione è il caldo, opinione il dolce, solo sicura realtà sono gli atomi e il vuoto », νόμῳ χροιήν, νόμῳ γλυκύ.... ⟨ἐτεῇ δὲ τὸ κενὸν καὶ⟩ τὰς ἀτόμους. È evidente dunque che Diogene, per la sua confutazione, si servì del libro di Colote, da lui imitato anche nello stile (v. s., p. 18, n. 3). Confutazione che, secondo il modo di lavorare degli epicurei minori (e come è so-

[1]) Cfr. in PLUT., *ad. Col.*, 1108 F, l'affermazione di Colote: κατὰ τὰ Δημοκρίτου δόγματα ζῆν οὐκ ἔστιν κτέ.

[2]) *Neppure*, perchè si sottintende, come appare dal testo di Diogene, che, non solo non è possibile conoscere la verità, ma neppure vivere. Si noti che il testo di Diogene serve a farci comprendere il perchè del titolo dell'operetta di Colote.

[3]) V., nel passo di DIOGENE DI ENOANDA cit. s., p. 18, l'argomentazione tratta dal fuoco, che qui è precisata da Colote, come si ricava dalla discussione di Plutarco, cioè che, data tale posizione scettica, si sarebbe dovuto ritenere dubbio se un oggetto fosse realmente caldo o freddo (v. PLUT., p. 1009 B, cfr. l'argomentazione contro Platone, 1116 A).

Digitized by Google

pratutto naturale in un pensatore così poco autonomo come Colote), già risaliva con ogni verosimiglianza a Epicuro [1]).

È assai interessante osservare, per la nostra questione, non solo che le altre confutazioni rivolte da Colote alle dottrine di Empedocle, di Parmenide, di Socrate, ecc., sono fondate sul medesimo principio su cui pure Diogene di Enoanda si fonda, cioè sulla mancanza in questi filosofi di un saldo criterio del vero e sull'esser le loro dottrine profondamente tinte di scetticismo [2]); ma che anche Colote con questo medesimo criterio procedeva pure alla critica di Aristotele. Però, per comprender bene questa parte della confutazione di Colote (che, per le ragioni che vedremo, appare in Plutarco

---

[1]) Frequentissime sono le coincidenze anche fra lo stile di Colote e quello di Epicuro, v. p. es. anche le parole citate sopra, p. 18, n. 3, dove ἐπεστήδευσας (contro Socrate) ricorda Epic., fr. 114. (contro Nausifane). Si noti che Epicuro aveva scritta un'opera *Contro i fisici* (Us., p. 130) oltre che una specificamente contro Democrito (ibid., p. 97). Che Colote (e attraverso a lui Diogene) risalga ad Epicuro, appare anche dall'elemento tradizionale di questa polemica, secondo che si rileva dall'uso della scuola: cfr. infatti, con l'ordine e il criterio seguito da Diogene di Enoanda nella sua confutazione dei filosofi del passato in fr. 5 sg., la stessa polemica di Lucrezio I, p. 635 sgg. Nota che anche Epicuro scrisse contro Platone, non solo nel l. XIV del π. φύσεως, ma anche altrove. Contro Platone scrisse, in due libri distinti, Ermarco Diog. Laert., X, 25), come pure scrissero Metrodoro e Colote. Per la polemica di Epicuro, contro la gnoseologia di Teofrasto ed Aristotele, v. qui sotto, p. 24 n. [Che in realtà Colote avesse dinanzi a sè un'opera polemica di Epicuro, scritta contro la scuola platonico-peripatetica, opera che riusciremo in gran parte a ricostruire, come pure l'occasione drammatica della vita di Epicuro che fu causa di questa polemica, dimostreremo nel capitolo VI. E ivi mostreremo che quest'opera fu scritta da Epicuro nel periodo giovanile della sua vita, e quando era nella Jonia, dove tanto meno avrebbe potuto procurarsi le opere di scuola di Aristotele. Questa aggiunta chiusa fra parentesi quadre alla nota primitiva, fu da me posta sulle bozze, perchè la documentazione di ciò che avevo affermato e la preziosa conferma delle mie induzioni mi riescì di scoprire solo quando il volume era scritto e in buona parte composto tipograficamente].

[2]) Nota che questa era del resto l'opinione stessa della scuola Academica, v. Cic., *Acad.* II *passim*, e qui, pp. 5, 12, 27.

Digitized by Google

solo di scorcio), conviene rifarci, un poco prima, a quella da lui rivolta contro la dottrina di Parmenide. Così facendo, seguiamo le intenzioni di Plutarco stesso, il quale confessa di non seguire l'ordine di Colote (che aveva posta la confutazione di Parmenide immediatamente dopo quella di Democrito), appunto perchè meglio si collegasse con le seguenti, cioè con le confutazioni di Platone, di Aristotele e di Socrate. E in verità, le argomentazioni contro l'eleatismo di Parmenide bene si connettevano con la critica della teoria di Platone e della sua scuola, perchè Platone muove, come è noto, da una mediazione dialettica, sempre ritentata per nuova via, fra l'eleatismo e l'eraclitismo, donde nella sua dottrina vi è un eleatismo non superato mai totalmente [1]).

[1]) Le obiezioni di Colote si veggono bene attraverso ai tendenziosi riferimenti e alle confutazioni di Plutarco. Sarà opportuno notare subito, perchè ci sarà utile per la nostra constatazione a proposito di Aristotele, che PLUTARCO (p. 1114 D) dice sofistica e subdola la confutazione di Parmenide in Colote, e afferma che egli, attaccandosi alla lettera, non rispetta lo spirito della dottrina di Parmenide; mentre, in verità, a chi accortamente sappia leggere, sofistico e tendenzioso è invece, in molti punti, Plutarco-Colote infatti non aveva torto di sostenere che per Parmenide sola sicura verità compete all'Uno, ingenerato, eterno, immutabile, immobile, e che del mondo fenomenico, della pluralità dei fenomeni, soggetti al continuo divenire, non è possibile, per Parmenide, se non una δόξα, una opinione ingannevole e fallace (v. PARMENIDE, fr. 8, 51; 1, 30 D); onde l'ontologia e la gnoseologia di Parmenide contrastano con quella fede nella realtà fenomenica che è necessaria alla vita pratica. E Plutarco, per difendere Parmenide dalle argomentazioni di Colote, fa in realtà violenza al vero e alla posizione storica della dottrina di Parmenide; per di più nei frammenti che cita segue lezioni non buone e che si prestano a interpretazioni tendenziose. Vedi, p. es., i versi citati a p. 1114 D, secondo una lezione adatta a fare apparire che in Parmenide vi sieno due diversi criteri del vero. Ma poichè sul preciso rapporto fra la Ἀλήθεια e la Δόξα di Parmenide anche dai moderni si discute (vedi anche recentemente GUIDO CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932, Cap. I; cfr. PRAECHTER, p. 82 sgg.), più sicura appare la capziosità dell'argomentare di Plutarco là ove obietta a Colote (p. 1114 A), che quando Epicuro dice essere il tutto infinito, ingenerato, indistruttibile, e che esso mai si accresce nè diminuisce, ammette anch'egli che il tutto è *uno*. Epicuro infatti parlava solo della immutabilità *quantitativa* (αὐξόμενον, μειούμενον), non, come Parme-

Digitized by Google

Orbene Colote pure a Parmenide obiettava che, affermando egli l'assoluta unità e indivisibilità e immutabilità dell'essere, e che solo l'uno è reale e dell'uno solamente si può predicare la verità e l'esistenza (mentre il molteplice e il fenomenico non sono che ingannevole illusione) la sua dottrina distruggeva quella fede nella possibilità di conoscere la realtà esterna che è così necessaria alla vita pratica. A lui Plutarco risponde (p. 1114, C sg.) che Parmenide, anche *prima di Socrate e di Platone*, si era accorto esservi nella natura tanto l'intelligibile come l'opinabile, ed essere l'opinabile incerto *e soggetto al continuo divenire, perchè si strugge e si accresce e muta sempre, non solo in rapporto ai vari soggetti senzienti, ma anche rispetto al medesimo senziente*, laddove l'intelligibile è immutabile sempre [1]). Perciò solamente all'*uno* e immutabile conviene la *realtà assoluta e la conoscenza, mentre al molteplice e sempre soggetto a mutazione solo conviene l'incerta opinione a cui non corrisponde fede verace* (p. 1114 D). Per tale ragione, secondo Plutarco, Parmenide non avrebbe negata la realtà del molteplice, ma ad essa attribuito un diverso modo di esistenza, corrispondente al diverso modo di conoscere.

Non insisterò ora sulla assai discutibile esattezza storica dell'interpretazione di Plutarco; osserverò solamente essere per noi di capitale interesse che egli a questa teoria *del divenire eterno del molteplice, e della fallace esistenza e sola opinabilità del mondo fenomenico riconnetta* (p. 1114 F) *la teoria delle idee di Pla-*

nide, anche della *qualitativa*, che sola esclude la pluralità fenomenica, ammessa da Epicuro. Plutarco poi tace che Parmenide negava il vuoto (v. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque* (trad. aggiornata dall'Autore) p. 209) che per Epicuro è per l'appunto l'origine del movimento e della molteplicità fenomenica.

[1]) Vedi a questo proposito la mia osservazione fatta sopra a p. 5 sul modo con cui si pose il problema della conoscenza per la prima volta in Grecia.

Digitized by Google

tone [1]), *e dica che, secondo Colote, queste teorie* [2]), seguirono pure (ἐπηκολουθήκασιν) *Aristotele,* Senocrate e Teofrasto e tutti i peripatetici. Come si vede dunque Colote *conferma pienamente* la testimonianza di Diogene di Enoanda.

È probabile che in Colote la polemica contro Aristotele fosse più breve delle altre e di scorcio, perchè egli aveva già combattuta la teoria delle idee, che attribuisce ad Aristotele, combattendo prima Platone con più larghezza (v. Plutarco, p. 1115-1116 E). Che però nell'espressione al plurale τούτοις τοῖς δόγμασι Πλάτωνος fosse compresa anche la teoria del flusso, che Diogene combattè in Aristotele, appare non solo dalla connessione con cui è posta con quella di Parmenide (v. s. p. 35), ma anche dalla *polemica di Colote contro Platone stesso,* in cui la *teoria del flusso è specificamente combattuta,* come già vedemmo. E ciò riceve ancora conferma dal fatto che il passo, citato sopra (p. 20), di Cicerone (*Acad.*, I, 8, 31), in cui si parla di quei filosofi che credono *non potersi conoscere la realtà sensibile per il suo troppo veloce flusso,* è riferito da Cicerone direttamente a Platone, da lui nominato subito prima, e (attraverso alla scuola di Platone), *ai Peripa-*

[1]) V. s., p. 1114 C e le parole sottolineate sopra, p. 22 alto.

[2]) Nota il plurale (pp. 1115 A) τούτοις τοῖς δόγμασι, che non si può riferire solo alla *teoria delle idee,* di cui parla immediatamente prima Plutarco con le parole τῇ περὶ τὰ εἴδη πραγματείᾳ, ma anche alla dottrina già esposta di Parmenide sul flusso. Che poi Colote nei filosofi che prende a criticare in questa operetta, e perciò anche in Aristotele, rilevasse le proposizioni scettiche, e appunto su di esse si fondasse, per dimostrare che mancava ad essi quel criterio del vero che è necessario a una sana dottrina di vita, appare, non solo dalle controargomentazioni di Plutarco e da quanto riferisce di questa opera, ma anche dallo stesso titolo, che ci è meglio spiegato dal testo di Diogene di Enoanda citato sopra (p. 19, n. 2), da cui si vede che egli si era preso come assunto di provare che secondo le dottrine dei filosofi che criticava, *non solo non era possibile conoscere il vero, ma neppure* vivere. Vedremo nel capitolo VI che il medesimo era l'assunto polemico di Epicuro. Vedi del resto qui sotto p. 57 sgg.

Digitized by Google

tetici (*e perciò ad Aristotele*), ivi considerati quali componenti una sola scuola con Platone.

Che questa testimonianza di Colote dovesse corrispondere a realtà per Aristotele, abbiamo già visto e ancor meglio vedremo in seguito, in questo e nei capitoli successivi.

Quanto a Senocrate, egli fu certamente il discepolo più fedele alla dottrina platonica, e serbò la dottrina delle idee di Platone, nella forma più prossima a quella seguita da Platone stesso nell' insegnamento di scuola della vecchiezza. Anche per lui l' idea è il paradigma eterno, che, solo, sempre esiste nel perenne mutare dei fenomeni [1]). Pur nella sua dottrina perciò Epicuro e i suoi discepoli potevano ritrovare la teoria del flusso, quando egli, in opposizione dell' Idea, parlava (fr. 9, p. 163, 21 sg. Heinze) delle « sensazioni » che mai non hanno stabile realtà [2]), ma sempre sono in perenne turbamento (ἐν ταράχῳ οὔσας), donde esse non colgono la schietta verità (τὸ ἀκριβές).

Rispetto a Teofrasto questa notizia poteva convenire con il suo primo periodo filosofico. Noi sappiamo infatti che Teofrasto fu, insieme con Aristotele, alla scuola di Platone (v. Diog. L., V, 36). E poichè Aristotele, nel periodo in cui fu alla scuola di Platone, professò la teoria delle idee, lo stesso con probabilità avrà fatto Teofrasto [3]). Dalla testimonianza di Colote si ri-

---

[1]) V. fr. 30 Heinze; e HEINZE, *Xenokrates*, p. 50 sgg.

[2]) Μὴ ἑστῶσας: cfr. invece la sua definizione dell'idea: ἀεὶ συνεστῶσα. Vedi fr. 30 Heinze, e HEINZE, *Xenokrates*, loc. cit.

[3]) *Che contro i Peripatetici Epicuro polemizzasse appunto per la dottrina della conoscenza* e nel medesimo senso in cui polemizza Diogene, risulta anche dall'unico frammento rimastoci dell'opera di Epicuro *Contro Teofrasto*, (v. fr. 29, cfr. LUCR., II, 740 sgg.) dove si combatte una tesi strettamente affine a quella per cui Diogene di Enoanda critica Aristotele nel passo tradotto sopra (v. p. 4), cioè quella dei colori che non sono da attribuirsi, secondo Epicuro, agli oggetti, ma risultano solo da certi rapporti delle strutture dei corpi con l'organo visivo (v. LUCR., II, 810 sgg.). Si

Digitized by Google

cava che così veramente dovette essere. E in verità non si è tenuto conto che Teofrasto professò veramente dottrine platoniche (che furono seguite anche da Aristotele nei suoi scritti del primo periodo), abbandonate poi da Aristotele nelle opere di scuola. Teofrasto infatti nel suo scritto *Sulla religione* (π. εὐσεβείας), non solo si dimostrava profondamente imbevuto di platonismo pitagorizzante, come avremo modo di vedere più oltre, ma propugnava con entusiasmo quella teologia astrale delle *Leggi* di Platone e dell'*Epinomi*, secondo la quale gli astri e i pianeti sono esseri animati e divini (« gli dei visibili del cielo », come egli dice [1]) in accordo con Platone e con il primo Aristotele), dottrina che Aristotele pure professò nel *De philosophia* e più tardi abbandonò, nel periodo delle opere di scuola. È chiaro dunque che non dobbiamo stupirci di vederci rivelato un Teofrasto platonizzante, ma dobbiamo anzi rallegrarci di questa testimonianza di Colote e ricercarne con più attenta cura le riprove. La testimonianza di Colote dunque, sin ora derisa e disprezzata, deve essere presa in seria considerazione ed è certo preziosa.

---

noti infatti come è a proposito di questo punto che Epicuro e Lucrezio (v. s. p. 6 n.) *rilevano l'aporia scettica del passaggio delle cose dal nero al bianco.* Si noti anche del resto che PLUTARCO in *Contra Col.*, p. 1110 C sg., si richiama appunto a quel luogo, per controbattere a suo modo la critica di Colote contro la gnoseologia scettica dei filosofi precedenti. Naturalmente, ammettendo anche Aristotele, a differenza di Epicuro e di Democrito, che il colore sia una qualità oggettiva delle cose (v. ARIST., *de An.*, 426 a 20: οἱ πρότεροι φυσιόλογοι τοῦτο οὐ καλῶς ἔλεγον, οὐθὲν οἰόμενοι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἄνευ τῆς ὄψεως; cfr. GAL., *Hist. Phil.*, 2; DOXOGR., p. 448, 6), e ritenendo che gli elementi abbiano la proprietà del colore (vedi i testi in BEARE, *Greek theories of elementary cognition*, Oxford, 1906, p. 65 sgg.), Epicuro doveva combattere Aristotele non meno che il suo discepolo Teofrasto su questo punto.

[1]) V. su queste questioni più oltre, cap. III; VII-X. Quanto al π. εὐσεβείας di Teofrasto e alla sua teologia stellare v. PORPHYR., *De abstinentia*, II, 5 p. 135, 5, 18 Nauck²; cfr. CIC., *De nat. deor.*, I, 13, 35.

Digitized by Google

Si noti d'altra parte che Simplicio [1]), sulla fede di Alessandro, il grande commentatore di Aristotele, quando parla della teoria delle idee professata da Platone nell' ultima parte della sua vita, ricorda Senocrate, Eraclide, Estieo e « altri fra i discepoli di Platone », che ne avevano trascritta e tramandata quella dottrina. Vi è dunque posto per molti platonici, fra quelli che udirono le lezioni di Platone vecchio, come Teofrasto, e ne riferirono la dottrina esoterica sulle idee-numeri [2]).

Quanto alla frase « tutti i Peripatetici » (πάντες οἱ Περιπατητικοί), che corrisponde perfettamente a quella di Diogene di Enoanda, e che deve perciò derivare dalla stessa fonte (che fu quasi certamente Epicuro), si deve osservare non esser neppure necessario vedere in essi, in realtà, i discepoli di Aristotele, perchè per Epicuro i Peripatetici erano i seguaci di Platone stesso, essendo per lui il Peripato la scuola di Platone, già nel periodo

---

[1]) SIMPL. *in phys.*, I, 4 (187 a 12), p. 151, 5 Diels; cfr. p. 453, 25 sgg.

[2]) Del resto che varî nell'Accademia e nella scuola di Aristotele, al tempo in cui egli scrisse il libro XII della *Metafisica*, ancora credessero alla teoria delle idee-numeri, appare dalla confutazione ivi fatta di quella dottrina, e particolarmente dalla chiusa di essa, *ibid.*, c. 9, p. 1086 a 17 sgg. Pur Eudosso seguì in parte la dottrina delle idee, a cui propose qualche modificazione sostanziale; il passo di Alessandro è interessante perchè mostra come altri la pensassero come lui, onde appare il favore dei contemporanei verso quella dottrina: v. ALEX. *in Ar. Metaf.*, p. 72, 13 (= fr. 189 Rose) Εὔδοξος ἡγεῖτο καὶ ἄλλοι τινὲς μίξει τῶν ἰδεῶν τὰ ἄλλα. Nota che, come osserva giustamente il KARPP, (*Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, 1933, p. 33 sgg.) Alessandro di Afrodisia, il commentatore di Aristotele, non considera Eudosso, quando ci riferisce sulla sua dottrina, « come un conscio avversario delle idee »; egli è per lui piuttosto « un eretico seguace della dottrina delle idee » (le parole fra virgolette sono del Karpp). E del resto anche Aristotele vedeva in lui un platonico che, come Platone stesso in più dialoghi, si poneva il problema delle difficoltà che poteva suscitare la dottrina delle idee e cercava di scioglierle.

Vedremo nel VI capitolo come appunto perciò egli sia stato tra i platonici che Epicuro combatte nell'opera che Colote e Diogene di Enoanda ebbero a modello.

Digitized by Google

in cui vi entrò Aristotele, come appare chiaramente dal fr. 171 di Epicuro [1]), ove si parla dell'entrata di Aristotele nel *Peripato* di Platone. Ed appunto questa frase, che ci fa pensare ad un periodo in cui Aristotele e la scuola Platonica erano considerati strettamente uniti, è una conferma che la fonte di Colote e di Diogene deve con grande probabilità essere appunto Epicuro, e probabilmente un' opera abbastanza antica di Epicuro [2]). È del resto assai interessante notare come allo stesso modo si esprima il comico Alesside, contemporaneo di Epicuro, in un frammento in cui egli pure mette in vista l'elemento scettico della dottrina di Platone [3]).

Ma per tornare alla testimonianza di Colote sopra Aristotele, si deve notare che la sua corrispondenza al vero è del resto confermata dal modo stesso della confutazione di Plutarco. Egli infatti mostra di stupirsi anzitutto della poca esattezza e della scarsa dottrina di Colote, e si domanda in qual parte disabitata del mondo abbia mai scritta la sua opera, sì che non gli siano venuti alla mano i libri di Aristotele *Del Cielo* e *Del-*

---

[1]) Ἀριστοτέλης.... ἀναπεπταμένου τοῦ Πλάτωνος περιπάτου, παραλαβὼν ἑαυτὸν προσεκάθισε τοῖς λόγοις κτέ. Per la credenza nella teoria delle idee-numeri, fra gli uditori di Aristotele, vedi del resto la nota precedente.

[2]) Ciò sarà dimostrato nel VI capitolo.

[3]) V. fr. 147 K., περιπατοῦσ' ὥσπερ Πλάτων Σοφὸν οὐδὲν εὕρηκα. Dove è molto importante notare pure che anche egli mette in rilievo la nota scettica della dottrina di Platone (cfr. del resto anche ANFIDE, fr. 6). Il KOCK al fr. di Alesside annota: « De Academicorum dubitatione inridet », per il solito preconcetto che in Platone non fosse elemento scettico; ma il testo non parla degli Accademici, bensì di Platone. Alesside del resto si riferisce certamente a PLAT., *Teeteto* 150 C, ὅπερ ἤδη πολλοί μοι.... ὡς ... οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσιν. come prova il commento del papiro di Berlino al *Teeteto* (Berliner Klassikertexte, II) col. 54 ἐκ τοιούτων λέξεων τινὲς οἴονται Ἀκαδημαϊκὸν τὸν Πλάτωνα, ὡς οὐδὲν δογματίζοντα. Ciò che riconferma la interpretazione scettica di Platone e la sua connessione con l'Accademia scettica di Arcesilao. Vedi del resto anche il fr. 1 K. di ALESSIDE.

Digitized by Google

l'Anima [1]), come pure l'opera di Teofrasto *Contro i fisici*, e quelle di Eraclide Pontico, di Dicearco, e di Stratone, dove erano confutate queste dottrine platoniche e aggiunge: « Quanto poi alla dottrina delle idee, Aristotele ovunque la combattè e oppose ad essa ogni sorta di obiezioni, negli scritti etici di scuola (ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν; v. *Et. Nic.*, I, 4) (nei metafisici [2])) (v. p. es., I, 9, 8; VII, 16, 7), nei fisici (v. *de gen. et corr.*, II, 9), e per mezzo dei dialoghi essoterici, onde sembrò ad alcuni (emanciparsi egli) [3]) da queste teorie piuttosto per passione di contesa che per schietto amore del vero e della filosofia, con l'intenzione di scalzare dai fondamenti la

---

[1]) V. infatti *De Caelo*, I, 9, 278 a 15; *De Anima* III, 5, 430 a 23.

[2]) La lacuna fu indicata e colmata dal Bernays con il confronto del passo parallelo di Proclo. ARIST., fr. 8 Rose; PROCLO, *Ap. I. Philopon. de aet. mundi*, II, 2, p. 31, 17 Rabe: καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος [cioè Aristotele] ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος, ὡς τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν, οὐ μόνον ἐν λογικοῖς [*Anal. Post.*, I, 22, 8] τερατίσματα τὰ εἴδη καλῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἠθικοῖς πρὸς τὸ αὐτοαγαθὸν διαμαχόμενος καὶ ἐν φυσικοῖς οὐκ ἀξιῶν τὰς γενέσεις εἰς τὰς ἰδέας ἀναφέρειν, ὡς ἐν τῷ περὶ γενέσεως λέγει καὶ φθορᾶς καὶ ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ πολλῷ πλέον ἅτε περὶ τῶν ἀρχῶν πραγματευόμενος καὶ μετατείνων μακρὰς κατηγορίας τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρώτοις, ἐν τοῖς μέσοις, ἐν τοῖς τελευταίοις τῆς πραγματείας ἐκείνης καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις, σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν, κἂν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν. Che Proclo e Plutarco debbano risalire alla stessa fonte già vide il BERNAYS, e per noi è utilissimo, anche per provare che Plutarco non combatte *suo Marte* Colote, ma attinge ad altri.

[3]) Non si era vista sin ora la giusta correzione di questo passo. I codici hanno: φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον † ἐκ τῶν δογμάτων τούτων, ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπερείπειν (corr. Reiske: codd. ὑπεριδεῖν) φιλοσοφίαν, che è senza senso. Il Rose (fr. 8 di Aristotele) stampò ἔχειν τῷ δόγματι τούτῳ, correggendo quattro parole, senza ottenere il senso voluto; infatti Aristotele abbandonò, secondo Plutarco, tale dottrina, onde l'ἔχειν non va. Nè meglio convengono le proposte del Reiske, ἔχεσθαι τῶν δογμ. τ., oppure anche ἐγκεῖσθαι τῷ δόγματι τούτῳ. A ragione il Duebner, seguito dal Bernardakis e da altri, fra cui il Jäger, vide che vi deve essere una lacuna dopo ἐκ, ma nessuno seppe colmarla. Il Bernardakis semplicemente dice, dopo avere accennato alle correzioni del Reiske: « aliud latet ». Non si vide essere la lacuna confermata dal passo affatto parallelo di Proclo, citato sopra (κινδυνεύει δ' Ἀριστοτέλης ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος), il quale ci in-

Digitized by Google

dottrina di Platone ». Ora è singolare che da tutti, sino alle ultime ricerche, in particolare del Jäger, si fosse preso appiglio da questo passo di Plutarco or ora tradotto, per concludere nei dialoghi essoterici di Aristotele la dottrina delle idee esser stata sempre combattuta e mai seguita; onde, o si consideravano, con il Bernays, puri elementi letterari gli accenni alla teoria delle idee che vi si trovassero, oppure, per tali accenni, quelle opere si dichiaravano addirittura spurie (come fece stranamente il Rose nel suo *Aristoteles Pseudepigraphus*), in base anche al solito astrattismo filologico, per cui così spesso si pecca (e sopratutto si peccò in passato) negli studi classici, onde si ammette solo autentico quel tipo astratto di uno scrittore o pensatore che ci siamo formato attraverso a certe opere fondamentali, inibendogli ogni deviazione o svolgimento, e dichiarando spurie le opere e false le testimonianze che a tale tipo preconcetto non si accordano [1]). Così, nel caso presente, si negò fede alla chiara testimonianza di Colote, contenuta nella pagina precedente dell'opera di Plutarco, da cui risultava che la dottrina delle idee negli scritti di Aristotele era veramente professata [2]). Ed è strano che

---

dica anche cosa sia caduto: è evidente infatti doversi leggere ἐκ⟨ποιεῖν ἑαυτὸν⟩ τῶν δογμάτων τούτων — suggestivo sarebbe veramente leggere ἐκ⟨ποιεῖσθαι⟩ ἐκ, che darebbe anche meglio la spiegazione della lacuna, per aplografia fra ἐκ e ἐκ: ma il medio di ἐκποιεῖν pare non si trovi nel significato di *liberarsi, emanciparsi* da qualche cosa, nè conosco esempio di ἐκποιεῶ con ἐκ nel senso qui voluto — vedi ἐκπ. ἐμαυτὸν τοῦ δικαστηρίου PHILOSTR. *V. A.* 8, 7 e in Plutarco stesso, ἐκποίητος κακίας (*Mor.*, 562 F). Del resto Plutarco usa poco dopo (p. 1121 F) ὑποποιεῖσθαι nel senso contrario di « *appropriarsi di soppiatto le dottrine di un altro* ». Ἐκποιεῖν ἑαυτόν è poi giusto contrasto di ἀκολουθεῖν della linea dopo e di ἐπηκολουθήκασιν di p. 1115 A.

[1]) Vedi su ciò il mio studio, *L'idillio VIII di Teocrito e la sua autenticità*, in « Atene e Roma », 1933, p. 221 sgg. e nell'apposito opuscolo presso l'editore Le Monnier.

[2]) Il BERNAYS (*Die Dialoge des Aristoteles*, p. 46) accusa appunto Colote, di una « per noi inconcepibile ignoranza », per que-

Digitized by Google

pure il Jäger, il quale più di ogni altro ha il merito di avere rivendicata al periodo giovanile dell'opera aristotelica la teoria delle idee, non si sia fondato, appunto, su questa testimonianza; onde la sua affermazione che Plutarco e Proclo per gli scritti essoterici si riferiscono solo al Περὶ φιλοσοφίας [1]), pur essendo acuta e fondamentalmente giusta, sembrava alquanto ardita; tanto più non avendo egli proceduto alla dimostrazione della tendenziosità delle argomentazioni di Plutarco contro Colote, quale noi abbiamo fatta e faremo ancora in seguito. È giusto dunque che alcuno prenda a rivendicare la fede che a Colote si deve, contro il discredito che lo accompagna, dovuto all'imperfetta conoscenza delle teorie di cui parla, come questa delle idee in Aristotele, e all'apparirci in non giusta luce l'opera sua, che conosciamo solo dalla confutazione di Plutarco. Mentre ora si vede che a torto a Colote non si è prestato fede, ciò che avrebbe fatto riconoscere il vero, intorno alla prima dottrina di Aristotele, impedendo così un errore storico durato tanto tempo [2]).

E in verità Plutarco è, come vedremo ancor meglio più oltre, in questa argomentazione, capzioso, come già nelle pagine che si riferiscono a Parmenide. D'altro lato è naturale che Colote non potesse affermare cosa *toto caelo* distante dal vero, tanto più quando era così recente l'opera di Aristotele; mentre Plutarco poteva, sia

---

sto presunto errore di avere egli attribuito ad Aristotele la *dottrina delle idee.*

[1]) V. JAEGER, *loc. cit.*, p. 35 sgg.

[2]) Si noti che ciò che mette in cattiva luce Colote è sopratutto quella specie di *paneraclitismo* che egli trova nei filosofi precedenti. Ma questo, che è, in qualche misura, un partito preso, deriva in realtà da Platone stesso (v. s., p. 12), che, come vedemmo, di quella veduta del *paneraclitismo* era stato il creatore, e riappare in Arcesilao che della scuola platonica fu a capo. E del resto, come vedremo, corrisponde allo stato degli spiriti di quell'età, avidi di certezza effettiva e salda e stanchi del succedersi delle varie forme di scetticismo filosofico; cfr. qui sotto, p. 57 sgg.

Digitized by Google

pure alquanto capziosamente fingere di smentire Colote, pur dicendo cosa fondamentalmente non falsa. Si badi infatti che egli non afferma per nulla non aver mai professate Aristotele tali dottrine, ciò che poteva fare, domandando a Colote *dove mai le aveva trovate nell' opera di Aristotele*; ma semplicemente elenca i luoghi ove Aristotele le aveva combattute; e questo evidentemente è ben altra cosa. E ciò apparirà ancora meglio, se si bada ad un altro passo della polemica di Plutarco con Colote, a torto non posto sinora per quanto io sappia, in confronto con questo ora citato. Quando infatti Plutarco (p. 1115 C) vuole confutare l'affermazione di Colote che « Platone dica affermar noi per mera congettura [1]) che i cavalli sono cavalli, come pure che gli uomini sono uomini » — dottrina che evidentemente non si trovava in questa forma in Platone, benchè fosse desunta, come Plutarco stesso deve ammettere [2]), dal mero carattere di opinabilità concesso da Platone alla realtà fenomenica — Plutarco si fa forte di questo non apparire tale affermazione, in quei termini precisi, in Platone, e così risponde a Colote: « dove mai trovò questa recondita dottrina nelle opere

[1]) Leggi, con il MADVIG, ματαίως εἶναι (λέγεσθαι).

[2]) V. sotto, ἀναγιγνώσκομεν τὸν ἄνθρωπον ἄνθρωπον.... ὑπ' αὐτοῦ (Platone) δοξαζόμενον, ἢ καὶ δοξαζόμενον ὀνομάζει τούτων ἕκαστον. A questo punto della dottrina platonica si riferisce anche il comico Cratino il giovane, v. fr. 10 Kock (II, p. 292) A. ἄνθρωπος εἶ δηλονότι..., B. κατὰ μὲν Πλάτωνʼ οὐκ οἶδ', ὑπονοῶ δ' ὥδ' ἔχειν. Come si vede, vi era una larga tradizione di questa polemica contro l'elemento scettico di Platone, e il passo di Plutarco dovrebbe essere citato a commento di quello di Cratino, come questo a commento del luogo di Plutarco. La polemica di Colote, del resto, si fonda su di un elemento tradizionale, che appariva già nelle obiezioni da Platone mosse ad Antistene: il quale avendo detto a Platone: « Un cavallo lo vedo, un uomo lo vedo; ma la cavallinità (ἱππότης) l'umanità (l'astratta idea dell'umanità, ἀνθρωπότης) non le vedo », si ebbe da Platone la risposta arguta: « Perchè l'occhio che vede il cavallo e l'uomo ce l'hai, l'occhio che vede la cavallinità e l'umanità, no » (v. SIMPL. *in Cat.*, 208, 30, 32: AMMON. *in Porph. isagogen* 22 B).

Digitized by Google

di Platone? ». Orbene, perchè egli non procede nel medesimo modo, nel confutare l'affermazione di Colote che la teoria delle idee e del flusso fenomenico si trovavano in Aristotele, e non gli domanda, dove mai le trovò, mentre invece tendenziosamente e astutamente si contenta di dichiarare, con grande energia, che in ogni serie di opere Aristotele le aveva combattute? La differenza fra le due confutazioni, non può essere più significativa. Plutarco non poteva procedere nello stesso modo, confutando l'affermazione di Colote rispetto ad Aristotele, perchè tali dottrine in Aristotele si trovavano, negli scritti essoterici, sebbene almeno in uno di quegli scritti, più tardivo, fossero, almeno in parte, combattute.

E in tal modo si conferma pienamente che l'affermazione di Colote si fondava sul vero, ciò che del resto vedremo ancor meglio in questo e nel capitolo seguente. Alle medesime conclusioni siamo giunti con l'esame della testimonianza di Diogene di Enoanda, onde entrambe queste testimonianze epicuree a vicenda si confermano (e dovrebbero aver parte in una nuova edizione dei frammenti e delle testimonianze delle opere perdute di Aristotele) [1]), sia che esse rappresentino in tutto una fonte unica, quella cioè di Colote, sia che Diogene stesso avesse conoscenza dei testi aristotelici che discute, opinione certo assai meno probabile. In realtà poi esse, con ogni verosimiglianza, risalivano entrambe alla polemica di Epicuro stesso contro Aristotele.

---

[1]) Mentre correggo le bozze di questo capitolo mi giunge il bel volume del Walzer (*Aristotelis dialogorum fragmenta in usum scholarum selegit*, R. WALZER), il quale, riferendosi a questo mio studio, già pubblicato in forma più sommaria in *Rivista di Filol.* 1933 p. 16 sgg.; 155 sgg., pone (p. 5 sg.) le due testimonianze di Colote e di Diogene di Enoanda fra quelle delle opere perdute di Aristotele.

Digitized by Google

Un altro quesito ora si propone. Ma non erano sofistici e capziosi Epicuro e Colote (e con Colote pure Diogene di Enoanda) nel combattere in Aristotele una dottrina che Aristotele più tardi rifiutò? A ciò si deve rispondere che l'Aristotele che pubblicamente si leggeva e che solo, o *quasi solo*, si potè conoscere, soprattutto fuori della scuola, particolarmente nel periodo fra la morte di Teofrasto e l'età di Silla — quando cioè furono ritrovati gli originali di quegli scritti esoterici di Aristotele, che soli sono giunti sino a noi e che ci espongono la sua dottrna staccataai ormai dal platonismo, — era l'Aristotele dei dialoghi e degli scritti essoterici, i soli da lui pubblicati [1]). E del resto, per lungo tempo, questi soli, *in massima*, furono letti, anche dopo che gli scritti di scuola si ritrovarono, onde lo stesso Cicerone (patrono di Tirannione, il quale ne aveva curata un'edizione) mena gran vanto di conoscere i *Topica* (Cic., *Top.*, I 3; II 66, 7; *De Orat.*, II 36, 152), e afferma: « *Aristoteles ab ipsis philosophis praeter admodum*

[1]) Per la storia delle opere di Aristotele dopo la morte di Teofrasto, vedi le ben note testimonianze di STRABONE, XIII, 608; PLUTARCO, *Silla* 26, 1; LUC. *adv. ind.* 4. Fu notato già giustamente che Strabone era in condizione di sapere bene le cose, perchè contemporaneo al periodo della scoperta, nativo del Ponto, imparentato con la famiglia regale del luogo e allievo di Tirannione che fu tra i primi a occuparsi filologicamente delle opere di Aristotele, quando i manoscritti furono portati a Roma; v. anche BERGK, *Gr. Litt.*, IV, 4 sg. Da qualcuno il racconto di Strabone fu considerato come un mito eziologico: ma delle due l'una; o esso corrisponde a verità storica, e in tal caso le cose andarono come egli narra; o (ciò che non pare probabile) è veramente un mito eziologico, e allora esso nacque per spiegare appunto il fatto che, in realtà, solamente o quasi solamente, le opere esoteriche si conoscevano in quel periodo, e perciò la conclusione rimane la stessa in tutti e due i casi. La notizia è del resto accettata anche dal WILAMOWITZ, il quale, pure nell'ultima sua opera, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1932, p. 282, scrive: « Schliesslich geriet sein wissenschaftlicher Nachlass in den Keller von Skepsis, seine Schule schlug bald andere Wege ein. *So lange war er im wesentlichen der Aristoteles der Dialoge* ». Cfr. anche JAEGER, *Aristoteles*, p. 117. Un buon esame della questione è in GROTE, *Aristotle*, 1, p. 55 sgg.

Digitized by Google

paucos ignoratur » (*Top.*, I 3). Che però neppure Cicerone li avesse letti, ma si contentasse di estratti, appare dal considerarli scritti in stile soave ed elegante. L'Aristotele dei libri a noi pervenuti, non bene editi ancora, nè commentati, pareva troppo difficile e inferiore al lucido scrittore e pensatore dei dialoghi, onde fu necessaria tutta la lunga opera di commentatori neoplatonici e la stessa rielaborazione filosofica neoplatonica e scolastica [1]), perchè si superasse questa difficoltà e diffidenza [2]). Prima d'allora, contro i *fiumi d'oro* d'eloquenza dei dialoghi, tanto ammirati da Cicerone, lo stile scabro, tutto scorci di pensiero in infaticato travaglio di ricerca, non riusciva a prevalere.

In quasi tutti i commentatori antichi è, infatti, un lamento concorde: troppo serrato e conciso è lo stile di Aristotele nelle opere di scuola, troppo denso e oscuro il pensiero. Anche quelle che non sono tra le più ardue, al dir di Cicerone, sgomentano con la loro difficoltà pure i filosofi. Per i dialoghi invece, per gli scritti essoterici, sono unanimi le lodi: una eloquenza tersa e piana, fluida, armoniosa; «diafana chiarezza, fiorente di grazia fra cui brilla la lieta gioia dell'arte» (Temistio, *or.* 26, p. 385, 28 D; Quint., X, 1, 83; Dionig. di Al., V, p. 430).

Passare da essi alle opere di scuola era immergersi nella foschia. E perchè brancolare nel buio, se vi era un altro Aristotele piano, agevole, limpido, di lucida

[1]) Con ragione il JAEGER chiama, sia pure paradossalmente, Andronico, che diffuse le opere esoteriche di Aristotele, il *vero padre della scolastica.*

[2]) V. anche GERCKE in PAULY-WISSOWA, s. v. *Aristoteles*, col. 1027, 24 « *Im Peripatos selbst* hörte bald auch die Bearbeitung des Nachlasses des Schulstifters auf, die inhaltlich schwierigen und formell unkünstlerischen Werke scheinen nicht einmal mehr gelesen worden zu sein: man hielt sich an die, von A. selbst herausgegebenen, vollendeten Werke, die anderen glaubte man bald für einen ganz engen Kreis bestimmt und *verzichtete im Peripatos selbst darauf in die Mysterien dieser esoterischen Geheimlehre einzudringen* ». E si noti che il Gercke scriveva prima delle ultime ricerche su Aristotele.

Digitized by Google

bellezza? Per lungo tempo non si esitò, anche quando le sue opere esoteriche furono ritrovate [1]).

Ma le età mutano, e con esse gli spiriti. Quello che per l'una è difetto per l'altra è pregio. E la lucida chiarezza, che nell'età precedente era il merito dell'Aristotele essoterico, nei secoli dell'impero dovette parere a parecchi volgare. Gli animi ormai sono appassionati del recondito e del misterioso. Legge dello stile è lo sforzo; più idee che parole, sentenze che nascondano una significazione ascosa [2]). I fascini delle dottrine ermetiche dell'Oriente han penetrato gli spiriti. L'oscurità non sgomenta più, affascina. Se le nuove religioni han misteri per iniziati, perchè non ne avrebbe la religione del vero, la filosofia? Anche il dio del pensiero filosofico non deve apparire a tutti, ma solo rivelarsi ai meritevoli tra le penombre della cella, nei penetrali del tempio. A somiglianza del Pitagorismo, che è in auge, ogni filosofia deve aver dogmi segreti, e sacre « orgie » della mente, a cui solo gli iniziati siano ammessi. Dove non sono, si suppongono. Clemente Alessandrino (*Strom.*, V, p. 575 Syl.) li scopre anche nella scuola di Epicuro: tanto più perciò in Aristotele. Luciano, nei suoi *Filosofi all'incanto* (c. 26), allorchè si vende Aristo-

[1]) Vedi ciò che dice anche lo JAEGER, *Aristoteles*, p. 338: « Losgelöst von ihrem Schöpfer und seinem Wort konnten die Lehrschriften (le opere di scuola di Aristotele) *nicht beständig wirken und haben nicht weitergewirkt. Selbst die peripatetische Schule hat nur solange in ihnen zu lesen vermocht, als die unmittelbaren Schüler des Aristoteles sie noch erklärten.* Cfr. p. 266; e qui sotto cap. III.

[2]) V. SENECA, *ep.* 114, 17 sgg., di quello che pareva il bello stile del suo tempo: « amputatas sententias et *obscuram brevitatem* » ib. 15: « praefractam et asperam (compositionem) probant, disturbant de industria, si quid placidius effluxit », cfr. *ep.* 59, 5: « *plus significas quam loqueris* ». SEN., *contr.*, IX, 1, 13 « *explicationes plus sensum quam verborum habentes* »: QUINTIL., VIII, 2, 19 sgg. brevitatem aemulati necessaria quoque orationi subtrahunt verba.... pervasitque iam multos ista persuasio, ut id iam demum eleganter atque exquisite dictum putent, *quod interpretandum sit.* Porf., *V. Pl.*, 14.

Digitized by Google

tele, fa dichiarare dal banditore, per crescergli di pregio, che chi lo compera troverà due Aristoteli in uno solo, quello per i profani e quello per iniziati.

Tale amore del recondito richiama a poco a poco sulle opere esoteriche di Aristotele l'attenzione dei secoli più tardi dell'età classica ormai declinante. Vinte le prime asprezze se ne comprende la profondità e la bellezza. Si capisce finalmente che qui è il suo pensiero più profondo e più maturo.

Ma per questo fu necessaria una lunga esperienza di secoli e che si facessero più vaghe d'infinito le menti e più abituate alle sottigliezze metafisiche.

Del resto, a far comprendere meglio le ragioni della disposizione degli spiriti a scorgere, per lungo tempo, nell'Aristotele essoterico il vero Aristotele, o il più degno di ammirazione o di critica, anche quando gli scritti di scuola erano ormai pubblicati, sarà opportuno fare alcune osservazioni, non meno necessarie che inconsuete. Si deve osservare infatti, anzitutto, che quelle opere sue platonizzanti e giovanili, e sole diffuse nel pubblico, Aristotele non le sconfessò mai, nè ripudiò; anzi ad esse, con compiacenza, spesso si riferisce negli scritti di scuola, e le richiama, e ne riassume o parafrasa e usufruisce quelle parti che gli sembrano migliori. Per qual ragione dunque gli avversari, e coloro che non appartenevano alla sua scuola, avrebbero dovuto pensare che quello non fosse l'Aristotele genuino? E appunto perchè quegli scritti continuavano ad aver grande favore presso il pubblico, anzi ad esser soli letti o ammirati, a preferenza di quelli di scuola, se pur qualcuno di questi si conoscesse, è naturale che ad essi piuttosto che a quegli altri, si appuntassero le critiche degli avversari. Bisogna infatti pensare che quegli scritti non si leggevano, come nell'età nostra, con interesse storico o filologico, ma con ardente passione di consensi o con fervore di

Digitized by Google

dissensi. E bisogna rendersi conto anche che il concetto della evoluzione di un'anima e del pensiero di un filosofo, era il meno famigliare ai Greci e, in generale, al mondo classico [1]).

Onde accadde, come vedremo (v. Cap. VIII), che l'epicureo a cui Cicerone affida la critica delle dottrine avversarie nel *De natura deorum*, appunti la sua censura contro dottrine contenute in una delle opere più famose tra quelle pubblicate da Aristotele, sebbene fossero teorie criticate da Aristotele nelle opere di scuola, mentre, per converso, si lascia sfuggire l'occasione di censurare dottrine fra quelle esposte da Aristotele negli scritti esoterici, che meglio si prestavano alla critica, perchè appunto Cicerone, o le fonti a cui Cicerone attinge, questi scritti non conobbero o non curarono. Così pure accadde che il suo contradittore, il quale non vuole censurare ma esaltare Aristotele, lodi quelle stesse dottrine dell'Aristotele essoterico, senza pensare per nulla che erano state da Aristotele stesso criticate. E questo fa perchè probabilmente egli non conosce quelle opere in cui Aristotele si ricredette; ma se pur le avesse conosciute non avrebbe forse fatto, con grande probabilità, altrimenti. Tra l'Aristotele esoterico e l'essoterico ognuno infatti si credeva libero di scegliere a suo piacere. E in verità quelle dottrine, pur neglette dal loro padre spirituale e creatore, appunto perchè affidate ad opere da lui non rifiutate e largamente diffuse, continuavano a operare e a germogliare negli spiriti, secondo loro natura e virtù e a generare amori ed odii. Per un animo mistico e

[1]) Vedi MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, passim. Si noti che è sopratutto il libro stampato con le sue date e le sue edizioni che diede chiaro il concetto di una successione di periodi nella vita e nell'opera di uno scrittore. Neppure Aristotele è per nulla esatto per questa parte nel distinguere dialoghi della giovinezza e dell'età matura di Platone, e critica ora quella ora quell'opera, come gli si presenta l'opportunità. Eppure son spesso dottrine che Platone aveva abbandonate.

Digitized by Google

platonizzante, anche quando la dottrina dell' Aristotele dell'età matura gli potesse essere nota, il vero Aristotele, l'Aristotele secondo il cuor suo, non era quello della *Metafisica* o del *De Anima*, ove la dottrina delle idee era combattuta e quella dell'immortalità personale dell'anima abbandonata, ma l' Aristotele dell' *Eudemo* e del *Protrettico*, ove quel platonismo antico era propugnato ed esposto con alta poesia: almeno finchè queste opere essoteriche si leggevano ancora e non erano o obliate o perdute [1]). È naturale dunque che per gli avversari di questi simpatizzanti verso il primo platonismo di Aristotele, richiamantisi a quelle opere sue giovanili, l'Aristotele da combattere fosse, già per questa sola ragione, l'Aristotele di quel periodo e di quelle opere, anche se avessero avuto sentore che poi egli avesse cambiato idea [2]).

E del resto avremo occasione di dimostrare (ved. Cap. III; VIII sgg.) che gli stessi discepoli della sua scuola fra l'uno e l'altro Aristotele sceglievano essi pure liberamente, senza scrupolo. E Teofrasto e Critolao non si periteranno di adottare dottrine da Aristotele esposte nel *De philosophia*, sebbene sieno tra quelle che Aristotele aveva poi abbandonate, e di difendere la stessa teoria aristotelica dell' eternità del mondo con quegli argomenti e da quei punti di vista che erano proprii delle opere essoteriche e non più delle esoteriche. Tanto era vivo ancora il fascino di quelle nella sua stessa scuola.

Non si deve neppur tralasciare un' altra considerazione, assai importante, sebbene non meno inconsueta. Tanto era stato lento e difficile, e non mai completo, l'emanciparsi di Aristotele dal suo antico platonismo,

[1]) Così PLOTINO si riattacca tacitamente all'*Eudemo* per la dottrina dell'immortalità dell'anima. V. PLOTIN. IV, 7, 7-8 e cfr. JAEGER, p. 43 sgg.; Cfr. BREHIER, n. ad loc.

[2]) Così fa appunto Epicuro nell'*Epistola* a *Meneceo*, come dimostreremo più oltre, v. cap. II.

Digitized by Google

che, in quasi tutte le opere, se ne scorgono ancora qua e là le tracce. E, da parte a parte di esse, come dimostrarono gli studi recenti, e specialmente quelli del Jäger, si scorgono discrepanze, appunto perchè quel paziente lavoro di revisione a cui furono, in varii periodi, assoggettate da Aristotele o dai suoi editori, non riuscì a dar loro perfetta unità, od anche perchè quelle parti furono composte in varii tempi, quando Aristotele era ancor più o meno platonico. E l'ultima revisione, che diede loro l'impronta più personale e predominante, e quel sapore e colore e carattere che noi sentiamo più veramente aristotelico e lontano dagli scritti essoterici, fu certo compiuta negli ultimi anni della sua vita; donde a chi gli fu contemporaneo e magari anche discepolo, e ne conobbe le dottrine dalla tradizione della scuola, per lungo tempo la filosofia di Aristotele nell'età matura dovette apparire più simile assai a quella che gli era nota dalle opere essoteriche di quanto sembri a noi che delle opere di scuola conosciamo solo l'ultima redazione. Se infatti a varî interpreti dell'età imperiale, quando le prime opere platonizzanti di Aristotele erano perdute o non si leggevano più, il primo libro della *Metafisica* appariva spurio (v. s., p. 65, n.), perchè Aristotele nelle obiezioni che ivi moveva alla teoria delle idee adoperava la prima persona del plurale, professandosi ancora un platonico; se i primi otto capitoli del libro IX paiono al Natorp spurî [1]), perchè gli sembra che ivi Aristotele non conceda realtà alcuna alle cose terrestri e soggette al divenire, e il Jäger li considera come parti di una redazione più antica, in cui si dichiarerebbe che [2]) « la realtà sensibile non è che pura instabilità, donde, se nulla esistesse al di fuori della forma im-

[1]) V. Natorp in Archiv f. Gesch. d. Philosophie, I, 178, e la discussione in Jaeger, p. 217 sgg.

[2]) V. Jaeger, p. 230.

Digitized by Google

manente alle cose sensibili, sarebbe necessariamente ogni cosa soggetta al *flusso eracliteo* »; è chiaro che la fama dell'insegnamento di Aristotele in quei periodi a cui risalgono quelle parti della sua opera doveva farlo considerare come ancor essenzialmente un platonico, anche nella dottrina della conoscenza, sopratutto dai suoi avversari sensisti, come gli epicurei.

Epicuro del resto venne ad Atene la prima volta nel 323, a diciotto anni, quando Aristotele era già in Calcide, ove poco tempo dopo morì. E fu questo soggiorno di Epicuro in Atene assai breve; chè poco appresso ritornò nell'Oriente greco e ivi rimase sino al 306, anno in cui venne definitivamente in Atene, per aprirvi la sua scuola. Aveva allora 36 anni, e aveva certo creato ormai il suo sistema e intraprese le sue lotte filosofiche, senza pur conoscere, con gran probabilità, di Aristotile se non gli scritti diffusi tra il pubblico. Scritti che, come dimostreremo, egli combattè diffusamente e che ebbero una grande importanza nella sua formazione spirituale. Dell'insegnamento di scuola non può dunque avere avuto se non notizia indiretta e necessariamente imprecisa. Tutte le ricerche che nei capitoli seguenti seguiranno daranno di ciò sicure conferme. Ma quello che, dopo tutto, deve averlo reso diffidente verso l'insegnamento e la dottrina di Aristotele deve essere la fama, del resto veritiera e corrispondente a quanto insegna Aristotele stesso nelle sue opere [1]), che egli usasse fare discutere nella scuola ogni questione in pro e contro, uso che contribuì, come sappiamo dalle testimonianze degli antichi, a porre il suo insegnamento in vista di scettico e a farlo considerare anche per questa ragione assai affine a quello dell' Accademia di Arcesilao e di Carneade [2]). Con grande probabilità a queste tendenze

[1]) V. *Top.*, I, 2; VIII, 14.
[2]) V. Cic., *Tusc. disp.* II, 3, 9; *De orat.*, III, 21, 80.

Digitized by Google

mirava Epicuro, quando affermava risolutamente che il saggio deve avere un insegnamento e un sistema dogmatico e non perdersi nelle discussioni delle aporie [1]).

Quanto a Colote, Plutarco, tacciandolo, come vedemmo, di incomprensibile ignoranza dell'opera aristotelica, cade *almeno* in un anacronismo, perchè confonde il periodo seguente alla scoperta e pubblicazione degli scritti esoterici di Aristotele, avvenuta nell' età di Silla, con quello immediatamente posteriore alla morte di Teofrasto, in cui erano, in massima, smarriti [2]). Colote infatti scrisse certamente dopo la morte di Teofrasto; ciò sappiamo con sicurezza, perchè Plutarco ci dice (p. 1120 B) aver Colote combattuto i suoi contemporanei senza nominarli, mentre Teofrasto, come vedemmo sopra, era da Colote nominato. Del resto Teofrasto morì nel 288-87, e perciò circa sedici anni prima di Epicuro, onde l'attività letteraria di Colote e l'ultima parte, e più importante, di quella di Epicuro in Atene, cadde nel periodo in cui gli scritti di scuola di Aristotele, o non si potevano più conoscere, o erano *difficilmente rintracciabili* [3]).

---

[1]) V. EPIC., fr. 562 δογματιεῖν τὸν σοφὸν καὶ μὴ ἀπορήσειν. Per il riferimento ad ARISTOTELE v. ARIST. fr. 27. οὐδὲ διαπορεῖν ἄχρηστον εἶναι; e si noti che Epicuro questo trovava appunto detto in una *delle opere pubblicate di Aristotele* di cui è questo frammento.

[2]) Si noti che Plutarco conosceva e accettava il racconto di Strabone e lo riferiva, nella vita di Silla, la quale par scritta prima dell'*Advers. Col.*, che sembra essere una delle ultime opere di Plutarco.

[3]) Sulla sorte delle opere esoteriche di Aristotele, nel periodo posteriore alla morte di Teofrasto, vedi anche BURNET: *Essays and Addresses*, London, 1929, p. 279, che giunge alla conclusione: « We cannot really doubt, then, that these works were *quite unknown from the time of Theophrastus till the first century B. C.* »; e dice che lo Zeller (il quale del resto non ben distingue fra opere esoteriche ed essoteriche) in realtà riuscì solo a provare averle conosciute Teofrasto ed Eudemo, ciò che non contradice alla notizia di Strabone sullo smarrimento di tali opere dopo la morte di Teofrasto. L'affermazione del Burnet è troppo recisa, ma

Digitized by Google

Si noti anche che Colote era ionico, di Lampsaco, e a Lampsaco dovette vivere, se nel testamento di Epicuro non è nominato insieme con gli altri fidi [1]); tanto meno dunque, essendo lungi da Atene, poteva avere notizia degli scritti esoterici di Aristotele. Per lui Aristotele doveva essere l'Aristotele dei dialoghi, cioè di quelle opere in cui era professato uno stretto platonismo, e tale del resto era per il pubblico colto della sua età. Quanto a Diogene di Enoanda, o si fonda solamente (come è quasi sicuro) su Colote, o non ha conoscenza, come vissuto in una cittaduzza dell'Asia, delle opere esoteriche che anche allora pochissimi conoscevano, e in generale solo i peripatetici, e che, solo più tardi vennero considerate come il vero e unico Aristotele, sopratutto con i commentatori neoplatonici di Aristotele, col conseguente capovolgimento di giudizio e con la condanna delle opere essoteriche [2]). Prima di allora, o non bene si distingue fra le due serie di opere, e manca perciò il concetto di una evoluzione del pensiero Aristote-

in fondo giusta. Naturalmente poi ciò non toglie che particolari dottrine dei libri esoterici di Aristotele possano avere influito su gli Stoici e su Epicuro, sia perchè comuni agli essoterici, sia perchè conosciute dalla tradizione, sia perchè passate nelle opere dei discepoli immediati. Queste considerazioni tolgono forza all'argomento dello Zeller, fondato sui rapporti delle dottrine stoiche o epicuree con alcune di quelle che leggiamo ora nei libri esoterici di Aristotele. È assai curioso poi che un epicureo, anzi veramente Epicuro stesso (a quanto ci risulta dai papiri ercolanesi, v. CRÖNERT, *Kolotes u. Menedemos*, p. 174) fece ricerca degli *Analitici* e dei libri fisici di Aristotele; ciò che proverebbe che non era facile trovarli; se poi riescisse ad averli, non sappiamo. Nel VI capitolo dimostrerò che questo testo di Epicuro è una sicura prova che quando Epicuro scrisse l'opera da cui Colote e Diogene di Enoanda derivarono la loro confutazione di Aristotele, non conosceva se non le opere da Aristotele pubblicate.

[1]) V. su ciò le giuste osservazioni del CRÖNERT, *Kolotes u. Menedemos*, p. 11, n. 42; vedi anche a p. 15 per il nome ionico di Colote.

[2]) V. JAEGER, *Aristoteles*, pag. 32; cfr. ELIAS in *Aristot. Categ.*, p. 246, 33, che riferisce l'opinione di Alessandro di Afrodisia che i libri essoterici esponessero dottrine false, e altrui, non di Aristotele.

Digitized by Google

lico [1]), o, se si distingue, si preferiscono e si considerano prevalenti dai più, e sopratutto da quelli che non appartengono alla sua scuola, i dialoghi, gli scritti essoterici, che soli erano scritti in quella forma piana e letterariamente elegante che a tutti li rendeva intelligibili.

Queste nuove testimonianze di Diogene e di Colote hanno dunque un notevolissimo valore, in quanto correggono un consueto errore di prospettiva storica in cui si cadde da tutti gli studiosi di Epicuro, i quali (come è provato dalla stessa ingiustizia verso Diogene di Enoanda e Colote), pensando ad Aristotele, in rapporto ad Epicuro, sempre pensarono all'Aristotele *nostro*, a quello delle opere esoteriche, sole per noi conservate, mentre è dubbio se le conoscesse Epicuro, o quali di esse conoscesse, se pure potè conoscerne frammentariamente certe dottrine, perchè escite fuori dalla scuola o riprese dagli altri aristotelici di cui rimanevano gli scritti, o perchè comuni ai libri essoterici. Ma certo, anche per Epicuro, il vero Aristotele, a cui la sua dottrina doveva opporsi, per conquistare anime attratte dal fascinò dei suoi scritti, e per confutarne dottrine diffuse fra le persone colte del suo tempo, era l'*Aristotele dei dialoghi e degli scritti essoterici*, e in particolar modo, come vedremo, del *Protrettico* che dell'aristotelismo era stato il proclama e il vangelo di verità. Opera che ebbe un mirabile potere sulle anime e sulla cultura dell'età classica; poichè questo libro, non certo di gran mole e di ristretto ambito dottrinale [2]), per due volte almeno [3]), con l' *Ortensio* di Cicerone, e, attraverso l' *Or-*

[1]) V. anche JAEGER, *Aristoteles*, p. 35; cfr. pure JAEGER, *Studien zur Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Ar.*, p. 147 sg.

[2]) V. il capitolo seguente.

[3]) Tre volte anzi, se si tiene conto dell'azione che ebbe su Boezio e sul *De consolatione philosophiae*, il manuale spirituale dell'età nuova, azione che però, assai probabilmente fu molto meno grande di quella che esso ebbe su Cicerone e su S. Agostino.

Digitized by Google

tensio, con la conversione e la iniziazione filosofica di S. Agostino, suscitò la filosofia di due grandi età, l'età Romana e l'età Cristiana.

E con questo errore di prospettiva, e con tale oblio di quello che per tanti secoli fu il *vero* Aristotele, si giudicò errata la testimonianza di quel valentuomo di Diogene di Enoanda, che riferiva pur cosa vera [1]) e uti-

---

[1]) Al più si deve fare biasimo a Colote, e perciò a Diogene di Enoanda, di non aver tenuto conto del περὶ φιλοσοφίας di Aristotele (vedi qui s. p. 30), che era, fra le opere da lui pubblicate, quella che già si staccava dalla dottrina delle idee di Platone. Senonchè quell'opera era ancora per altri elementi strettamente platonica, come avremo occasione di vedere più oltre. Per di più se anche rispetto alla dottrina della conoscenza le parti più antiche della *Metafisica*, come vedemmo (v. p. 39) dànno l'impressione di un Aristotele ancora platonico e non interamente libero da residui della dottrina delle idee, è chiaro che tale doveva ancora apparire nel *De philosophia*. D'altra parte quel dialogo non fece certo dimenticare l'*Eudemo* e il *Protrettico* che continuarono a essere le opere più lette e più ammirate di Aristotele e le più care agli spiriti mistici.

Evidentemente perciò giovava a Colote per scopo polemico colpire Aristotele in quella dottrina che Aristotele aveva in questi scritti con tanto ardore diffusa e che più contrastava con il sensismo e il dogmatismo psicologico epicureo. Del resto, come si è detto, gli antichi (*e tanto più in opere polemiche*) non usavano distinguere tra periodo e periodo dell'opera di un filosofo e non avevano chiaro il concetto della evoluzione di essa. Lo stesso Aristotele non fa a questi propositi distinzioni sottili, e anche nel discutere le dottrine di Platone è spesso capzioso egli pure. Vedi sopra p. 28, n. 2-3. Del resto quanto ai procedimenti che, per comodità polemica si concede lo stesso Aristotele, come di regola gli altri filosofi antichi, nella esposizione e discussione delle teorie degli altri filosofi e dello stesso suo maestro Platone, vedi il giudizio del ROBIN, che è pure così scrupoloso e moderato ed equo verso Aristotele (ROBIN, *La théorie Platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, 1908, p. 95 n.): « Conformement à un des procédés ordinaires de sa polémique, Ar. étend, pour les besoins de la critique, les assertions de ses adversaires et transforme volontiers une *induction personnelle en un témoignage positif* »; vedi del resto le osservazioni del Robin anche a p. 100-101; cfr. BURNET, *Greek Philosophy*, I^part. I, p. 312; CHRIST-SCHMID, *Griech. Lit.* I^6, p. 719. Altri, come il Natorp e lo Stein, sono ancor più severi e radicali. È assai interessante studiare a questo proposito la polemica di Aristotele contro le idee di Platone e dei Platonici, in *Metaf.*, I, 7, 888 b, 2-4; 992 b 7-9, per vedere come Aristotele, che pure seguì un tempo la dottrina delle idee, venga alla conclusione,

Digitized by Google

lissima a conoscere per la storia della cultura e della filosofia, *qualunque sia il valore teorico delle sue obiezioni; chè qui a noi importa tenere conto del loro valore storico e non di quello teoretico,* che può naturalmente essere variamente discusso.

Per precisare il problema della posizione storica delle opere pubblicate di Aristotele, rispetto alla dottrina scettica, e riconfermare ancora il punto di vista di Diogene e di Colote, gioverà mettere in luce un'altra testimonianza implicita in due passi, uno di Cicerone e uno di Plutarco, passi che non mi consta siano stati considerati a dovere, e che del resto solo ora possono apparire in tutta la loro significazione. Ecco, tradotto, il passo di Plutarco, *Adv. Col.* 1121 E: « Sembra che il nostro epicureo [1]) si sia stizzito non poco della gloria di

---

a cui Epicuro avrebbe applaudito, che la credenza alle idee *sopprime ogni possibilità dello studio della natura.* Ed in verità appunto Diogene di Enoanda dice proprio immediatamente prima di quella critica di Aristotele da cui abbiamo prese le mosse (fr. IV, col. 1, 7): « costoro, col dichiarare non potersi da noi conoscere le cose che cadono sotto i sensi, che altro dicono, se non non doversi da noi studiar la natura? Chi infatti prenderebbe a studiar ciò che mai non può trovare? ». Questa è evidentemente una critica di quel platonismo che riteneva mera *opinione,* δόξα, lo studio della natura: v. sopra p. 14. Per una certa acrimonia e poca giustizia di Aristotele nella critica delle idee di Platone, vedi anche ROBIN, *loc. cit.,* p. 586; confronta anche i testi antichi citati da me qui sopra, p. 28 e nei cap. III e VI.

[1]) Quasi certamente è da leggere τὸν ἐπικούρειον. invece di τὸν Ἐπίκουρον, vedi CRÖNERT, *Kol. u. Men.,* p. 13, n. 54, ARNIM in PAULY WISS., II, 1, 1166, JACOBY, *Apollod. Chron.,* p. 345, n. 3. Infatti Epicuro morì nel 270-1, e Arcesilao venne a capo dell'Accademia nel 268; non pare dunque che Epicuro si potesse riferire al periodo in cui Arcesilao era già famoso. Per di più dal testo di Plutarco si vede che le parole che vengono subito dopo φησίν) sono di Colote, e si riconnettono alla confutazione seguente. Perciò anche a Colote (donde τὸν ἐπικούρειον) si debbono riferire le parole precedenti di Plutarco. La cosa è molto importante storicamente, perchè sinora, con poco rispetto della cronologia, si credeva essere Arcesilao il filosofo scettico impugnato da Epicuro nelle κ. δ. XXIII-XXIV, e, attraverso Epicuro da Lucrezio in IV 469 sg. (v. Usener, p. 401, s. v. Ἀρκεσίλαος) e l'Usener considerava come parole di Epicuro quelle che, come vedemmo, sono

Digitized by Google

Arcesilao, il filosofo più in pregio a quei tempi. Afferma infatti Colote che Arcesilao, senza dire nulla di proprio e di originale, seppe acquistarsi credito e gloria presso gli indotti, come se egli veramente fosse uomo di molte lettere e di molta dottrina. Ma [ribatte Plutarco] Arcesilao tanto poco bramava fama alcuna di originalità, e di appropriarsi di soppiatto qualche dottrina degli antichi, che i sofisti del suo tempo [1]) lo accusavano di avere addossate a *Socrate*, a *Platone*, a *Parmenide* e ad *Eraclito* le dottrine della sospensione di ogni giudizio (περὶ ἐποχῆς) [2]) e *della impossibilità del conoscere* [3]), non perchè tale attribuzione a loro per nulla spettasse; *ma perchè voleva egli acquistare credito e conferma alle sue dottrine, attribuendole a uomini illustri* [4]). E a questo proposito rendiamo grazie a Colote e a *ogni altro di coloro* [5]) i quali affermano che la dottrina dell' Accademia Arcesilao l'*abbia desunta dagli antichi* (ἄνωθεν) ».

Si confronti ora il passo parallelo di Cic. *Acad.*, II, 5, 14: « Vos [6]), cum perturbare.... philosophiam bene iam

---

di Colote: v. *Epicurea* fr. 239. Orbene ora appare invece che la polemica di Epicuro contro gli scettici non si riferiva ad Arcesilao, ma a scettici più antichi: dunque *anche alle affermazioni scettiche* (combattute pure da Colote e da Diogene di Enoanda) che si *desumevano dalle opere di Platone e di Aristotele*. Certo non va dimenticato che Epicuro conobbe e combattè anche le dottrine di Pirrone.

[1]) Quali fossero questi sofisti credo apparisca, tenendo conto della testimonianza di NUMEN. ap. EUS, *pr. ev.* XIV, 65 Ἀρκεσίλαον φόβῳ τῶν Θεοδωρείων τε καὶ Βίωνος τοῦ σοφιστοῦ, ἐπεισιόντων τοῖς φιλοσοφοῦσι καὶ οὐδὲν ὀκνούντων ἀπὸ παντὸς ἐλέγχειν, αὐτὸν ἐξεύλαβηθέντα, ἵνα μὴ πράγματα ἔχῃ. μηδὲν μὲν δόγμα ὑπειπεῖν κτέ.

[2]) Donde si vede che non aveva torto Colote (v. s. p. 29) di congiungere la dottrina della ἐποχή di Arcesilao a quella di Platone.

[3]) Καὶ τῆς ἀκαταληψίας: cfr. Diogene di Enoanda (fr. tradotto sopra p. 4) μηδενὶ καταληπτήν: ἐκφεύγειν ἀντίληψιν!

[4]) Cfr. la testimonianza seguente di Cicerone.

[5]) Si noti « ogni altro (παντί) », onde appare che non era opinione del solo Colote!

[6]) È Lucullo che parla e che rimprovera agli scettici di coprirsi con l'autorità dei filosofi precedenti.

Digitized by Google

constitutam velitis, *Empedoclem, Anaxagoram, Democritum, Parmenidem, Xenophanem, Platonem etiam et Socratem profertis....* [15] nonne, cum iam philosophorum disciplinae gravissimae constitissent, tum exortus est, ut in optima re publica, Ti. Gracchus, qui otium perturbaret, sic Arcesilas, qui constitutam philosophiam everteret *et in eorum auctoritate delitesceret* [1]), *qui negavissent quidquam sciri, aut percipi posse?* quorum e numero *tollendus est et Plato, et Socrates*: alter, quia reliquit perfectissimam disciplinam, *Peripateticos et Academicos, nominibus differentes, re congruentes*; a quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt » [2]).

Le parole *quorum e numero tollendus* (dal numero cioè di coloro che *negaverunt quidquam sciri aut percipi posse*) *est et Plato et Socrates, Peripateticos et Academicos,* sono di Lucullo [3]), e provano (come del resto appare dal confronto col passo di Plutarco, il quale nomina Socrate, Platone e per il resto si salva con l'espressione assai vaga ἄνωθεν) che *Arcesilao poneva tra i filosofi in cui erano affermazioni scettiche,* non solo Platone e Socrate, ma anche i *Peripatetici,* cioè *Aristotele e i suoi seguaci.* Onde riceve nuova conferma la testimonianza di Colote e di Diogene di Enoanda, per ciò che dicono di Aristotele e dei Peripatetici. È chiaro infatti che Lucullo, parlando a coloro i quali nei filosofi precedenti indicavano i loro precursori nella scepsi, e dicendo loro che da questi *si dovevano togliere* i Peripatetici, dimostra di sapere che tra gli scettici i Peripatetici erano posti, altrimenti direbbe che « in tale numero sarebbe assurdo si mettessero i Peripatetici », e li distin-

[1]) Nota il passo parallelo in Plutarco, v. s. p. 46.

[2]) È questo il punto di vista di Antioco di Ascalona, v. Cic., *Acad.*, II, 4, 12; cfr. qui sotto p. 53 sgg.

[3]) E partono dal punto di vista di Antioco di Ascalona, che aveva combattuto lo scetticismo in seno dell'Accademia, riattaccandosi alla gnoseologia stoica; v, sotto p. 54.

Digitized by Google

guerebbe bene da Socrate e da Platone da molti annoverati tra gli scettici. Questo doveva apparire già per sè chiaro dalle stesse parole del testo; ma è chiarissimo ora che sappiamo, dalla testimonianza di Diogene di Enoanda e dalla stessa critica di Colote, che in verità in Aristotele e nei Peripatetici si criticavano gli elementi scettici. Volere negare ora la solidarietà di queste testimonianze, che fra loro si confermano, vorrebbe dire essere accecati da partito preso [1]). Orbene dagli studiosi, per quanto ho veduto, si parla dell' affermazione di Arcesilao di riconnettersi a Platone, ma non di quella di riconnettersi ad Aristotele e ai Peripatetici; e lo stesso Cicerone, più oltre (§ 74, cfr. Hirzel, *op. cit.*, III, p. 322) riprende l'affermazione dello scetticismo di Socrate e di Platone, non però quella dello scetticismo dei Peripatetici. Perchè? Sempre per il solito errore di prospettiva, perchè Arcesilao, che filosofava pochi anni dopo la morte di Teofrasto, aveva presenti *solamente o quasi solamente le opere di Aristotele giovanili e pubblicate effettivamente*, e che avevano avuto larghissima risonanza nel pubblico, opere improntate a uno stretto platonismo e tinte di cupo pessimismo, e probabilmente si richiamava a scritti giovanili analoghi di Teofrasto, come apparirebbe anche dall'affermazione di Colote: mentre più tardi, apparsa in nuova luce la dottrina di Aristotele, con la conoscenza delle opere esoteriche, parve (sopratutto a coloro che appartenevano alla sua scuola o da essa derivavano, o che avevan intenzione di combatter gli scettici) ben più difficile attribuire una tendenza scettica ad Aristotele e conseguentemente anche alla sua scuola. Ma che secondo Arcesilao

[1]) Vedi altresì la testimonianza di Cicerone stesso, cit. s., p. 5 *in cui la dottrina del flusso e lo scetticismo conseguente* è, come si vede dal contesto, attribuita anche ad Aristotele ed ai Peripatetici; cfr. anche qui sotto, p. 49.

Digitized by Google

la dottrina del flusso, in rapporto con la conoscenza, fosse venuta da Platone ai Peripatetici, risulta chiaramente dal passo di Cicerone (*Acad.*, I, 7, 31) da me citato sopra (v. p. 5), che dalla fonte di Cicerone è riferito a Platone (ivi nominato subito prima) e alla scuola Peripatetica ed Accademica, *considerate ivi come formanti una sola scuola con quella di Platone.* Perciò ormai noi dobbiamo ristabilire la giusta prospettiva storica e riabilitare le affermazioni di Colote e tanto meno considerarle calunniose, in quanto esse convenivano con quelle di Arcesilao, discepolo della scuola platonica, che poteva, in parte, tendenziosamente, esagerare il carattere scettico dei filosofi a cui pretendeva ricongiungersi, ma non intendeva certo per nulla fare loro torto. E con Arcesilao e Colote convenivano varî altri ancora, come appare dalla espressione (παντί) che usa Plutarco.

Quanto poi a Plutarco, il suo modo di argomentare contro Colote è ancora qui alquanto capzioso. Perchè Colote afferma: 1) Che Arcesilao non diceva nulla di nuovo; e, da quanto appare anche da Plutarco stesso, la sua affermazione non doveva essere ingiustificata, giacchè lo stesso Arcesilao citava le sue fonti e ad esse attribuiva ogni sua teoria. 2) Che i contemporanei considerarono Arcesilao uomo di molta dottrina, quantunque non dicesse nulla di nuovo, e neppure questo era ingiustificato, dato che questo Arcesilao stesso sostanzialmente ammetteva. 3) Che Arcesilao faceva derivare la sua dottrina dalla antica tradizione peripatetica e dai primi accademici, e questo pure, quantunque irriti Plutarco, risulta vero anche dalla testimonianza ciceroniana. Ma in realtà Plutarco o la sua fonte [1]) pare non

[1]) Che Plutarco riproduca una determinata fonte e che questa avesse per intento di difendere Aristotele, appare ora evidente, non solo dal confronto tra il passo di Proclo e quello di

Digitized by Google

vogliano ammettere che nei Peripatetici fossero elementi scettici. Questo in parte è giustificato dalla loro diversa prospettiva storica; ma, appunto per questa loro diversa prospettiva storica, essi non sanno riconoscere la parte di verità che vi è nelle affermazioni di Colote e di Arcesilao stesso, appartenente all'Accademia platonica e perciò per nulla disposto a diffamare Platone e Aristotele.

Resta a noi ristabilire, in entrambi i casi, la diversa prospettiva storica e comprendere la ragione e il torto delle due parti. Ciò che è di capitale importanza, come vedremo ancora nei capitoli seguenti, non solo per ricostruire la prima dottrina di Aristotele e scoprirne nuove testimonianze, ma anche per renderci conto del come si sia formata la dottrina di Epicuro nella polemica contro il primo Aristotele e la sua scuola e scoprire anche di ciò precise attestazioni.

Quanto a Colote (e a Diogene di Enoanda), oltre alla loro più che dimezzata conoscenza dell'intera opera di Aristotele, hanno certamente il difetto, imprescindibile del resto dalla loro posizione dottrinale, di non comprendere il meraviglioso lievito di avvenire che è nel platonismo e il valore inestinguibile di quella audace ascesa dialettica dal sensibile all'intelligibile; se pure il grande metafisico, come Icaro, si abbatte prima di avere raggiunta la sua ardua meta. Ma senza plato-

---

Plutarco, sopra la teoria delle idee combattuta da Aristotele, ma anche tra quello di Cicerone e quello di Plutarco su Arcesilao. In entrambi le somiglianze sono evidenti, e provano identità di fonte. Vedi del resto anche le prove da me addotte nei miei *Studi plutarchei* in Riv. di Filologia, 1916, p. 269 sgg. Sicuri argomenti a questo proposito esporremo più sotto. Si noti poi che Plutarco scrisse un'opera, perduta (n. 63 del Catalogo), «sopra l'essere una sola l'Accademia di Platone», opera che deve risalire alla stessa fonte. Dell'unità dell'Accademia si occupa pure il commento al *Teeteto* dei *Berliner Klassikertexte*, II (1905), col. 54, 58.

Digitized by Google

nismo è inspiegabile gran parte della filosofia delle età più fervide del pensiero umano. D'altra parte la scepsi platonica è scepsi costruttiva e creativa, e appunto per il valore dato alla verità assoluta pone l'esigenza di una più alta conoscenza che non sia quella empirica.

Quanto a Plutarco, egli non si sa render conto della posizione storica di Colote, e, pur comprendendo ed esaltando in Platone l'ansia di conquista dell'intelligibile, non riconosce che quei germi scettici che vi sono quasi connaturati, e che solo la indefettibile energia speculativa di Platone poteva superare, minavano continuamente la sua dottrina, nella stessa sua conservazione e propagazione entro i limiti della sua scuola, onde le sempre nuove affermazioni scettiche degli Accademici. Nè vede Plutarco che alla fede nel conoscere e nell'operare e al bisogno quasi religioso di una dogmatica dottrina di vita, di cui aveva necessità l'ellenismo, non provvidero veramente nè il platonismo, nè la stessa dottrina di Aristotele, troppo aristocratica e astratta [1]), sibbene la corta vista, ma ferma e ostinata, e la fede salda nella realtà fenomenica e nella conquista della felicità degli stoici e degli epicurei [2]).

Il compito dell'ellenismo è infatti compito di conquista di anime alla nuova cultura e alla vita greca, di indagine scientifica e di sempre nuovo progresso della tecnica. E poichè l'ellenismo non poteva conquistare

---

[1]) V. anche WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1932, II, 283: « der θεωρητικὸς βίος kann unmöglich den Menschen als das Höchste und Erstrebenswerteste hingestellt werden. Wir bewundern es als das schöne Geständnis des Forschers, der in der rastlosen, hingebendsten, aber auch fruchtbarsten Arbeit die εὐδαιμονία gefunden hat, aber die Klugheit, Menschenkenntnis und σωφροσύνη seiner Ethik kann kaum ein ποοτοέπειν, sicher kein προάγειν εἰς ἀρετήν bewirken, wie es doch die stoische Ethik getan hat, die alle die bezeichneten Vorzüge der aristotelischen nicht besitzt ».

[2]) Che ben più numerosi fossero gli epicurei dei peripatetici, doveva già constatare SESTO EMPIRICO (*ad. dogm.* I, 108).

Digitized by Google

anime con la religione, — chè anzi dalle religioni orientali, offrenti fedi meravigliose e sicurtà taumaturgiche, erano conquistati gli stessi Greci — dovette propagarsi con la cultura filosofica. E questa, a propagarsi, non voleva già altezze metafisiche concesse a pochi, ma interiore pace di fede. Pochi sistemi, grandi e pur semplici edifizi speculativi, quasi vaste cattedrali laiche, aperte agli uomini di ogni religione e di ogni razza [1]), le nuove scuole, l'Epicureismo lo Stoicismo e il Cinismo, per queste loro varie fedi resistono per secoli al mareggiare delle più varie correnti spirituali e adempiono alla loro missione di umanità. Quanto meno aprono la via a nuove indagini, tanto più salde si mantengono. Onde l' Epicureismo potè essere veramente una religione della felicità, fondata su saldi dogmi, senza eresie [2]): e il Cinismo, la più povera e la più pratica di queste scuole, più lontano potè penetrare nell'Oriente [3]).

D'altra parte la nuova scienza ellenistica, con i suoi singolari progressi, nella filologia, nella storia, nella meccanica, nell'astronomia, nella medicina, ha appreso agli uomini che la scienza segue vie, le quali, se pur lentamente, giungono a pratiche certezze di risultati. E la tecnica, con le sue sempre nuove conquiste nell'età ellenistica, ne era una mirabile conferma. Non senza ragione perciò la gnoseologia epicurea si accorda per più punti con la dottrina di medici empirici [4]). Cosic-

---

[1]) V. infatti il cosmopolitismo della predicazione del nostro DIOGENE DI ENOANDA, v. s. p. 2 sgg.

[2]) V. NUMEN., ap. EUS. *praep. ev.*, XIV, 5, 3 (Thedinga, p. 29). Arcesilao cercava di consolarsi di questa stabilità dell'insegnamento epicureo, che faceva conquiste nelle altre scuole e non perdeva discepoli, dicendo che gli uomini possono divenire eunuchi, ma non gli eunuchi uomini.

[3]) V. su ciò il mio *Epigramma greco*, p. 113 sg.

[4]) V. PHILIPPSON, *De Philodemi libro qui est.* π. σημειων και σημειώσεων. Berlin, 1881, p. 62 sg.; cfr. NATORP, *Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnissproblems im Alterthum*, p. 146 sg.

Digitized by Google

chè, se le argomentazioni epicuree o stoiche contro il platonismo sembrano a volte grette e troppo obliose del rispetto per il più grande metafisico dell'umanità [1]) che Aristotele chiamava « un prodigio della natura » (Diog. L., V, 19), le immediate ragioni storiche son però con questi filosofi *minorum gentium*, con questi epigoni, piuttosto che con quei grandi platonici antichi, i quali ad Arcesilao, quando entrò nel peripato platonico, sembravano esseri divini (θεοί τινες) o superstiti dell'antica età dell'oro (ἢ λείψανα τοῦ χρυσοῦ γένους) [2])

E in verità, quando l'accademico Antioco di Ascalona, nell'età di Cicerone, vuole porre un argine allo scetticismo che invade l'antica scuola di Platone, che fa egli? Riprende forse con passione nuova quel « bel pericolo metafisico » [3]) che era il fascino dei più vividi dialoghi di Platone giovane, onde la sua dialettica appariva come un meraviglioso viaggio di scoperta nei mari dell'essere, da Platone annunziata con la sua serenità ardimentosa: « dove il navigare ci condurrà, come i naviganti il vento, colà conviene che giungiamo? » [4]).

---

[1]) E veramente Colote si adira nel suo scritto contro l'*Eutidemo* di Platone (p. 10, 3 sgg,; CRÖNERT, p. 170) che alle critiche mosse da lui al *Liside* non altro avessero riposto gli avversari, se non che erano irrispettose verso uomo di tale altezza.

[2]) V. Antigono di Caristo presso D. LAERT, IV, 22; cfr. *Index Acad.*, p. 55, 5 sg. Mekler. Nota che Epicuro stesso chiamava Platone « l'aureo » (χρυσοῦς), certo alludendo a questa ammirazione. I passi di Diogene e dell'*Index Acad.*, da me citati, confermano perciò pienamente la mia interpretazione (v. il mio *Epicuro*, p. 200, n. 3) che l'epiteto χρυσοῦς dato a Platone fosse da spiegarsi nel senso di uomo dell'età dell'oro. Vedi del resto lo stesso PLATONE, *Ep.* VII, 324, D. E, per quel che dice della costituzione politica dell'età precedente ai trenta tiranni, che era stata una specie d'età dell'oro. Nota che non si è osservato del resto che anche Speusippo è chiamato ὁ χρυσοῦς Σπεύσιππος in un eco polemica conservataci da Siriano in *Met.*, p. 184, 22 Kroll, (= fr. 35 c. di Speusippo, ed. Lang), donde si vede che tale denominazione era tradizionale.

[3]) V. *Phaed.*, 114 D καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος.

[4]) V. *Rep.*, III, 394 D: *Leg.* II, 667 A; cfr. su ciò il mio articolo in *Atene e Roma*, 1910, p. 218 sg.

Digitized by Google

O dalla contemplazione dell' idea passa egli, come Platone, alla *creazione* nella materia plastica dell'anima e della vita umana, onde l'Eros del *Convito*, per Platone, era il mediatore fra l'idea del bello e l'anima; e la *Repubblica* realizzava quella mirabile città di perfezione, che fosse come un'erma colossale della Giustizia, ove sicuramente ormai si scorgessero quei lineamenti della divina idea del giusto, che nei singoli atti umani appena qua e là tralucono? O forse riprese quel suo poetico miteggiare [1]), che offre riposo al pensiero, senza arrestarne lo slancio, ma preparandolo a nuovi voli? O l'ultima dottrina delle idee-numeri, onde la filosofia di Platone si chiuse, nell'estremo periodo, in una specie di mistica matematica, e il conoscere parve, a lui vecchio ormai, un rapimento a misteri arcani e non rivelabili per mero insegnamento? Nulla di tutto ciò. La metafisica platonica non riescirà a rigermogliare se non con i neoplatonici, e sopratutto con Plotino, allorchè alla fede nel reale concreto e nella felicità della vita terrena, così salda ancora nell'età ellenistica, subentrerà lo spasimo dell'infinito, l'estasi, la passione mistica, che arricchiranno l'anima di esperienze nuove, ma sempre più la allontaneranno dallo spirito antico dell'età classica. Antioco, per fronteggiare il dubbio scettico che d'ogni parte minaccia, non altro potrà se non chiedere aiuto a quello stesso sensismo che della metafisica platonica era stato irriverente dileggiatore, e innestare sul tronco malato dell'Accademia il vivo germoglio della gnoseologia della Stoa. Con Colote ed Epicuro egli dovrà affermare che solo il dogmatismo rende possibile la vita, perchè vivere è agire, e azione non vi può essere

[1]) Anche i miti platonici erano ormai fuori di moda, vedi infatti la polemica di Colote nel commento di Proclo alla *Repubblica* di Platone, II, 105; 109; 111; 113; 116; 121 Kroll., cfr. Macrob., *Somn. Scip.*, I, 2, 3,

Digitized by Google

senza deliberazione e scelta, fondate entrambe sul giudizio: onde lo scetticismo, così seducente nell'ambito speculativo, con la sua sospensione del giudizio (ἐποχή), non può non scalzare alle basi la vita pratica [1]). E non ostante non risparmi qualche frecciata all' epicureismo [2]), dovrà riprendere la difesa dei sensi, con fede non essenzialmente diversa da quella che faceva proclamare ad Epicuro, che se una sola sensazione si fosse mai mostrata menzognera, ogni nostro conoscere sarebbe impossibile [3]), o con quell' orgogliosa dogmatica sicurezza che faceva dire agli stoici essere il saggio indegno del suo nome, se mai desse il suo assenso al falso: donde egli non può avere, e non ha, se non certezze [4]).

Ma, divenuta, così, vassalla della Stoa, l'Accademia, la scuola di Platone, non ha più ragione di esistere. L'empirismo e la teoria stoica della ragione comprensiva, che Antioco adottava, non si conciliano con la dottrina platonica. Cicerone stesso, che è così largo in concessioni all'ecclettismo, lo mette in rilievo (*Acad.*, II, 46, 142 sg.). Il trattato di alleanza fra Antioco e la Stoa è la fine dell'Accademia. Soppresso il dubbio sulla validità dell'umano conoscere, l'unico residuo di quel lievito metafisico che era stata la ragione di esistere del platonismo, di *essenzialmente* platonico si disse non esservi più nulla nella dottrina di Antioco. S'egli è *germanissimus Stoicus* [5]), la sua apostasia da Platone è evi-

---

[1]) V. Cic. *Acad.*, II, 7, 22 sg.

[2]) V. Cic. *Acad.*, II, 7, 19; 25, 79, ove è indicato anche in che consistesse il divario fra le due scuole. La ragione, del resto, stava piuttosto dalla parte di Epicuro, chè, come dato di fatto, in sè, la sensazione del malato non è meno degna di fede di quella del sano.

[3]) Epic., fr. 251.

[4]) V. Sest. Emp., *Math.*, VII, 153 sg.; Cic., *Acad.*, II, 24; 77; 20, 66; 21, 67; cfr. *De fin.*, 26, 76.

[5]) V. Cic. *Acad.* II 43, 132; cfr. 46, 143; 45, 137.

Digitized by Google

dente [1]). Ed in verità con lui l'Accademia platonica ha chiuso il suo ciclo speculativo: l'ideale suo antico non ha più chi combatta per lui, l'esercito è congedato (Cic., *Acad.*, II, 4, 11); e a Cicerone l'Accademia parrà non aver più partigiani fra i Greci (*Nat. d.*, I, 5, 11). I tardi adepti di questa crepuscolare estrema Accademia, che solo più brilla di luce riflessa (Mondscheinakademie, la chiamerà argutamente il Diels), saranno ormai degli eruditi piuttosto che dei filosofi: *quae philosophia fuit, philologia facta est*, dirà Seneca. Nè il platonismo rinascerà se non con lo slancio metafisico della scuola di Alessandria. Cosicchè S. Agostino, che, con anima nuova, nell'esperienza religiosa cristiana, rivivrà il travaglio d'infinito del platonismo antico, osserverà che Antioco, accogliendo nella cittadella dell'Accademia, ormai senza difensori e assalita d'ogni parte, lo Stoicismo, aveva introdotto il nemico come alleato nei sacri penetrali di Platone, e ne aveva violata l'avita eredità [2]). L'empirismo stoico e epicureo aveva così, a modo suo, vinto.

Con questa esperienza di secoli, e da queste prospettive storiche converrà d'ora innanzi considerare l'epicureismo e la sua lotta contro le opere del primo Aristotele, le sole da lui pubblicate, che Epicuro, come vedremo, dovrà ampiamente combattere, E da questo fervore di vita e di lotta di nuova luce si illuminerà quella che si può dire la formazione spirituale di Epicuro, onde la conoscenza delle sue opere e dottrine e della stessa sua vita dovrà apparire rinnovata. Il motto « Die Weltgeschichte ist das Weltgericht », massimamente può dirsi del pensiero filosofico; chè esso non può espri-

[1]) V. anche Brochard., *op. cit.*, p. 220: « S'il invoque la grande autorité de Platon et d'Aristote, c'est presque toujours à contresens, il altère et affaiblit leur doctrine, pour la mettre d'accord avec celle des Stoïciens, et cet accord est lui-même de pure apparence ».

[2]) August., *Contra acad.* III, 18, 41.

Digitized by Google

mersi senza entrare in conflitto con le concezioni speculative precedenti.

Si comprende dunque ora, come tanto Epicuro quanto Colote e Diogene di Enoanda (che da lui prendono la confutazione del primo Aristotele e dei filosofi ad Epicuro precedenti o contemporanei), fossero tanto più portati dalla posizione teoretica della loro filosofia a considerarli come essenzialmente scettici nella dottrina della conoscenza, e a combatterli senza dar loro quartiere, in quanto, in realtà, solo gli Epicurei e gli Stoici erano rigidamente dogmatici nella loro gnoseologia; ed appunto perciò Colote, non solo non fa alcuna confutazione degli Stoici [1]), ma anzi li considera in certo qual modo come suoi alleati nella lotta che egli imprende contro lo scetticismo conoscitivo [2]). E si può dire veramente che abbia, a suo modo e nella sua stessa angustia e intransigenza, un carattere di singolare coraggio la lotta intrapresa da quel giovane Epicuro, che — educato in un'età in cui le aporie scettiche, movendo dal grande maestro e creatore dell'atomismo, Democrito, avevano pervasa tutta la filosofia dei democritei [3]),

---

[1]) Si noti infatti, ciò che troppo spesso si dimentica, o piuttosto si ignora, che durante la vita di Epicuro non sorse contesa fra gli Epicurei e gli Stoici, (vedi EPIC., fr. 156 e confr. USEN., p. LXXII, n. I); e che nè Epicuro nè gli Epicurei della sua generazione non scrissero contro gli Stoici alcuna opera, mentre varie e asprissime ne scrissero contro Platone Aritotele e i loro discepoli. Anzi dimostreremo più oltre (vedi anche n. seguente) che li considerarono in certo modo come loro alleati, e che Epicuro si servì degli argomenti di Zenone per combattere la dottrina del *De philosophia* di Aristotele sulla eternità del mondo.

[2]) Ciò risulta infatti dalle stesse parole di PLUTARCO in *Adv. Col.* 1122 A, a cui non si è prestato sin ora la dovuta attenzione.

[3]) Per Democrito vedi sopra p. 19 sgg.; per i Democritei vedi DIELS, *Frag. d. Vors.*, 56, A 2 (Nessa); 57 A 25 (Metrodoro); 59 A 15 sgg. Anassarco); 62 A 4; (Nausifane, il maestro di Epicuro), e nota che varie di queste testimonianze sono appunto tratte dalla polemica epicurea, e, come dimostreremo nel VI capitolo, da quell'opera di Epicuro in cui era combattuto il primo Aristotele, per la sua posizione verso la dottrina della conoscenza, opera

Digitized by Google

ed erano state inasprite dal pirronismo [1]), trovando echi profondi nei Cirenaici, nei Megarici [2]), e si levavano minacciose, come vedemmo nella stessa scuola di Platone — ha il coraggio di muovere per primo, già nel principio della sua scuola (quando la Stoa non è ancora fondata) in lotta si può dire contro tutti, per proclamare la sua fiducia che la mente umana possa raggiungere la piena verità ed in essa trovare una sicura e indubitabile norma di vita.

Per questo suo coraggio potremo perdonargli alquanto della sua virulenza e intransigenza contro i suoi grandi avversari.

*
* *

Prima tuttavia di chiudere questo primo capitolo, mi par giusto riabilitare un altro valentuomo a cui, per la medesima errata prospettiva storica, è stata inflitta una ingiustificata onta secolare di ignoranza e mala fede. Voglio parlare dell'ateniese isocrateo Cefisodoro, il quale, dopo la morte del suo maestro Isocrate, prese a difen-

---

che Colote e Diogene di Enoanda hanno presente. La posizione più radicale era quella di Metrodoro di Chio, il più illustre dei Democritei, il quale affermava (fr. 1) *che nessuno di noi sa, se noi sappiamo qualcosa o no.* E non molto meno radicale era Nausifane, il maestro di Epicuro, il quale diceva, come ci riferisce SENECA (*Ep.* 88, 43): «*ex his quae videntur esse nihil magis esse quam non esse*».

[1]) Si noti che Epicuro tanto più doveva essere reciso nella polemica contro il pirronismo scettico, in qualunque sistema lo vedesse affiorare, in quanto che egli stesso ne aveva sentito il fascino, essendo stato, nella prima giovinezza, un ammiratore di Pirrone (v. DIOG. L., IX, 64), che poi combattè aspramente (frammento 238).

[2]) Tutte queste scuole sono combattute da Colote (come sappiamo da Plutarco) in quell'opera che derivava da Epicuro; e vedremo nel capitolo VI essere da Epicuro combattute appunto insieme al primo Aristotele e ai Platonici.

Digitized by Google

derlo contro gli attacchi mossigli da Aristotele [1]) probabilmente nel suo dialogo « Grillo o della Retorica » [2]), con un'opera in quattro libri [3]). Di quest'opera gli scrittori antichi che ne riferiscono, eccetto uno, parlano con ammirazione e rispetto. Dionigi di Alicarnasso (*De Isocr.* 18) la dice assai mirabile (πάνυ θαυμαστήν), e afferma che non moveva da invidia o da spirito litigioso, ma da amore del vero. Egli infatti, secondo Ateneo, non era sceso ad acerbe accuse sulla vita privata di Aristotele [4]), come avevano fatto altri, fra cui Epicuro; ma ne aveva piuttosto criticate le dottrine.

Di fronte a queste favorevoli testimonianze, ne abbiamo una sola, assai più tardiva e di strana incoerenza, e che pure, per la stessa ragione che fece condannar la testimonianza di Diogene di Enoanda, bastò ad offuscare la fama di Cefisodoro. Ci dice infatti il neoplatonico Numenio, presso Eusebio *praep. ev.* XIV, 6, p. 732 b: « Cefisodoro, vedendo assalito da Aristotele il suo maestro Isocrate, ed essendo egli di Aristotele ignorante ed inesperto (ἀμαθὴς καὶ ἄπειρος), mentre d'altra parte, dal vedere che le dottrine di Platone erano famose, credette che Aristotele secondo le dottrine di Platone filosofasse (ὑπὸ δὲ τοῦ καθορᾶν ἔνδοξα τὰ Πλάτωνος ὑπάρχοντα οἰηθεὶς κατὰ Πλάτωνα τὸν Ἀριστοτέλην φιλοσοφεῖν!!), prese a polemizzare con Aristotele, e colpiva invece Platone, e cominciava la sua polemica dalla *teoria delle idee*, passando in ultimo ad altre dottrine che

---

[1]) Vedi su questa inimicizia ancora gli echi negli scritti epicurei, in PHILODEM. *Voll. Rhet.* (Sudhaus), i luoghi indicati nell'indice, p. 334 a l. 3 sg.; cfr. QUINT., III, 1, 13, e qui sotto cap. II e VI.

[2]) V. BLASS, *Att. Beredsamkeit*², II, p. 451 sg.

[3]) DIONYS., *Ad Pomp. de Plat.*, I, 16; cfr. anche le ὑποθέσεις di Isocrate. ATHEN., II, 60, D.

[4]) V. ATHEN, VIII, 354 C.

Digitized by Google

neppur esse conosceva (ἃ οὐδ' αὐτὰ [Bernays, invece di αὐτός] ἤδει), fondandosi su mere congetture ».

Più bislacca testimonianza, e già, per motivi interni, degna di essere rifiutata, non vi potrebbe essere. Che vuol dire infatti l'affermazione di Numenio, che Cefisodoro « dal vedere che le dottrine di Platone erano famose, credette che Aristotele le seguisse?! ». E perchè Cefisodoro, scrivendo nella stessa città, in cui Aristotele aveva insegnato e dove forse anche allora insegnava [1]), contro questo suo contemporaneo, che aveva già certamente scritte opere proprie, contro cui egli polemizzava [2]), lo avrebbe assalito, combattendo dottrine non sue? E con qual profitto? E si badi, trattavasi, non di un passo singolo di uno scritto, ma di un'opera in *quattro* libri, che Cefisodoro avrebbe scritta, senza conoscere le teorie di colui che assaliva, nè le opere sue. E solo Numenio, così lontano nel tempo da Cefisodoro, con questo suo peregrino ragionare, avrebbe veduto il vero, mentre Dionigi di Alicarnasso, ben più vicino al discepolo di Isocrate e ottimamente informato di quella letteratura, e Ateneo, che più volte a quest'opera si riferisce, non ne avrebbero compreso nulla.

Per di più, chi è questo Numenio? Un neopitagorico della fine del II sec. dopo Cristo, che, con la mancanza di senso storico propria di questi neoplatonici, chiamava Platone un « Mosè attico », e faceva ogni sforzo per distaccarlo dall'Accademia [3]) e per congiungerlo a Pita-

---

[1]) Che la polemica di Cefisodoro sia posteriore anche al primo tempo in cui Aristotele aprì scuola in Atene, mostrerò con nuove indagini nel capitolo seguente.

[2]) Che Aristotele avesse già pubblicate opere, quando scrisse Cefisodoro, dovette ammettere anche il Bergk, *Gr. Liter.*, IV, p. 365, vedi anche qui sotto p. 61: vedremo nel capitolo seguente che la polemica è posteriore alla pubblicazione del *Protrettico*, vedi anche cp. VI.

[3]) Egli scrisse infatti un'opera sulla separazione dell'Accademia da Platone.

Digitized by Google

gora. E, affermando egli che Cefisodoro non conosceva l'opera di Aristotele, dice certo cosa non vera, perchè il biasimo, da Cefisodoro volto ad Aristotele, di dar troppo valore ai proverbi [1]) prova invece che egli conosceva il π. φιλοσοφίας di Aristotele, in cui (fr. 13 Rose) questi affermava essere i proverbi i resti di antica sapienza, salvati dal naufragio della filosofia nelle grandi distruzioni delle razze umane [2]).

Eppure, non ostante tutte queste balordaggini, tanta era la difficoltà a persuadersi che Aristotele potesse avere professata la teoria delle idee, che il Bernays (*op. cit.*, pag. 46; 157) accusa Cefisodoro, come Colote, di « *una ignoranza per noi inconcepibile* », e il Blass, a cui fa eco il Gerth [3]), per questo « *grossolano errore* », lo mette assai al disotto del maestro suo Isocrate, il quale, se non aveva simpatia per la dialettica, aveva però buona conoscenza di quelle dottrine; e lo Stahr lo bolla di « *appassionata e cieca partigianeria* ». E pure, il povero Cefisodoro, su cui grava così ingiusta accusa, quasi bimillenaria, diceva cosa vera, non meno di quel valentuomo di Diogene di Enoanda, di cui solo ora abbiamo rivendicata la buona fede.

---

[1]) V. Ateneo, II, 60 DE. Nota che tale biasimo non mosse ad Aristotele solo Cefisodoro, ma anche Antifane (v. fr. 188 Kock).

[2]) Vedi su questa dottrina di Aristotele quello che diremo nel capitolo X. Non si è osservato che in questa sua critica contro Aristotele rispetto ai proverbi, Cefisodoro non muoveva già ad Aristotele (come potrebbe parere a tutta prima) una obiezione futile e gretta. Perchè, come dimostreremo, nel cap. X, Aristotele si fondava sui proverbi, non solo per confermare le parziali perdite della civiltà e della dottrina per causa dei ricorrenti cataclismi cosmici, ma anche per ricostruire lo stesso corso dell'evoluzione dell'umanità nei tempi più antichi. Piuttosto si può rimproverarlo di non aver tenuto conto della critica che in quell'opera Aristotele faceva della dottrina delle idee, ma è lo stesso caso di Colote, e del resto agli avversari appariva, non del tutto a torto, che di quel platonismo Aristotele non si fosse liberato neppure nel *De philosophia*; v. cap. VI.

[3]) Blass, *op. cit.*, p. 453; Gerth in Pauly-Wissowa, XI, 1, col. 228, 2 sg.

Digitized by Google

Del resto Numenio, per amore di Platone, anche altrove travedeva il vero. Si deve notare infatti che pure verso lo stoico Zenone si comportò nella stessa maniera, osservando [1]) « che anche Zenone cadeva nello stesso errore di Cefisodoro (Κηφισοδώρου οὐκ ἄμεινον) e, conoscendo forse le opere e le dottrine di Arcesilao, ma ignorando quelle di Platone (!!!), assalì Platone, per colpire Arcesilao con rabbia più che canina ». Il vero è che Zenone combatteva in Arcesilao certi principii scettici i quali, in qualche parte, già si trovavano in Platone, ed erano venuti sviluppandosi nella stessa sua scuola, e con tanta più ragione riconnetteva in ciò Arcesilao a Platone, in quanto quegli, il capo dell'Accademia platonica, professava di seguire il puro platonismo (v. s. p. 11). Ma la mancanza di senso storico in Numenio, l'ignoranza del come si era svolta la contesa, e la sua cieca ammirazione per Platone, non gli concedevano di scorgere il vero. La sua attitudine verso Zenone illumina così quella verso Cefisodoro.

Se non che, sia Numenio che Eusebio, il quale ne riferisce le opinioni, hanno qualche storica giustificazione. Per questi platonici o cristiani la fervida adesione alla trascendenza e alla mistica platonica importava, infatti, già per sè, condanna dell'Aristotele degli scritti esoterici, che soli essi conoscevano: donde, non solo egli è detto scaltra volpe — in opposizione a Platone, l'aquila [2]) ardimentosa che alto vola e si afflisa nel sole — e filosofo che ha basso concetto della virtù; ma si coglie ogni occasione di oppugnare le sue dottrine, in confronto di quelle di Platone [3]). E sopratutto due sue opinioni fanno più scandalo, l'avere *impugnata la dottrina*

[1]) V. Numen., *ibid.*, XIV, 6, 9 p. 732 b; cfr. Fr. Stoic. Vet., I, 12 p. 8 sg., ove l'Arnim dà un testo in parte migliore.

[2]) V. Euseb., *loc. cit.*, p. 795 a b.

[3]) V. *ibid.*, 794 b sg.; 795 d; 798 c; 805 c; 807 c d; 810 d; 811 b; 814 a.

Digitized by Google

platonica delle idee (p. 815 a) e l'avere negata la platonica immortalità e divinità dell'anima (v. p. 811 b sg.; 814 a; 809 c); donde Aristotele avrebbe del tutto sovvertito la dottrina di Platone (πᾶσαν ἀνατρέπει φιλοσοφίαν Πλάτωνος). Queste due censure sono assai importanti, per ristabilire la prospettiva storica di questi critici verso Aristotele. Infatti Aristotele, come noi sappiamo, non solo professò la dottrina delle idee nel suo primo periodo filosofico, e nei dialoghi, ma, sopratutto, almeno in due di essi, nell'*Eudemo* e nel *Protrettico* [1]), fu ardente assertore della platonica immortalità e divinità dell'anima. Se non che a Numenio e a Eusebio accadde l'opposto appunto di quanto accadde a Colote e a Diogene di Enoanda. Ormai il *ritorno all'Aristotele dei trattati di scuola*, predicato da Andronico, al tempo della prima riscoperta di essi, ha avuto vittoria piena. Gli scritti pubblicati in vita da Aristotele sono obliati, il vero Aristotele non è già perciò l'Aristotele delle opere da lui pubblicate, come per tanto tempo era stato, ma quello delle opere esoteriche, che aveva in realtà abbandonato il platonismo, professato nelle prime opere, e combattuta la dottrina delle idee e la teoria platonica dell'immortalità dell'anima [2]). E a questi tardi platonici pare tanto più inconcepibile che vi potesse essere un altro Aristotele platonizzante, in quanto che essi sono abituati a leggere, piuttosto che gli scritti dei filosofi che combattono, le dossografie, i riassunti di dottrine filosofiche, quei comodi manuali informativi sopra le teorie dei filosofi precedenti che rendono inutile la faticosa lettura dei loro scritti. E nella dossografia che è *di origine peripatetica*, essi hanno per l'appunto trovato

[1]) Vedi il capitolo seguente.

[2]) V. ARIST., *De Anima*, II, 1, 412 a 19 sg. Per l'evoluzione della dottrina aristotelica dell'anima, vedi JAEGER, *Aristoteles*, p. 43 sg. e qui sotto capitolo II.

Digitized by Google

che Aristotele si è separato da Platone sopratutto nel considerare mortale l'anima individuale [1]) e nell'oppugnare la dottrina platonica delle idee. E in verità appunto nella stessa dossografia che il nostro Eusebio (da cui la testimonianza di Numenio ci è conservata) raccoglie, per mezzo di Plutarco [2]), e inserisce nell'opera sua [3]), è detto che Platone considerava le idee (le « forme » [4]) separate dalla materia, ed esistenti come pensieri di Dio [5]) (ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ τουτέστι τοῦ νοῦ ὑφεστώσας), mentre Aristotele considerò le « forme » come inseparabili dalla materia e non più come pensieri di Dio [6]). Alcuni secoli prima, Cicerone, rifacendosi alla stessa dossografia, aveva detto (*Acad.*, I, 9, 33) « Aristoteles species [τὰ εἴδη] labefactavit... quas mirifice Plato erat amplexus, ut in his quiddam divinum esse diceret ». Si comprende dunque come Numenio non fosse più in condizione di riconoscere il vero [7]). E in realtà Diogene di Enoanda e Colote e i moderni loro critici, come d'altra parte Colote e Plu-

---

[1]) V. Doxogr., p. 570, 20, 33; p. 393 (col. b. nota, n. 4) Ἀριστοτέλης φθαρτὴν εἶναι ταύτην (sc. τὴν ψυχήν).

[2]) V. Diels, *Doxographi*, p. 6 sg.

[3]) V. *Praep. ev.*, XV, 4, 3; Plut., *Plac.*, I, 10, 11; Doxogr., p. 309, a, 1 sg.

[4]) L'espressione *forme* per εἴδη. oltre che essere più letterale, permette meglio di intendere quello che poi è detto di Aristotele.

[5]) È l'interpretazione teistica delle idee di Platone che fu poi particolarmente cara ai Cristiani e fu ripresa dal Bertini e dal Fraccaroli; v. su ciò il mio articolo in « Atene e Roma » 1910, col. 239 sg.

[6]) Leggo ἔξω γεγονυίας (codd. γεγονώς) τοῦ νοῦ (codd. ὑπό) τοῦ θεοῦ. invece delle molteplici correzioni di altri, vedi infatti le parole riferite sopra nel testo, sulle idee di Platone come pensieri di Dio.

[7]) Si comprende d'altra parte perchè non sia passata nella dossografia la teoria del flusso e delle Idee in Aristotele, appunto perchè la dossografia è di origine peripatetica, e perciò tiene conto dell'Aristotele della scuola. Ne rivelammo invece i cenni negli scrittori anteriori ad Andronico e negli avversari, che, o non conoscono l'Aristotele della scuola, o vogliono colpire l'opera sua più diffusa nel pubblico.

Digitized by Google

tarco, o Cefisodoro e Numenio, non si comprendono e si contradicono, perchè parlano ciascuno di un diverso Aristotele [1]). La loro discordia è fondata su di un secolare equivoco che è stato opportuno dissipare, ristabilendo le giuste prospettive storiche. Nei capitoli seguenti ne trarremo numerose e assai importanti nuove conseguenze.

---

[1]) Del resto come apparisse assurdo, quando ormai si erano perduti, o non più si leggevano, gli scritti essoterici di Aristotele, ammettere che egli avesse mai professato la dottrina delle idee, appare dall'essere nell'antichità (come apprendiamo da Alessandro di Afrodisia e da Siriano) da alcuni critici stimato spurio il primo libro della *Metafisica*, appunto perchè, usando in esso Aristotele la prima persona plurale «noi» (v. s. p. 17 n.), quando parla di coloro che professano la teoria delle idee, sembrava loro impossibile che questo platonico fosse Aristotele.

Mentre correggo le bozze vedo dal libro del Walzer che un fuggevole cenno di giustificazione di Cefisodoro era stato fatto dal Solmsen, *op. cit.*, p. 205, e dal Jaeger, Hermes 1929, 22.

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo II.

EPICURO E L'« EUDEMO » E IL « PROTRETTICO » DI ARISTOTELE

ζήσεις ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις.
Ep. *ad. Menoec.*

Nel capitolo precedente feci vedere come la giusta distinzione fra le due serie di opere esoteriche ed essoteriche di Aristotele e lo studio delle sue prime dottrine ristabiliva, in realtà, nei rapporti di Epicuro e degli epicurei e delle altre scuole contemporanee, una nuova prospettiva storica, che non solo ci permetteva di correggere secolari errori ed equivoci, ma ci faceva scorgere, ora per la prima volta, in vera luce, questo interessante e animato sfondo di cultura e di vita filosofica da cui sorse l'epicureismo, e gli stessi bisogni spirituali a cui esso si propose di rispondere e le lotte che per i suoi ideali dovette combattere. In tale studio però, per potere stabilire la connessione fra le varie testimonianze — dall'età di Epicuro sino all'età cristiana — dovetti solo accennare di scorcio alle dottrine del primo Aristotele che Epicuro prese a combattere, senza entrare in un esame minuto di esse e dei suoi scritti del primo periodo, nè delle argomentazioni stesse di Epicuro. Questo compito è riservato a questo capitolo e a quelli che seguiranno.

Digitized by Google

Prenderemo perciò ad esaminare le più importanti opere di quel periodo della filosofia aristotelica e le testimonianze che ce ne rimangono e soprattutto l' *Eudemo*, il *Protrettico* e il *De philosophia*, che, fra gli scritti pubblicati da Aristotele e a noi non giunti, furono i più famosi e più letti e di più profonda significazione, sicchè son quelli di cui ci son rimaste testimonianze meno scarse, appunto perchè più letti e ammirati. Si può dire anzi che a queste opere platonizzanti fu affidato il più e il meglio della fama di Aristotele presso il pubblico non solo di lettori ignari, ma anche dei filosofi [1]), sino all'età imperiale, in cui, a poco a poco, la fortuna delle opere pubblicate in vita da Aristotele, si ritrasse e si oscurò, di fronte ai trattati scritti per la scuola. Questi infatti furono pubblicati, come vedemmo, solo nell'età di Silla e studiati via via sempre più, sinchè, con i commentatori di Aristotele, non solo si proclamò che in essi solamente era il « vero Aristotele », e il pensiero suo più maturo e profondo e sistematico, ma gli scritti divulgati da lui in vita, e che sino allora avevano tenuto il campo, quasi senza contrasto, cominciarono a considerarsi come espressioni non genuine e non sincere del grande creatore metafisico e del sistematore del sapere antico, quasi fossero state concessioni da lui fatte al gran pubblico e degne perciò di quell'oblio che ce le ha tolte. Tanto nel mondo classico, e pur nella scuola di colui che aveva tentate le prime sistemazioni storiche del pensiero e dell'esperienza antica, rimaneva ancor arduo il concetto della storia di un'anima e dello stesso graduale svolgersi del pensiero di un filosofo, schietto tutto e genuino, in tutti i suoi momenti e gradi e segnante successive mete nella

[1]) Che anche nella scuola di Aristotele queste opere fossero assai più apprezzate e seguite di quanto si creda, dimostreremo con nuove ricerche nei capitoli seguenti.

Digitized by Google

conquista di un medesimo fine. Certo da quei trattati di scuola, anche quando furono pubblicati, svogliava e straniava e distraeva l'attenzione il loro stile arduo e scabro, tutto scorci e sbalzi di pensiero, quasi impaziente di stendersi e svolgersi piano e graduale e di palesare minuto i passaggi dell'indagine; stile severo, penetrativo, dominatore, in cui nulla è vano e tutto essenziale, onde vuole ingegni ben preparati e un'attenzione sempre sveglia e senza riposi. Opere dunque richiedenti quell'iniziazione che solo si compiva nella scuola e che riespressero faticosa i commentatori aristotelici. Accadde così che le grandi conquiste d'anime Aristotele non le compì, sopratutto nell'età che va da Teofrasto a Cicerone, con i suoi libri di scuola, essenzialmente per lungo tempo smarriti o non letti, o mal letti e mal compresi, ma con i Dialoghi, come appunto l'*Eudemo* e il *De philosophia*, scritti in una prosa limpida e numerosa, con una morbidezza e pastosità di dettato, pur nel severo del discorrere filosofico, alternato del resto da riposi di belle figurazioni poetiche e immaginosi miti — più brillanti su quegli sfondi cupi di pessimismo mistico — in cui balenavano ancora riflessi e reminiscenze dello stile d'arte di Platone e soprattutto del Platone dell'età tarda.

Comincerò dunque ad esaminare le due prime opere della sua giovinezza: l'*Eudemo* e il *Protrettico*.

Nella sua giovanile ammirazione, che gli fece seguire adorante le vestigia del maestro, Aristotele ne imitò la stessa forma letteraria del dialogo e ne riprese i titoli [1])

[1]) Vedi ARISTOTELIS *Fragmenta*, ed. ROSE, fr. 37; WALZER, *Arist. dial. fr.*, p. 6 sgg. Per non fare troppe aggiunte sulle bozze richiamerò solo in qualche punto la silloge del Walzer, che è stata pubblicata quando questo mio libro era in gran parte composto tipograficamente, ma raccomando ai lettori di tenerla presente, perchè il Walzer, oltre ai suoi particolari studi e alla sua profonda conoscenza dell'argomento, tenne presenti le ultime ricerche

Digitized by Google

— onde anch'egli scrisse un *Simposio*, un *Politico*, un *Sofista*, un *Menesseno*, — e quando non i titoli, almeno gli argomenti: perciò, come il *Grillo o della Retorica* era per dir così il *Gorgia* d'Aristotele, e il *Protrettico* l'*Eutidemo*, l'*Eudemo o dell'Anima* ne era il *Fedone*. Questo dialogo infatti con il *Fedone* platonico rivaleggia nella ammirazione degli antichi, e soprattutto degli spiriti mistici, a cui schiudeva nuovi miti e mirabili prospettive sul destino dell'anima. Il tema è noto [1]). Eudemo, un amico di Aristotele, caduto ammalato, lungi dalla patria, a Fere, ove regnava il crudele tiranno Alessandro, vide in sogno un bellissimo giovane, il quale gli rivelò che in breve sarebbe guarito, che il tiranno Alessandro, fra pochi giorni, sarebbe morto, e, infine, che al termine di cinque anni, egli, Eudemo, avrebbe potuto ritornare in patria, alla sua casa. In verità infatti egli guarì, Alessandro fu ucciso dopo pochi giorni, e al termine del quinto anno, quando alfine sperava di tornare in patria, presso Siracusa, in battaglia, Eudemo morì. Così la stessa divinità aveva attestato che vera patria e domestica casa non è per l'anima la patria e la casa terrena, ma la patria oltramondana, la dimora celeste.

A chi pensi al poetico miteggiare di Platone e all'ufficio che il mito nei suoi dialoghi compie, vede tosto come il trentenne discepolo accentuò l'elemento mistico del maestro. Per Platone la filosofia è un mirabile viaggio di scoperta nell'oceano dei supremi veri, che egli designa come vedemmo con la sua serena audacia: « dove il navigare ci condurrà, come i naviganti il vento, colà conviene che giungiamo » [2]); nè teme egli di var-

altrui e mie sopra le opere perdute di Aristotele, onde la sua raccolta è, per i frammenti delle opere che ha inclusi nella sua silloge, per molti rispetti assai superiore a quella del Rose.

[2]) Vedi *Rep.* III 394 D; *Leg.* II 667 A.

Digitized by Google

care in pericolo il mare dell'essere sulla zattera dell'umano ragionare, non potendosi fare tragitto su solido naviglio, cioè su di una divina parola e rivelazione (*Fedone*, 85 C D).

In questa ardimentosa conquista della Verità e del divino, la mistica sta all'estremo confine dell'opera, nel mito, che egli avvolge, nello stesso tempo, di fascini di poetica bellezza e di socratica ironia [1]). Infatti non solamente il mito non sostituisce la dialettica, che è la sola virile ala del pensiero platonico, e tanto meno costituisce la mèta della sua ricerca; ma è appena una sosta, un riposo, quasi isoletta verde, fasciata d'ombre e di misteri di antichi cipressi, di là da cui il pensiero riprende le sue correnti, fiottando a nuovi lidi. Il mito non è dunque rivelazione nè dogma, ma affascinante ipotesi, poetico episodio nel dramma platonico della ricerca filosofica. Nell' *Eudemo* di Aristotele invece, la mistica si arroga ben nuovi diritti. La filosofia non tanto, indagando, *scopre* i suoi veri quanto *attesta* una rivelata verità. Nel sogno di Eudemo, nell'avveramento della predizione, gli dèi hanno infatti attestata e sancita la verità

[1]) Vedi appunto il *Fedone* (p. 114 D, dopo la narrazione del mito sulla sorte oltremondana delle anime): « in verità pretender sicuramente che le cose stiano come esposi, non si converrebbe a uomo di senno. Che però, ad ogni modo, così sia o qualcosa di simigliante per le nostre anime e le loro sedi...., ecco a parer mio, *il bel pericolo* cui merita la pena di avventurarsi.... Chè bello veramente è questo pericolo, e in tali credenze è come una divina incantagione da fare alle nostre anime ». Anche nel mito di Er, nella *Repubblica*, che Aristotele imiterà in quello di Sileno, vi è sì un sogno e una visione, ma non una avverata profezia che dia ad essi suggello e sanzione. Confronta del resto il modo con cui è introdotto il mito del *Politico* (p. 268 D sgg.). Nell'Accademia l'elemento mistico del mito prese invece spesso una parte predominante, soprattutto in Eraclide Pontico, in cui il mito sopraffarà del tutto la dialettica (v. HIRZEL *Der Dialog.* II 187). Aristotele perciò anche in questo carattere, come in altri che faremo notare via via, è nella sua prima età uno schietto rappresentante dell'Accademia. Per l'*Assioco*, che appartiene certo all'Accademia, v. la nota seguente.

Digitized by Google

della dottrina platonico-pitagorea della immortalità e origine divina dell'anima. La filosofia dunque sembrerebbe non aver più altro compito se non confermare questa scienza, la quale non da lei deriva, ma da una più sacra e lontana scaturigine. La verità filosofica, così, non sarebbe più, come in Platone, una ardimentosa conquista ma — sia pure solamente in qualche misura, quale era per gli Orfici e sarà poi per i neo-pitagorici — *apocalissi*, rivelazione [1]).

E non meno dell'elemento mistico è accentuato nell'*Eudemo* il pessimismo orfico-pitagoreo, in un'altra arcana rivelazione, nel mito di Sileno, la silvestre divinità che, anche nell'egloga sesta di Virgilio, così profondi schiude i misteri dell'universo.

Raccontava nell'*Eudemo*, infatti, Aristotele (fr. 44) che il re Mida a lungo perseguisse nella foresta il dio ferino, senza poterlo prendere. Ma infine, impadronitosene, gli domandò quale fosse la miglior cosa per l'uomo. Pervicace ed ostinato, rimaneva muto il dèmone, finchè, costrettovi, da colui che l'aveva in preda, lasciò sfuggire queste parole: « 'effimero seme di travaglioso

---

[1]) Vedi FILOSTRATO, *Vita di Apollonio*, XL, 4: « Che è la filosofia? Una divina rivelazione e ispirazione (θεσμός) ». Anche nello pseudo-platonico *Assioco* (p. 371 A) la rivelazione del destino ultraterreno dell'anima sarà riferita come attestata da sacre tavolette, portate a Delo, dal paese degli Iperborei, secondo il racconto del mago Gobria. Per gli elementi magici e orientali in Aristotele, vedi il Μαγικός fr. 32 sg. ROSE: per quelli della scuola platonica e peripatetica di quel periodo vedi HIRZEL, *Der Dialog*, I p. 335 sgg. Che Aristotele nel periodo in cui scrisse l'*Eudemo* fondasse la sua credenza nella immortalità dell'anima su esperienze di occultismo, proverebbe l'interessante testimonianza di Clearco (ap. PROCLO *in Remp.*, II, p. 122, l. 22 Kroll) che ci riferisce intorno a una seduta occultistica a cui assistette Aristotele e donde questi ricavò la persuasione che l'anima « può esistere separata dal corpo ». (cfr. J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Paris, 1932, p. 22 sgg.). Per l'orientalismo in Aristotele ed Eudosso vedi anche cap. VI, ove riveleremo la polemica di Epicuro in proposito. L'autenticità del Μαγικός di Aristotele è posta in dubbio dal JAEGER p. 136 n. 3; ma non ve ne sono prove perentorie.

Digitized by Google

dèmone e di trista fortuna, perchè costringermi a dire ciò che non sapere è meglio? Chè nell'ignoranza dei propri mali meno dolorosa è la vita. Ciò che di ogni cosa è migliore, agli uomini non è concesso; e impossibile è per loro esser partecipi della natura del più eccellente (τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως); perchè per tutti e per tutte il meglio è non esser divenuti (τὸ μὴ γενέσθαι); epperò il meno male, e la sorte preferibile, fra quante per loro si possono compiere, è, poichè divenuti sono, morire quanto più presto'. Evidentemente questa rivelazione fece Sileno (aggiunge Aristotele), perchè migliore è l'esistenza di chi è morto, di quella di chi è in vita (ὡς οὔσης κρείττονος τῆς ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγῆς ἢ τῆς ἐν τῷ ζῆν) »[1].

Il mito di Sileno Aristotele non l'inventò, ma a questo motivo e detto della popolare saggezza antica diede profondità nuove, infondendovi l'ansia di infinito e le aspettative meravigliose del platonismo[2]. Τὸ μὴ γενέσθαι, non è infatti più solamente *non esser nati*, ma, arricchito dell'esperienza metafisica del Maestro, è *esser entrati nel mondo del divenire*, in quella fiumana che mai non resta del fluesso eracliteo, che il *Fedone* descrive con tanta passione dolorosa e che Platone oppone sempre alla vera esistenza, all' Essere, al mondo immutabile delle Idee. È dischiusa così la vista ad un'esistenza superiore, ad un mondo iperuranio della realtà eterna, che è la conquista sempre tentata da Platone; ma il vivere terreno è condannato: « chè supplizio è la vita, e *l'entrare nel divenire* è per l'uomo la suprema sventura »[3]. E, con il vivere, anche la conoscenza mondana,

---

[1]) Il discorso di Sileno è, come fu già notato da molti, una imitazione di quello di Lachesi nella *Repubblica* (p. 617 D).
[2]) Cfr. JAEGER, *Aristoteles*, p. 47.
[3]) Fr. 44, p. 48, 5 R.

Digitized by Google

al divenire sempre avvinta, è essa pure, dalla sua labilità, condannata.

Perchè in Platone la dialettica dell'essere è la stessa dialettica del conoscere. Ciò che ha più essere è ciò che è più conoscibile. L'immutabilità non è solo l'esigenza del vero essere, ma del vero conoscere. Nel flusso e riflusso del mondo delle parvenze non è che opinione ed errore, ombra vana dell' essere, che all' anima sempre sfugge, all'anima la quale è uno sperduto raggio di luce che, attraverso al crepuscolo della materia, cerca di risalire e ricongiungersi al Sole dell' Eternità (*Rep.* VII, 1 sgg.). L'uomo è così orientato all'eterno e al divino, ma è violentemente distratto dal mondano e dal sensibile. Non avevano dunque torto i due epicurei Diogene di Enoanda e Colote (vedi sopra p. 4 sgg.) di rilevare, nell'Aristotele platonico dei dialoghi e degli scritti da lui pubblicati in vita, un elemento che invalida tutto il nostro conoscere fenomenico e sensibile [1]). Chè se l' Idea è di un mondo divino, di un mondo opposto a quello del fenomeno, essa appartiene a una realtà che nella vita ci è negata, e solo *dopo*, nella morte, ci sarà concessa. Essa è un al *di là*, e *al di là* è tutto il vero conoscere. Misura della verità non è dunque più l'uomo, nè la mente umana, ma Dio (Plat., *Leggi*, IV, 716). E in verità Aristotele, nell' *Eudemo*, accetta piena la dottrina

---

[1]) Per l'Aristotele di questo periodo non vi è infatti vera scienza del mondo fenomenico del divenire: (vedi qui sotto, e p. 84). Per il rapporto fra gli oggetti della vera conoscenza e il mondo del divenire vedi fr. 186; 187 (sull'ὕλη ῥευστὴ ἀεὶ μεταβάλλουσα vedi fr. 207). Che per la nostra condizione contro natura, che è la vita terrena, noi non abbiamo che vago sentore della verità, vedi qui sotto p. 74 e JAMBL. *Protr.*, p. 60, 11 Pist., cfr. JAEGER, p. 101 n. Circa la permanenza di simili posizioni platoniche anche in opere che sono fra quelle dell'età matura e scritte per la scuola, vedi sopra p. 39 sgg. Per le vere realtà = φύσεις, come appariscono nella attestazione di Diogene di Enoanda, vedi fr. 52, p. 61, 13.

Digitized by Google

della conoscenza di Platone (fr. 41). La verità è anche per lui contemplazione che perfetta si avrà solo dopo la morte, come si ebbe prima di essere nati; essa non è dunque *conoscenza, apprendimento* (μάθησις), ma *reminiscenza* (ἀνάμνησις). La vita e il reale non *apprendono* così essenzialmente nulla all'uomo, ma solo imperfettamente gli *rammemorano*. ciò che un tempo conobbe. E che il conoscere sia reminiscenza cerca di mostrare Aristotele con un argomento nuovo. Egli osserva infatti che alcuni, passando da sanità a malattia, obliarono persino la conoscenza delle lettere che avevano apprese, mentre passando da malattia a sanità, a nessuno questo accadde. E poichè la vita dell'anima senza il corpo si assimila a vita secondo natura, alla sanità, e quella nei corpi a vita contro natura, a malattia, è naturale che le anime, passando di là a qua, e perciò da sanità a malattia, obliino quello che conobbero, e a mano a mano se ne rammemorino [1]). La verità non è dunque conoscenza del reale, ma riflesso delle visioni che nell'al di là si ebbero (τὰ ἐκεῖ θεάματα [2]).

E che, come per Platone, anche per Aristotele in questo periodo, alla più alta conoscenza non si giungesse se non per una specie di contemplazione mistica, appare anche probabilmente da una testimonianza messa in luce di recente dalla Croissant [3]) da questo passo di

---

[1]) Vedi fr. 41 Rose, e ora in miglior lezione in Procl. *in Plat. remp.*, II, p. 394, 13 sgg. Kroll, e in Walzer, p. 11, fr. 5.

[2]) Che la dottrina della reminiscenza fosse necessariamente connessa con quella delle Idee, e che l'una non potesse stare senza l'altra, aveva già messo in luce risolutamente Platone, in *Fedone* 76 E: cfr. Rodier, *Études de philosophie grecque*, 1926, p. 55.

[3]) *Op. cit.* p. 158. La testimonianza posta in luce dalla Croissant prende nuovo rilievo, se si tien conto degli elementi simili che si rilevano nel *Protrettico*, ove si mira ad una diretta conoscenza dei supremi intelligibili; v. Giambl. *Protr.* 58, 14. Tracce di questa dottrina del conoscere per eccellenza nel contatto e nell'intuizione diretta dell'essenza (che la Croissant avrebbe dovuto richiamare) sono però anche negli scritti di scuola: v. *Metaph.*

Digitized by Google

Plutarco (*de Is. et Os.* 77): «La conoscenza dell'intelligibile e della pura divina (ἀγίου) essenza, balenando all'anima, a guisa di una improvvisa fulgurazione, [vedi Plat., *Ep.*, VII, 341 D], concede ad essa, alle volte, una momentanea contemplazione e un istantaneo contatto. Ond'è che Platone e *Aristotele* chiamano *epoptica* [contemplazione d'iniziati] questa parte della filosofia, ove, sorpassati, mediante la ragione discorsiva, quegli oggetti del conoscere commisti e composti che sono soggetti all'opinione, ci lanciamo sino al principio ultimo, semplice e immateriale, e ivi, in qualche modo [1]), avendo preso contatto con la sua pura e verace realtà, ci persuadiamo di raggiungere il possesso *della conoscenza filosofica*, nella sua perfezione suprema (οἷον ἐντελῆ τέλος ἔχειν φιλοσοφίαν)».

Tutto il mondo di pensiero di Platone è perciò così presente nell'*Eudemo* di Aristotele, con la sua fede nelle rivelazioni soprannaturali, che Aristotele abbandonerà, con i suoi sogni profetici, di origine divina, che egli condannerà, con la dottrina del conoscere come contemplare e reminiscenza, con l'evasione dal mondo e l'assimilazione della vita a malattia e a stato contro natura (cfr. *Fedone*, 80): dottrine tutte che egli cercherà di superare nell'insegnamento e negli scritti che non pubblicò. Giacchè se ancora nell'*Etica Eudemea*, la più antica delle tre *Etiche* [2]) e ancor balenante di riflessi

---

XII 7, 1072 b, 20 sgg. (θιγγάνων καὶ νοῶν), che però è messo in rapporto con la conoscenza divina. Ma in verità, il senso pieno del passo di Plutarco pare corrisponda meglio agli scritti platonizzanti pubblicati da Aristotele. Del resto essi son quelli che Plutarco stesso piuttosto conosceva e leggeva. Di questo modo di conoscenza immediata nelle opere perdute di Aristotele recherò nuove prove nell'appendice al capitolo III.

[1]) I codici hanno ἁλλως. che non pare in nessun modo si possa mantenere, correggo ἁμ(ωσγέπ)ως che è comune così a Platone come ad Aristotele.

[2]) Vedi sulle tre etiche, oltre l'opera del Jäger, RICHARD WALZER, *Magna moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, 1929.

Digitized by Google

del platonismo, appare il concetto che *per l'uomo meglio sarebbe il non esser nato* (I, 5, p. 1215 b, 20 sgg.), tutto il pensiero aristotelico degli scritti posteriori non pubblicati è una graduale conquista di indipendenza dalla mistica e di giustificazione della realtà del conoscere. L'anima non è più assillata da questa brama di evadere dal mondo e dalla realtà terrena, e di rigettare da sè quel compagno della sua vita, il corpo, che nell'*Eudemo* le pareva così ostile. E quando nell'*Etica Nicomachea*, in quell'opera che, secondo il suo più recente e più acuto interprete, il Jäger, sarebbe l'ultima della sua vita di pensiero, gli si affaccia l'ipotesi che l'uomo non possa esser felice se non dopo la morte, la rigetta come assurda, « particolarmente per chi, come noi, definisce la beatitudine come forma di attività » (*Et. N.* 1100 a, 14). Ogni brama dell'immortalità è dunque condannata come βούλησις τῶν ἀδυνάτων, come desiderio dell'impossibile (*Et. N.*, 1111 b, 20 sg.). L'immortalarsi dell'*Etica Nicomachea* (X, 7, 1177 b, 31 sgg.), per quanto possibile ad uomo, additato come fine e beatitudine del saggio, non sarà perciò più l'immortalità mistica ultraterrena dell'anima, ma solo il partecipare, nella vita terrena, della contemplazione pura, che è vita suprema della divinità; onde l'uomo è per brevi istanti quello che è Dio nell'eterno (*Met.*, 1072 b, 24 sgg.). Ma vita compiuta e perfetta non è più per lui di là dalla vita mondana, bensì in questa vita stessa, entro i cui limiti tutta è chiusa la felicità che gli uomini possono raggiungere.

*
* *

Ma a questa riconquista di realtà a cui giunge l'Aristotele delle opere di scuola, rinnegando la sua prima dottrina platonica dell'*Eudemo*, era ancor però del tutto

Digitized by Google

estranea l'altra opera platonizzante che è la più famosa di quante in vita ne pubblicò Aristotele; il suo *Protrettico*. Riprendeva Aristotele in essa l'assunto di un dialogo famoso di Platone, l'*Eutidemo*; l'esortazione alla filosofia. Ma, mentre in Platone il tema si svolgeva nella drammatica confutazione dialettica dell'educazione e dell'eristica dei falsi filosofi, dei sofisti, senza giungere a conclusione positiva, solo lasciando nell'anima il pungolo e la brama del filosofare, il lievito del pensiero speculativo, in Aristotele si rivelava subito quella che era la qualità maestra del suo ingegno, la logica di un teorizzatore, di un fondatore di metodo, pur tra la intimità e soggettività nuova del pensiero filosofico, che già annuncia l'ellenismo. Sono lungi le lotte dialettiche dell'età platonica; il pensatore non è più il compagno dei giovani nella palestra, nell'agora, ma il maestro che nella scuola persuade e addottrina. Il dialogo stesso, che, nella sua forma artistica, era la socratica disputa e *maieutica* colta in azione, è, per ora, lasciato; lo sostituisce la lettera [1]), il nuovo genere letterario così ricco di avvenire, con il suo fascino di intime persuasioni, colloquio silenzioso da spirito a spirito, che penetra nell'intimità dell'anima per le vie dell'affetto, anzichè della dialettica schermaglia [2]).

Rivolgendosi ad un principe di Cipro, Temisone, come a discepolo ideale, *perchè da ricchezza e aspettativa di fama più d'ogni altro preparato alla vita del*

---

[1]) Che il *Protrettico* non avesse forma di dialogo è l'opinione più probabile e accettata ormai, si può dire, da tutti; vedi infatti JAEGER, p. 35 sgg.; HIRZEL, *D. Dialog* I, p. 283 n.; PRAECHTER, pagina 366; ROSS, *Aristotle*, p. 8; WILAMOWITZ, *Aristoteles u. Athen* I, 327. Confr. anche GADAMER, «Hermes», 1928, p. 142 n. Si deve notare che la stessa espressione del fr. 50, ὃν ἔγραψε πρὸς Θεμίσωνα, fa evidentemente pensare ad un trattato in forma di lettera che vedremo, del resto, essere la forma dei *Protrettici* della scuola isocratea; vedi qui sotto, pag. 100 sgg.

[2]) Vedi DEMETR. *de Eloc.*, c. 223; SENECA, *ep.* 75, 1.

Digitized by Google

pensiero, Aristotele, nel *Protrettico*, si propone di persuaderlo della necessità del filosofare. E l'esortazione (fr. 51) prendeva di subito la forma di un dilemma avvincente: « O si deve filosofare, o non si deve: ma per decidere di non filosofare è pur sempre necessario filosofare: dunque filosofare è in ogni caso necessario ». Mai la filosofia aveva trovata più stringente argomentazione. Ma quale è l'ultimo responso di questa scienza delle scienze, di questa dottrina di verità che si presentava di subito così persuasiva? Era una rivelazione dei beni presenti offerti all'uomo? No. Il pessimismo dell'*Eudemo* è nel *Protrettico* piuttosto aggravato che dissolto. La vita umana non è se non gioco d'ombre (fr. 59, σκιαγραφία): « e ben fu detto che nulla è l'uomo, e che tutto è labile nelle cose umane ». La stessa bellezza che per i Greci antichi, era suprema giustificazione dei dolori della vita e la più alta e sicura realtà, sin dai versi che Omero fa pronunziare dagli anziani di Troia alla vista di Elena,

> — Sdegno non v'è che i Troiani e gli Achei dai belli schinieri
> per tale donna travagli sopportino da sì gran tempo,
> ch'essa, nel volto, alle dee divinamente assomiglia!... —

è qui condannata come parvenza ingannevole. Se noi avessimo gli occhi di Linceo, diceva egli, e potessimo vedere nell'intimo quell'Alcibiade che era stato l'efebo apollineo del dionisiaco dramma della filosofia di Socrate, esso, veduto nell'interno delle sue membra, apparirebbe turpissimo (fr. 59). Lo stesso destino terreno dell'anima, — da Platone rappresentato, or con l'aerea immagine nostalgica di un Pègaso alato che ha perdute l'ali e si è abbattuto sulla terra, ora, con tristezza orfica, come essenza divina chiusa nei vincoli, e quasi nella tomba, del corpo (donde l'orfico gioco di parole σῶμα — σῆμα), e che Plotino stesso raffigurerà,

Digitized by Google

con un bellissimo paragone, caldo d'intimità nuova, quale fanciulla sperduta, lungi dal genitore celeste, — il destino dell'anima è espresso da Aristotele (fr. 60), nel *Protrettico*, in una atroce figurazione di supplizio, pari a quello che i pirati etruschi infliggevano ai loro prigionieri, avvincendoli a cadaveri, volto a volto, membro vivo a membro putrefacente, e lasciandoli così perire [1]). Immagine che non solo aggrava, ma, nell'atrocità, detorce lo stesso vero senso mistico. Chè l'anima, pur chiusa nella tomba del corpo, può resuscitare, mentre al morto avvinta parrebbe debba perire.

Questo crepuscolare calar d'ombre sul pensiero greco dell'età attica, s'era iniziato del resto con l'ultimo periodo della filosofia platonica [2]). La salvezza dal pessimismo mistico, nel periodo più fervido della giovinezza e dell'età virile di Platone, era stata quella stessa che aveva già trovata lo spirito greco, così profondamente conscio del dolore del mondo, la fede cioè nell'azione; onde nella lingua greca « bene operare », εὖ πράττειν, equivale ad « esser felice ». Non bastava infatti per il giovane discepolo di Socrate, figlio del genio attico dell'età di Pericle e dell'egemonia ateniese nel mondo, non bastava la contemplazione delle Idee, ma occorreva modellare su esse la materia della vita umana. Tutta la sua filosofia, nel suo primo periodo, mira sempre a una strenua attività, intesa ad estinguere quel dualismo fra l'essere dell'Idea e il labile crepuscolare divenire mondano, che la sua dialettica non riesce mai a superare. E come nel *Convivio* Eros è il mediatore attivo fra i sensibili e gli intelligibili, e nell'amore che *crea* in bei corpi e in belle anime, l'uomo si approssima per gradi

---

[1]) L'esempio del supplizio dei pirati etruschi riapparirà ancora nel *Protrettico* di CLEMENTE ALESSANDRINO, p. 7 POTTER.

[2]) Per l'elemento pessimistico in Platone, v. G. HENZ, *Pessimismus u. Weltflucht bei Platon*, Tübingen, 1911.

Digitized by Google

all' idea iperurania della bellezza; così nella *Repubblica*, in questa città di perfezione, disegnata come un'erma colossale della Giustizia, in cui la vita e le opere si svolgono come una musica austera, realizzando in forma supersensibile la musica suprema, la filosofia (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης τῆς μεγίστης μουσικῆς), l'uomo riesce a realizzare, in forma visibile e tangibile, quell' Idea suprema del Giusto, per cui era morto Socrate e che nella realtà presente era negletta e derisa. Ma, spentosi quel primo ardore che lo aveva spinto a prender parte alla vita politica (vedi *Epist.* VII, 324 B), per essere « uomo di azione, e non di sole parole »; fallito, deriso, avvilito, nell' incomprensione, nel dileggio, nel malvolere, il suo infelice tentativo di esperimento politico siciliano, alla corte di Dionigi, la fede di creare nella realtà politica, sul modello delle idee, viene sempre più oscurandosi in Platone, sebbene mai non si spenga interamente. Nel *Teeteto* (p. 172 sgg.) — su cui si proietta grave l'ombra del processo e della morte di Socrate (vedi p. 152 C; 210 D) — nella digressione sopra il Filosofo, gli strali e le ironie pungenti di Callicle nel *Gorgia*, e di Trasimaco nel primo libro della *Repubblica*, son tradotte nella glorificazione della vita contemplativa del vero saggio, che sfida il riso degli uomini pratici e non disdegna di parer goffo e ignorante nella vita politica, perchè il corpo suo soltanto ha domicilio nella città, ma l' intelletto ha in dispregio quelle cose minuscole e da nulla, e via da esse spicca i suoi voli d'ogni parte, e or misura la terra quanto è fonda e vasta, or si libra in alto, speculando sugli astri e investigando, nelle loro intime latebre, la natura degli esseri, ciascuna come universale realtà, senza per nulla abbassarsi alle cose che gli son prossime (p. 173 E sgg.) [1]). E quell'atticissimo

[1]) Che questo luogo celebre del *Teeteto* fosse strettamente congiunto con quel pessimismo e astrattismo che appare nel *Pro-*

Digitized by Google

Socrate che nella vita reale e nella sua realtà storica era stato sempre studioso di anime e di uomini e di istituti, nella trasfigurazione platonica, si assomiglia ormai a quell'ionico Talete, motteggiato dalla sua ancella, perchè astronomizzando e mirando i cieli e non curando le cose che erano dinanzi ai suoi piedi, era caduto in una fossa (*ibid.*, p. 174 A). Chè il saggio platonico, sempre più mira a salire dal tempo all'eterno, e ad esulare dal mondo, dalla natura mortale, e dal luogo terreno, ove il male fatalmente sempre si aggira, assimilandosi a Dio (ὁμοιώσει τῷ θεῷ), (*Teet.* 176 B; *Rep.* 613 A; *Tim.* 90 D) per la contemplazione, e vivendo di quella realtà di vita di cui vivono gli dei (p. 176 A sgg.).

Dopo d'allora il pensiero di Platone si fa anzi sempre più astratto. Dispera egli che la filosofia sia per parole rivelabile, come le altre scienze (*Ep.* VII, 341 C sg.), e sempre più la suprema delle conoscenze gli sembra solo possibile per una interna fulgurazione improvvisa (*Epist.* VII, 341 D; *Simp.* 210 E; cfr. *Plotino* IV, 3, 17 e qui sopra p. 76), e quasi per una intuizione mistica [1]). D'altra parte l'orizzonte scientifico di Platone si è ormai ampliato assai, e dalla eticità socratica, si è rivolto a nuove speculazioni scientifiche. Archita di Taranto lo ha messo in rapporto con la pitagorea mistica dei numeri; Teeteto e Teodoro gli dischiudono nuove prospettive mirabili nella speculazione matematica, e preparano la scoperta di una nuova scienza, la stereometria (*Epin.* 990 D, *Rep.* 528 D e sg.); Eudosso lo inizia alla scienza dei cieli e degli astri, già millenaria nell'Asia, e che, nella speculazione greca, diviene, da astrologia,

trettico di Aristotele, si vede anche dalla tradizione che a quell'opera lo congiungeva; Giamblico infatti riporta nel suo *Protrettico* (p. 72, 23 sgg.) questo passo del *Teeteto*, insieme ai passi che ci conservò del *Protrettico* di Aristotele.

[1]) Vedi Howald, *Die Briefe Platons*, p. 44 sgg.; Stenzel, *Plato der Erzieher*, p. 311 sgg.

Digitized by Google

astronomia. Nuove possibilità scientifiche gli si affacciano alla mente, onde ripudia l'ipotesi geocentrica del mondo [1]). Si rivela qui il mirabile dell'anima platonica, che Aristotele chiamava un « prodigio della natura », il supremo valore cioè di quest'anima capace di sintesi di spiriti diversissimi, nel foco del suo amore, nel fascino del suo genio e della sua personalità, nella devozione per la sua dottrina; onde alla sua scuola, greci di ogni terra e barbari, matematici e medici, logici sottili come Aristotele e mistici e letterati ed eruditi, si sentono avvinti come da un vincolo sacro, dall'Amicizia del divino spirito [2]). E ognuno portava il contributo del suo sapere, delle sue esperienze. Ma di tutte queste dottrine Platone non mirava a fare un sistema, un organismo di scienze distinte, come, in qualche modo, Democrito e Aristotele, e sopratutto la scienza moderna, ma una sola suprema metafisica e scienza dell'Essere, che tiene lo spirito suo in travaglio sino all'ultima ora. La sua scienza non è infatti scienza del fenomeno, nè del reale, ma dell'Idea. Anche le classificazioni degli esseri viventi, che egli intraprende e che furono poi proseguite da Speusippo [3]), non mirano a costruire una scienza classificatrice, come costruirà Aristotele, ma sopratutto una esperienza più profonda di concetti che, per gradi e gerarchie, si innalzi ai concetti primi. E la più astratta delle scienze, la matematica, è per lui, in questo periodo, scienza etica per eccellenza, in cui egli ha più ardente fede [4]). Le idee-forme del periodo più artistico

---

[1]) Vedi PLUT. *Quaest. Plat.* 1006 c.

[2]) Vedi l'elegia di Aristotele in DIEHL, *Anth. L.* 1, p. 99; cfr. PLAT., *Epist.* VII, 226; 328 D; 333 E; 346 B.

[3]) Vedi l'articolo dello STENZEL su Speusippo nella *Enciclopedia Pauly Wissowa*, 1655, 20 sgg.; 1658, 42 sgg. Cfr. P. LANG, *Speusippi Academici scripta*, p. 18 sgg.; e sopratutto JAEGER, p. 18.

[4]) Vedi *Index Acad.*, p. 15 sg. MEKLER: cfr. PROCL. *in Eucl. Comm.* 66, 8 FRIEDL.

Digitized by Google

della sua filosofia, ora divengono idee-numeri [1]), e la stessa scienza del bene e della felicità quasi una mistica matematica [2]). Onde lo stupore di quelli che accorrevano alle sue lezioni, quando egli annunziava di trattare « del bene », credendo di apprendere qualcosa di utile per la pratica della vita e qualche mirabile rivelazione di felicità (εὐδαιμονίαν τινὰ θαυμαστήν), e quando si avvedevano che invece egli parlava solo di matematica, di geometria, di astrologia, pareva loro cosa troppo strana, e, o ne spregiavano la dottrina o la biasimavano [3]). Di questo astrarsi sempre più e rendersi più austera e mistica la dottrina di Platone, è indizio non solo nelle opere e nelle notizie sul suo insegnamento della vecchiezza, ma nella stessa *Epinomi*, che si riteneva in generale della sua scuola, mentre varii recenti critici credono sia di Platone stesso [4]), come pure in ciò che ci rimane del pensiero di Senocrate (con la sua profonda tendenza religiosa e ascetica), nell'elemento mistico e fantastico visibilissimo nelle notizie che abbiamo delle opere di Eraclide Pontico, e infine, sopratutto, in questi scritti giovanili di Aristotele.

Il Filosofo del *Protrettico* è infatti un contemplatore delle Idee; e non solo tale, secondo il *Protrettico*, deve essere il filosofo, ma il politico e chiunque sta alla

---

[1]) Vedi STENZEL, *Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristoteles*, Lipsia², 1933; ROBIN, *La théorie plat. des idées et des nombres, d'après Aristote*, 1908; TAYLOR, *Plato*³, 1929, p. 503 sgg. FRIEDLÄNDER, *Platon, I Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin, 1928, e le osservazioni di ADOLFO LEVI, *Il problema del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone. Saggio sulla teoria delle idee*, Torino, 1920 p. 7 sgg. e in Riv. di Filologia, LVII, p. 7 sgg.; MARINO GENTILE, *Le idee numeri di Platone in Aristotele* 1931; GAETANO CAPONE BRAGA, *Il mondo delle idee*, 1928-1933.

[2]) PLUT. *Dion.* XIV (di Dione): ἐν Ἀκαδημείᾳ τὸ σιωπώμενον ἀγαθὸν ζητεῖν καὶ διὰ γεωμετρίας εὐδαίμονα γενέσθαι.

[3]) Vedi ARISTOSSENO, *Harm.* 30 MEIBOM. (p. 44, 5 MARQ.), che riferisce la notizia da Aristotele.

[4]) Vedi BURNET, *Platonism*, p. 85 sg.; TAYLOR, *Plato*, p. 498; cfr. STENZEL, *Zahl u. Gestalt*², p. 104, n. 2.

Digitized by Google

barra dello Stato (Iambl., *Protr.*, p. 55, 26 sg. Pist.); chè egli non deve mirare agli oggetti dell'esperienza, imitazioni labili degl' ideali paradigmi eterni, ma a quelle realtà che mai non mutano [1]). La politica che Aristotele vorrebbe costruire in questo periodo, appare veramente diversa da quella scienza della pratica che ha stretto campo e verità non assoluta, quale gli apparirà più tardi (*Et. Nic.* 1094 b 11; 1098 a, 26; 1102 a 23). È, in certo qual modo, una scienza del divino anch'essa, con norme precise derivate dalla Natura e dalla Verità suprema (ὅροι ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ τῆς ἀληθείας, Jambl., p. 55, 1 sg.).

Solo infatti mirando alle divine immutabili costellazioni delle Idee può il filosofo e il politico, come buon nocchiero, a immutabili principii riconnettendo le norme della vita, avventurarsi nel mare dell'essere e vivere secondo una propria legge di vita [2]).

---

[1]) αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν [cioè delle Idee].... ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ τῶν μιμημάτων, JAMBL., *Protr.*, p. 55, 12 sgg., PIST., 26 sgg.; cfr. PLAT., *Pol.*, 297 sgg.; cfr. JAEGER, p. 93.

[2]) V. *Protr.*, p. 55, 26 sg., PISTELLI: καὶ καθάπερ ἂν εἰ κυβερνήτης τις ἀγαθὸς ἐξ ἀιδίων καὶ μονίμων ἀναψάμενος τοῦ βίου τὰς ἀρχὰς ὁρμᾷ καὶ ζῇ καθ' ἑαυτόν. La lezione dei codici ὁρμᾷ è certamente da conservarsi; la correzione ὁρμεῖ del Vitelli, introdotta nel testo dal Pistelli, ingegnosa paleograficamente, non solo non è necessaria, ma oblitera il significato voluto da Aristotele, il quale non vuol indicare un pigro ammarrarsi al porto, ma l'avventurarsi nel mare della vita e della politica, per nuove vie e nuove mete. Per ὁρμάω detto di navi vedi p. e. TUCIDIDE, VIII, 34; IV, 103, 2. Per la differenza fra questo e il periodo seguente della filosofia di Aristotele, vedi il capitolo seguente. In questo esame del *Protrettico* rilevo particolarmente gli elementi più arditi, anzichè le attenuazioni e le parti convenzionali che appariscono qua e là nella fonte di Giamblico, ed a cui, a differenza del Jäger, dà particolarmente valore il Gadamer. Ma, in verità, è massimamente probabile che Giamblico, come tutti gli ingegni mediocri, e per lo stesso sincretismo filosofico che è proprio della sua età e della sua stessa mente, tenda a uguagliare e a smorzare i colori più vivi. E ad ogni modo, qualunque sia l'opinione che si abbia su questo punto, e qualunque sia il valore di alcune osservazioni del Gadamer, studiando io quest'opera di Aristotele per gli echi polemici che destò nell'opera di Epicuro e per il programma di avvenire che vi scorsero gli ammiratori, è necessario far cadere la luce piuttosto sulle parti più ardite e perciò suscitatrici di

Digitized by Google

A questo concetto teoretico della scienza, più facilmente era incline Aristotele per la stessa sua origine ionica. La scienza disinteressata della natura era stata il mirabile fiore della filosofia ionica. Laddove il genio attico vede l'uomo con i suoi misteri più profondi e più oscuri di quelli dell'universo stesso (Plat., *Fedro* 229 sg.), il genio ionico indaga le essenze naturali, il sorgere e il divenire dei mondi, l'universale cosmico. Figlia di una civiltà secolare, la scienza ionica, è giunta ormai a quell'autonomia del pensiero che è propria delle età in cui la speculazione si è fatta più matura e la vita meno fervida. E del resto la Ionia, che presto ha perduta la libertà, non ha una politica ardente e rivendicatrice di indipendenza come l'Attica: il pensatore ionico più facilmente dimentica di avere altra patria che il mondo, perchè non la patria, ma solo il pensiero gli ha dato il dono supremo della libertà. Del resto già quando Aristotele era alla scuola di Platone era chiamato la Mente (Νοῦς), e ancora presso la tarda grecità è designato, con bizzarra espressione, quale il trascrittore dei segreti dell'Universo, che, come Natura detta, scrive, *intingendo la penna nell'intelletto* [1]). E in realtà nel *Protrettico* la vera scienza è θεωρία, pura speculazione, che non mira all'utilità pratica, ma di sè sola si appaga. E come nella stessa geometria, il geometra mira alle figure ideali, alle verità matematiche astratte e il geodeta invece alle misurazioni empiriche delle terre (fr. 52, p. 59, 17 sg. Rose), così anche nelle altre sfere del sapere,

---

contesa o di ammirazione, anzichè sui luoghi comuni. Quanto al testo del passo del *Protrettico* studiato in principio di questa nota, il Walzer, riferendosi alla mia difesa della lezione manoscritta, in Giornale critico della filos. italiana 1934, p. 34 n. 2, reintegra pur egli ὁρμᾷ nel testo, p. 55; e che essa sia certamente la lezione genuina confermeremo più oltre con un nuovo frammento di Aristotele che metteremo in luce nel capitolo VI.

[1]) Attico ap. Euseb., *Pr. Eu.*, XV, 9, pag. 810 a; Isid, *Orig.*, II, 27, 1.

Digitized by Google

la più alta scienza non ha cura di risultati utili, e chi li cerca l'umilia e la detorce dal suo fine [1]). Il vero saggio è perciò il contemplatore dell'universo; non più Socrate, la persona ideale del dramma del primo platonismo, ma quegli antichi ionici, contemplatori della natura, come Anassagora e Parmenide (Arist. fr. 52, p. 59, 4 sgg.). Il suo motto è quello stesso di Pitagora e di Anassagora, « contemplare i cieli e gli astri, le sole pure essenze » (Iambl., *Protr.*, p. 51, 8 sg. Pist.; cfr. pure *Et. Eud.*, p. 1216 a 10). Vedremo poi quali risonanze, non viste ancora da altri, ebbe questa ascesi, quasi mistica, del contemplare. Certo è che essa era profondamente radicata nell'animo di Aristotele, e non cessò mai di fecondare il suo pensiero. Non solo infatti ancora l'*Etica Eudemea* culminerà in quell'ideale del « render culto al divino e vivere di contemplazione » (θεραπεύειν τὸν θεὸν καὶ θεωρεῖν), onde, con austero senso del divino, si conchiude; ma dal *De Anima* e dalla *Metafisica* all'*Etica Nicomachea*, attraverso a quel suo pensiero in perpetuo travaglio, la conquista di intellettualità pura è continua nella filosofia di Aristotele. La contemplazione è l'attività, l'ἐνέργεια, al suo grado estremo, che sola supera la mobilità delle cose mondane, e di sè si nutre, e, perchè immobile è sotto specie di eternità. « Misura della felicità è la contemplazione » (*Et. Nic.*, X, 8). Onde la speculazione non è solo il fine dell'individuo, ma dello Stato, perchè somma attività è quella che ha per fine se stessa, ed è autonoma. Più attuosità vi è dunque negli *architettori della vita spirituale* (ἀρχιτέκτονες ταῖς διανοίαις), quali sono i filosofi (*Pol.* VII, 3, 7, p. 1325 b, 15 sgg.).

Se non che, seppure le scienze pratiche, nella filosofia dell'età matura di Aristotele, hanno un loro compito

[1]) Fr. 58 R., p. 69, 14 segg.; 68, 19 sgg.; cfr. PLAT., *Phileb.*, 56 D sgg.; *Epinomis*, 990 A.

Digitized by Google

ben distinto, e loro compete un carattere solo approssimativo di risultati, il loro valore è però degnamente pregiato. Tutto il pensiero di Aristotele è infatti in questo periodo fortemente realistico. Lo slancio platonico all'infinito, è nel *Protrettico* invece evidentissimo. E platonico è essenzialmente il concetto della scienza, e lo stesso termine con cui è designata, φρόνησις; non solo dunque conoscenza astratta, cioè, σοφία, *ma forma spirituale e morale*. Come nel platonismo, infatti, tutta l'anima, e non solo la pura intelligenza, è impegnata nel conoscere filosofico. Solo infatti con tutta l'anima si può giungere all'Essere, non meno che al Bene (*Rep.* VII 518 C, cfr. *Fedone* 84 A segg.). Il principio empedocleo della conoscenza del simile per il simile, con la sua interpretazione mistica che già aveva in Empedocle (fr. 110 e mio commento *ad loc.*), domina tutta la teoria della conoscenza di Platone; per cui è saggio (*Timeo*, p. 90 D) chi adegua i moti dell'anima ai moti armonici dell'universo, e rende *così eguale il pensante al pensato*. La verità è per lui etica altrettanto quanto ontologica. Non si conosce il giusto senza essere giusti, è il motto di Platone. L'anima non vede il vero se non fattasi solare (cfr. Plotino, I, 69; Platone, *Rep.* 509 A; 508 B; 611 D sg.; 490 B), luce che cerca la sua luce. Perciò in Platone, e nel primo Aristotele, quel bisogno di un vocabolo che come φρόνησις, indichi la forma morale non meno che la forma speculativa del conoscere [1]); e perciò sia nel *Protrettico*, sia ancora nell'*Etica Eudemea*, gli antichi speculatori della natura, come Anassagora e Parmenide son detti φρόνιμοι (fr. 52 R; *Et. Eud.*, I 4, 1215b, 1); mentre poi nell'*Etica Nicomachea* (p. 1141b, 2 sg.) si dirà che essi son saggi (σοφοί) e non già φρόνιμοι. La mutazione di terminologia, nel secondo periodo

[1]) Vedi JAEGER, p. 82 sgg.

Digitized by Google

della filosofia aristotelica, non è solo mutazione di parole, ma nuovo orientamento filosofico e nuova analisi di concetti. La φρόνησις, intesa ora come saggezza pratica, sarà la virtù degli uomini di azione, come Pericle (p. 1140 b, 7). Essa è solo più la virtù architettonica della vita pratica, strumento di bene operare, oculatezza di fini, misura di mezzi, non però fine essa stessa, come la speculazione, la σοφία: non come la σοφία, culmine di vita e di perfezione (v. *Et. Nic.* VI 8).

Il mutamento proviene da un nuovo concetto della conoscenza filosofica come σοφία, cioè come speculazione, che involve solo la mente e non tutta l'anima, e da una maggior coscienza dell' ufficio distinto della conoscenza pratica, a cui è assegnato un compito strumentale, per la vita, in servizio della σοφία (*Et. Nic.*, VI 13, 8). E non solo nel libro X dell' *Etica Nicomachea*, ma nella stessa struttura di quell' *Etica*, e nell'esaltazione del νοῦς, dell' intelletto, fatta nel *De Anima*, si mira allo stesso scopo. Nè so si sia notato che a chiarire questi concetti deve avere contribuito, nel seno stesso della scuola platonica, Senocrate (fr. 6 Heinze); il quale (come faranno poi Aristotele nel secondo periodo della sua dottrina e Epicuro) chiamava σοφία la scienza delle prime cause e degli intelligibili, e riteneva che φρόνησις avesse due significati, uno teorico e l'altro pratico, onde la σοφία poteva essere φρόνησις (nel senso platonico), ma non ogni φρόνησις era σοφία. Vedremo poi come ciò sarà utile per segnare i rapporti con Epicuro. Ma giova osservare sin d'ora che il chiarire questo concetto doveva parere così importante che Senocrate scrisse appunto su ciò un'apposita opera in due libri [1]).

[1]) V. Diog. L., IV, 2, 12 (nell'elenco delle opere di Senocrate) περὶ φρονήσεως α' β': cfr. Clem. Alex., *Strom.*, II, 5, p. 441, 18. Pott. [Un opportuno richiamo a quest'opera di Senocrate vedo ora essere in Walzer, *N. Phil. Unters.*, VII, p. 181].

Digitized by Google

Nel *Protrettico* invece la *vera scienza* è la *scienza speculativa* (quella che Aristotele, più tardi, ed Epicuro chiameranno σοφία); e la *conoscenza pratica* è semplicemente *un mezzo*. Questo cercava di provare Aristotele con un adombramento mitico, osservando (fr. 58) che, se noi da questa vita migrassimo nelle Isole dei Beati, delle varie virtù non avremmo bisogno, neppure della *saggezza pratica* (*prudentia* — cioè φρόνησις in senso ristretto — dice Cicerone che riferisce il passo di Aristotele), ma solo della *pura conoscenza*, che è appunto scevra di ogni fine pratico, ed è la felicità, il divino nell'uomo [1]). Onde il saggio si assomiglia ad un contemplatore, quale lo immagina, secondo la tradizione, Pitagora, che nel mondo passa come in un affollato mercato o in una solennità, in Olimpia, o nelle Dionisie (fr. 58, p. 69, 15 sg.), senza cercarvi, come gli altri, traffico alcuno o utile, ma solo contemplazione e conoscenza; unica gioia *questa la quale riscatta la vita da quell' immedicabile travaglio di mali che fa dell'esistenza mondana un luogo di espiazione e di morte* (*ibid.*, pagina 79, 15 sg.).

Con l'esaltazione della figura e della vita del saggio, che sovrasta sopra il tragico destino degli uomini e appare come un *dio mortale* (fr. 61, p. 72, 7 sg.; 18 sg.), si chiudeva dunque — come si vede anche dal confronto con la fine dell'*Ortensio* di Cicerone (fr. 61, p. 72, 24 Rose), foggiato sul *Protrettico* — quest'opera del giovane Aristotele che ebbe meravigliosa fortuna nel mondo antico. Infatti questo libro, non certo ampio e di ristretto ambito di dottrina, fu fra i più letti e ammirati e imitati da spiriti diversissimi, a partire da Cratete, che lo leggeva nella bottega dei calzolai (fr. 50),

[1]) Che Dio, secondo l'Aristotele di questo periodo, non abbisogni della *prudentia*, appare, come dimostreremo nel capitolo seguente, dal fr. 26.

Digitized by Google

sino a Sant'Agostino che, attraverso all' imitazione fattane da Cicerone nell'*Ortensio*, fu volto a Dio e al filosofare (*Conf.* III 4, 7; VIII 17, 7; *De v. beata*, c. 4). Nel suo appassionato grido: « *quomodo ardebam, Deus meus, quomodo ardebam* », ci è giunta infatti l' eco di quell'entusiasmo che vinse i secoli. E in verità per ben tre volte, con l'*Ortensio* di Cicerone, con S. Agostino (*Contr. Acad.*, I, 4) e in qualche misura, con il *De Consolatione Philosophiae* di Boezio [1]), il *Protrettico* di Aristotele rinnovò la filosofia del mondo antico.

Come la maggior parte dei capolavori dell' ingegno umano esso era *un'opera d'occasione*, la cui fortuna fu di essere sorta nella maturità dei tempi. Non bisogna dimenticare che il pessimismo che forma lo sfondo del *Protrettico*, non solo derivava dalla tradizione del tardo pensiero platonico e infondeva delle sue ombre gran parte della filosofia degli epigoni del platonismo, ma era profondamente giustificato dal periodo storico in cui il *Protrettico* fu scritto e da quello che immediatamente gli seguì; età che videro la tragica caduta delle varie egemonie succedutesi in Grecia, e, insieme con la fine della Grecia classica, la rovina dei più grandi imperi dell'Asia, in un fortunoso seguirsi di eventi paradossali di cui l'eco, attraverso al περὶ τύχης di Demetrio di Falero, il discepolo di Aristotele, ancor riecheggia nello sfondo dell'opera di Polibio (XXIX, 21 [2]). Il grande ideale del mondo greco, la Città, quel capolavoro a cui tutta s'era tesa l'energia ellenica, crolla ormai, o sta per crollare. L'uomo rimane solo dinanzi ai suoi eterni problemi. Ma in questo periodo di sgomento, Aristotele all' uomo greco presenta una prospettiva mirabile, quella nuova creazione del genio ellenico che era così feconda

[1]) Vedi I. E. Sandys, *Hist. of Class. Schol.*, I², 256.
[2]) Vedi Von Scala, *Die Studien d. Polybios*, I, 159 sgg.

Digitized by Google

di avvenire, la Filosofia. Il suo grido di riscossa è, « *la filosofia è creazione recente nel mondo, negli ultimi tempi essa ha fatto progressi mirabili* » (fr. 53); ad essa e agli uomini di buona fede, che nel filosofare avranno fiducia, si apre una vita nuova e una nuova èra nella storia dell' umanità. È in verità il programma di quell' ideale di cultura che è la novità storica dell'ellenismo, il quale ormai per l' universalità dello spirito è maturo. Quale fascino potesse avere questa speranza, appare dall'eco che essa trova in spiriti diversissimi, da Cicerone (*Tusc., disp.* III, 28, 69; cfr. *Ortensio*, fr. 32, Müller), a Lucrezio (V 330-350), a Lattanzio (*Inst.*, III, 16), a Boezio. Caduto un mondo, un nuovo mondo così si vede sorgere. A questa età tormentata e inquieta, quando ormai all'azione sembran chiusi gli orizzonti, e l' uomo ellenistico a null'altro aspira, se non al riposo e alla pace — onde Tertulliano dirà la fiolosofia dell'ellenismo essere magistero di quiete, e a difender la tranquillità spirituale tendon tutti i filosofi postaristotelici (Timone, Pirrone [1]), Epicuro [2]), ecc.) — Aristotele col suo *Protrettico* schiude una nuova attuosità e un nuovo mondo: il mondo della contemplazione. Alle nuove generazioni, il giovane platonizzante Aristotele non propone più l'antico ideale socratico della palestra della vita, nell' agora e nella βουλή, ma, come vedemmo, « l'Isola dei Beati » (fr. 58; cfr. *Epinomis*, 992 B): una immaginazione mitica che riassume la conclusione di una profonda crisi spirituale d' un' intera età.

La filosofia è ormai di questo mondo la regina [3]). In nessun altro periodo storico essa trovò infatti più fervore. *Del valore regale della filosofia* (περὶ βασιλείας φι-

---

[1]) Diog. L., IX, 64.
[2]) Fr. 426; 544, ecc.
[3]) V. fr. 60, p. 62, 2 Rose; *Timeo*, 47 A; Ps.-Arist., *De mundo*, 1; cfr. Cic., *Tusc.*, I, 26, 64.

Digitized by Google

λοσοφίας). Sarà il titolo (sinora misconosciuto, di un'opera di Stratone di Lampsaco, il cui significato posi altrove in luce [1]). Anzi la disputa sul primato della vita speculativa o della pratica si combatterà a lungo nel seno stesso della scuola di Aristotele [2]).

Cessata ormai la lotta tra filosofi e sofisti, la bellezza e il fascino di questa nuova voce che suonava nel *Protrettico* di Aristotele, consisteva nel non parlare tanto in difesa di una *particolare dottrina*, quanto nell'invitare tutti all'*amore della filosofia* [3]). Non tanto perciò importava più questo o quel *contenuto* filosofico, quanto la fede nella *missione* della filosofia [4]). Dopo di allora tutti i filosofi — da Teofrasto, Cameleonte, Demetrio Falereo, Epicuro, Perseo, Crisippo, Posidonio, Galeno, Giamblico, sino ai protrettici cristiani di Clemente Alessandrino, Giustino Martire, Taziano, ecc. —, si può dire che vogliano scrivere il loro *Protrettico*. Aristotele (di tanto superando i tentativi congeneri) in qualche modo creò dunque più che un capolavoro filosofico, un genere letterario. E la fortuna di esso appare anche dalla sazietà che a volte affiora; onde, per esempio, Aristone di Chio, dirà poi ironicamente (Sext. Emp. *Dogm.* VII, 12) che questi discorsi parenetici volevano essere affidati non ai filosofi, ma alle nutrici e ai pedagoghi; e più tardi un grande amante della filosofia, Marco Aurelio (I, 7), in quel suo slancio di riconoscenza per ciò che doveva agli dèi e agli uomini, si professerà grato a Rustico di non essersi sviato declamando orazioncelle protrettiche (προτρεπτικὰ λογάρια). La scuola aveva già allora offuscato dei suoi tedii questo genere letterario.

---

[1]) Vedi il mio articolo in « Aegyptus », 1933, p. 425 sg.

[2]) V. JAEGER, *Sitzungs. d. Preuss. Ak. d. Wiss.*, 1928, p. 412 sgg.

[3]) V. IAMBL., p. 7, 14; S. AGOST., *Conf.*, III, 4, 8, 5; CIC., *Tusc.*, II, 3, 6; II, 2, 4; cfr. POSIDON. ap. SEN., *ep.*, 90, 3.

[4]) In ciò Aristotele genialmente rinnovava il bell'invito di Platone nel *Fedone* a non essere *misologi*.

Digitized by Google

Sappiamo infatti dalle iscrizioni dell'età romana (Pauly-Wissowa V 2741, 48) che gli efebi dovevano subire particolari esami su ποιήματα, ἐγκώμια e λόγοι προτρεπτικοί.

Ma nella stessa età di Aristotele il suo *Protrettico* ebbe quella consacrazione di popolarità che, per il mondo greco, è la suprema, cioè i riflessi nella commedia. Non mi risulta che si sia ancora osservato che nel bel pensoso frammento del *Figlio supposto* (Ὑποβολιμαῖος) o il *Contadino* di Menandro (fr. 481 K.) è un chiaro riflesso del *Protrettico* aristotelico:

> Beatissimo è quegli, o Parmenone,
> che *contemplate* (θεωρήσας) *ha queste cose auguste,*
> *senza cordogli: il sol che tutto illumina,*
> *le nubi, l'acqua, il fuoco e l'ardue stelle;*
> *e donde venne tosto ebbe ritorno.*
> Perchè immutate queste cose sempre
> vedrà, se molto o picciol tempo viva,
> ed altre mai non ne vedrà più sante.
> Fa conto sia una fiera questo *tempo,*
> che sulla terra passi peregrino:
> calca di gente piazzaiola, birbe,
> giochi d'azzardo, chiacchiere, frastuono;
> *se prima al tuo riposo te ne torni,*
> avrai miglior vantaggio, e con nessuno
> da leticare avrai; ma se tu resti,
> misero te, ti acciaccano e ti spogliano.
> *Non vive in pace chi fa vita lunga.*

Appunto nel *Protrettico*, come vedemmo, si esaltava infatti l'ideale della vita del saggio, il quale « solo vive per *contemplare* il cielo e gli astri, la luna e il sole, *chè le altre cose tutte* per nulla son degne »[1]; onde la vita del saggio assomiglia a quella di chi, per contemplare, viene ad un'affollata radunanza (fr. 58, p. 69, 15 sg.). E del *Protrettico* (e dell'*Eudemo* aristotelico) è pure l'ansia, che appare in questo frammento di Menandro, di esulare al più presto dal travaglio del mondo, in altra dimora più riposata e migliore (fr. 61, p. 73,

[1]) Vedi fr. 61, p. 72, 20 Rose; Giamblico, p. 51, 12 sg. Pist.; p. 51, 8; fr. 52 Rose.

Digitized by Google

11 sg.; cfr. fr. 44, p. 49, 7 sg.). D'altra parte l'intenzione mistica si rivelava nella stessa espressione poetica. Menandro non diceva che una fiera fosse *la vita* (τὸν βίον, come si volle correggere, non essendosi scorto il senso mistico e il riferimento al *Protrettico* di questo passo), bensì *questo tempo* (χρόνον), espressione a tutta prima singolare, ma che ben si comprende, se si bada come, per l'Aristotele dell'*Eudemo* e del *Protrettico*, vera vita non sia questa mondana e nel *tempo* (che è invece stato di malattia e contro natura, e morte piuttosto che vita) bensì l'esistenza ultraterrena e nell'*eterno*. Nè si deve dimenticare che anche il suo maestro Platone affermava questo [1]), lodando i versi di Euripide:

> Chi sa se questa vita non è morte,
> e se la morte non sarà la vita?

*
* *

Come accade però di tutte le opere destinate a grande avvenire e fervide di spiriti nuovi, il *Protrettico* di Aristotele trovò nell'età sua asprezze di contrasti, non meno che imitazione e fervore di consensi.

L'ideale che esso proponeva era infatti, in molta parte, profondamente ostile all'antico spirito attico. Alla mistica l'atticismo è in verità avverso. La πόλις attica ha in se stessa una propria ascesi ben altrimenti umana e virile. Chi ne voglia vedere gli iniziati non ha che da guardare il fregio del Partenone, quella teoria di bei corpi muscolosi, le cui opere e gli atti si svolgono in un ritmo uguale e solenne, con dignità meravigliosa. I valori mistici trascolorano così in lontana ombra di sogno,

---

[1]) Vedi *Gorg.*, p. 492 E; cfr. EMPED., fr. 15, 2 e il mio commento a quel frammento.

Digitized by Google

di fronte alla dura, intensa realtà politica della Città, con le sue leggi e costumanze, belle tradizioni e riti, splendori d'arte e di conquista che non lasciano agio a meditazioni vaganti. Anche il giovane attico, il cittadino della città sovrana nell'età di Pericle, con la sua intelligenza così presto desta, ha bisogno di un'educazione spirituale; ma non è essa educazione mistica nè speculativa. I Sofisti, i maestri di educazione che nella età di Socrate trovarono tanti consensi, lo sanno, e ai giovani propongono una dottrina che della Città li renda esperti artefici e per il primato in essa vittoriosi lottatori; quella scienza politica di cui si proclamano maestri [1]), e di cui fa parte sopratutto quell'arte della parola che nell'Atene democratica è dell'azione il più valido strumento. L'εὖ πράττειν καὶ εὖ λέγειν, l'arte di ben operare e ben parlare, sono di questa educazione il motto e l'ideale. Platone stesso, nel suo primo periodo filosofico, nel *Gorgia*, nel *Fedro*, nella *Repubblica*, nel *Menesseno*, nell'*Eutidemo*, opporrà metodo a metodo, elevando l'ideale dell'educazione a sfere altissime; ma dovrà scendere nella lotta, contrapponendo la dottrina dell'educazione civica secondo i paradigmi ideali, alla dottrina educatrice secondo l'esperienza pratica, la teoria della vera retorica filosofica alla retorica sofistica (*Fedro*, p. 259-274; *Gorg.*, 480 B; *Polit.*, 340 A). Con il *Protrettico* però si può dire siamo ancor più lungi ormai da questo fervore di greca vita classica. Aristotele, più che la teoria dell'educazione dell'attico dell'età sua, pare vi crei quella dell'*umanesimo filosofico dell'avvenire;* non miri tanto a fare dei cittadini quanto delle anime pensose dell'universale e di Dio. La sua parola, perciò, si può dire quasi senza travestimenti o trasferimenti,

[1]) Vedi su ciò il mio studio: *Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, in « Nuova rivista storica », 1917, fasc. III.

Digitized by Google

potrà trovare uguali echi in Posidonio come in Sant'Agostino e in Boezio. Ma scrivendo per l'avvenire e per l'eternità, egli si è più esposto a riuscire aspro ai contemporanei.

Una singolare prova di ciò si può ricavare da quel passo del *Protrettico*, da noi già studiato, ove Aristotele ci presenta la figurazione delle *Isole dei beati* (fr. 58), per determinare quale sia la più alta finalità dell' uomo. Che in esso Aristotele mirasse alla vita contemplativa, per levarla al di sopra dell' ideale attico del suo tempo, e porla con esso in contrasto, appare dalle stesse parole della fonte agostiniana che si richiama all'*Ortensio*. Ivi infatti non si osserva solo che in quello stato di perfezione non vi sarebbe bisogno della saggezza pratica, ma si domanda: « qual bisogno vi sarebbe di *eloquenza*, non essendovi processi? » Queste parole sembrano veramente rivelatrici dell'atteggiamento del primo Aristotele, ostile alla cultura dell'Atene del suo tempo, la città dei processi, dei dibattiti politici dell'agora e della scuola di eloquenza, contro cui rivolgono i loro strali tanto Aristofane quanto Platone. E infatti più tardi, nell' ultima parte della sua vita Aristotele riprenderà questo tema del *Protrettico* (*Etic.* N. 1178 a, 24 sgg.), ma della eloquenza non parlerà più, evidentemente perchè il suo concetto della vita e della filosofia si è fatto più realistico, e soprattutto perchè egli ha da tempo introdotto nella sua scuola anche l'insegnamento della retorica [1]).

È certo d'altra parte che dall'antico ideale energetico di vita attica era ben lontano questo *Protrettico* che si

[1]) Che infatti realmente Aristotele avesse derisa la passione Ateniese per l'eloquenza e per la retorica, e che poi si sia ricreduto, dando egli stesso insegnamenti di eloquenza, risulta dalla testimonianza epicurea messa da me in luce più sotto, p. 126-129. Nota come essa confermi il passo di S. Agostino (studiato sopra nel testo) in cui lo stesso Jäger credeva che *l'eloquenza* fosse stata un'aggiunta di fonte ciceroniana.

Digitized by Google

conchiude con l'invito al filosofare, « perchè tutte le altre cose della vita non sono se non stoltezza molta e vana ciancia, sicchè non rimane se non filosofare o dipartirsi dal mondo » (fr. 61, p. 72, 20 sgg.) [1]). Perchè « la vera saggezza è la saggezza contemplativa (*ibid.* 1, 23), e solo il vivere di questa vita di indagine del vero e il non mescolarsi alle *ambagi dell'esistenza comune* può concederci più facile il ritorno e l'ascesa alla vera patria dell'uomo, « *il cielo* ». Così infatti si chiudeva questo primo programma del pensiero di Aristotele, additando le *supreme rocche della vita contemplativa* (p. 73, 11 [2]), nell'attesa del ritorno a quella più pura e riposata dimora che l'*Eudemo* già additava come requie dell'anima.

*
* *

La prima opposizione il *Protrettico* la trovò in quella stessa scuola di educazione attica che agli ideali antichi, sia pure cercando di conciliarli in qualche misura ai tempi nuovi, si era attenuta più strettamente fedele, la scuola di Isocrate.

Le contese fra platonismo e Isocrate erano probabilmente più antiche. La maggior parte dei critici [3]) veg-

[1]) Non credo si sia notato come in questo punto Aristotele riprenda un concetto platonico, accentuandolo però (come altrove vedemmo e ancor vedremo, in queste opere sue della giovinezza) in senso pessimistico. Perchè qui è evidente una risonanza delle parole di Platone nel *Gorgia* (512 b), che scriveva esser più giovevole non vivere « per chi non abbia appreso a vivere ». Aristotele è più violento e simile ad un altro eccessivo socratico, Antistene, il quale diceva esser necessario acquistarsi « o il senno o un laccio »; v. PLUT., *de Stoic. rep.*, 1039 F.

[2]) È molto significativo il confronto con Lucrezio, II 8, ove parla dei *templa serena* dei filosofi, lungi dalle competizioni politiche, in un passo che più oltre (p. 131) e nel capitolo VI dimostrerò derivare da Epicuro.

[3]) A partire da L. SPENGEL, *Isokrates und Platon* (Abhandl. d. Philosoph.-philolog. Cl. d. K. bayer. Ak. d. Wiss.), München, VII, 1, p. 729 sgg., sino al MÉRIDIER, Introd. all'*Eutidemo*, Paris, 1931.

Digitized by Google

gono combattuto Isocrate nello sconosciuto che nell'*Eutidemo* (il *Protrettico* di Platone) saetta dei suoi strali, nello stesso tempo (p. 304 E), Socrate, i Sofisti e la filosofia. Ma contro Aristotele le avvisaglie furono certo più palesi e lasciarono sicure tracce nella tradizione [1]). La rivalità fra questi due maestri di educazione spirituale, che si contendevano la gioventù di Atene, non poteva mancare di scoppiare, tanto era diverso lo spirito delle loro dottrine. Anche Isocrate voleva essere infatti un maestro di vita e non solo di bel parlare (XV 266 sg.); anzi egli crede che la vera scuola della eloquenza sia una scuola dell'anima, e solo da un'anima nobile la nobile eloquenza sgorghi (*ibid.*, 276 sg.). Egli si sente uno di quei grandi artefici che riempiono il mondo greco d'ammirazione per la bellezza delle loro creazioni, come Fidia, Zeusi, Parrasio (XV 2 sg.); ma non è come essi artefice di corpi armoniosi, bensì di belle anime (XII 27). È uno dei primi che abbia compreso che il nuovo ideale della Grecia è l'ideale della cultura (παιδεία), e che esser greco non è tanto un orgoglio di razza, quanto di educazione spirituale (IV 50; XV 293 sg.). È questa, dice egli, la Filosofia di cui Atene stessa, la rocca della Grecia (XV 299), la più intelligente e creativa città del mondo, è maestra, essa forma la sua grandezza e bellezza nei secoli (IV 47), onde i discepoli della città educatrice agli altri sono maestri (IV, 50).

Anch'egli, questo figlio di Atene, ha dunque la sua filosofia, la sola anzi, dice egli, che sia degna di tal nome (XV 270 sgg.) veramente conforme all'ideale attico

[1]) Vedi Cic., *De orat.*, III, 141; *Orat.*, 172; Philod., *Voll. Rhet.* II, 57, 5; 50, 22; 55, 1; cfr. Isocr., ὑπόθ. VI; XIII; XVI-XXI. Sul libro dell'isocrateo Cefisodoro contro Aristotele e la mia rivendicazione contro le ingiuste accuse che gli si volsero da antichi e moderni, vedi il capitolo precedente p. 58 sgg.; per le ostilità fra la scuola isocratea e Aristotele è importantissimo il testo di Filodemo da me messo in luce qui sotto p. 126 sgg.

Digitized by Google

antico, scienza di belle opere e di bei discorsi (*ibid.* 271). Dottrina ben lontana dall' ideale platonico-aristotelico. Non vuol egli formare dei contemplatori dell' universo, come l'Aristotele del *Protrettico*, nè degli specialisti, come la scienza ellenistica, ma degli uomini di mondo (XV 266), onesti e moderati nel commercio degli uomini, d'animo retto e forte, dei φρόνιμοι (XII 30 sg.); ma non già della φρόνησις platonica, che è scienza etica dell' universale, bensì di quella φρόνησις che già insegnavano gli antichi poeti gnomici, come Teognide e Solone, in quella loro poesia lapidaria, cesellatrice, nel verso, di massime e di nobili conforti per l'anima (II 3). Anch'egli scrive il suo *Protrettico*, il suo *Specchio di Principi*, rivolto, come il *Protrettico* di Aristotele (vedi sopra, p. 21), a un principe di Cipro studioso di filosofia (IX 78), a Nicocle; ma quel suo libretto che il classicismo considerò aureo, non mira ad altezze speculative, nè a originalità; solo si propone (II 4 e sg.) di raccogliere gli ammonimenti morali più saggi e di esprimerli in una prosa d'arte che con il verso del poeta rivaleggi, per lo spicco armonioso della frase, in bei membri cadenzati, i quali, nel ritmo stesso, offrano un aiuto alla memoria. Gli studi astronomici e geometrici, che sono il tipo ideale del metodo filosofico per Platone e per l'Aristotele del *Protrettico*, e le scienze esatte per eccellenza, non gli sembrano inutili, come esercizi di ingegno (XV 261 sg.); ma per nulla sono la *vera filosofia*, giacchè questa deve avere per fine l'utile della vita (XV 266).

Che in queste avvisaglie Isocrate mirasse a Platone e ai suoi discepoli [1]), come l'Aristotele delle opere da lui pubblicate, è opinione comune; e contro di essi certo

[1]) Per l'inimicizia fra Speusippo e Isocrate, v. LANG, *op. cit.*, p. 38 sgg., e l'*Anhang* dello Stenzel al suo articolo *Speusippus* in PAULY WISSOWA; col. 1668.

Digitized by Google

scrive, quando dichiara che di queste dottrine morali non si può per nulla costruire una *scienza* quasi *more geometrico demonstrata* (quale idoleggiava Aristotele nel *Protrettico*, (vedi sopra p. 85, cfr. fr. 52, p. 58, 23 sgg. R.) derivata da principî immutabili; ma ci si deve accontentare di *sagge opinioni* (δόξαι XV 271; cfr. 184). È naturale dunque che Aristotele nel *Protrettico* mirasse a combattere, come vedemmo, questo concetto pratico e utilitario della scienza (vedi sopra, p. 87).

E la risposta, come ben vide il Wendland [1]), venne per opera di uno scritto della scuola, che fra quelli di Isocrate ci è giunto, gli *Avvertimenti a Demonico*, un *Protrettico* anch'esso, uno *Specchio di Principi*, che ebbe straordinaria fortuna, nei secoli, per tutta l'età ellenistica, romana e bizantina, non meno che nell'oriente siriaco e nel nostro umanesimo [2]).

Che l'autore di questo scritto combattesse il *Protrettico* di Aristotele, è evidente dai confronti rilevati già dal Wendland. Il βίος θεωρητικός aristotelico è qui palesemente avversato [3]), nella sostanza e nella stessa forma, profondamente diversa, di questi ammaestramenti di vita, che non più si esprimono nella stringente sillogistica di Aristotele (vedi sopra, p. 79), nè mirano a spirituali iniziazioni all'amore per la filosofia e per la spe-

[1]) Vedi P. WENDLAND, *Anaximenes von Lampsakos*, Berlin, 1905, p. 92 sgg.

[2]) Vedi le opere citate dal BRÉMOND nell' Introduzione a questa operetta pseudo-isocratea.

[3]) Vedi *ad Dem.* § 19 e ARIST. fr. 52 (p. 62, 7 R.); e cfr. JAEGER, p. 59. Vedi pure *ad Demon.* § 3 sgg., ove si osserva che quelli i quali scrivono *discorsi protrettici* per i *loro amici*, si propongono un nobile scopo, *ma non* raggiungono il compito vero della filosofia, che è di foggiare le anime alla pratica della vita. Vedi anche, in confronto con il fr. 50 di Aristotele, il § 6, ove si dice che la ricchezza più giova a perdere l'uomo che a porlo su la buona via di educazione. Non si è compreso poi, che io sappia, che anche la δεινότης ἐν λόγοις (§ 4) si deve riferire all'insegnamento retorico di Aristotele nel periodo posteriore al *Protrettico*; vedi infatti qui sotto p. 126 sgg. e partic. p. 127 n. 3.

Digitized by Google

culazione pura, ma formano un florilegio di precetti pratici, in periodi armoniosi. È ancor qui lo stesso ideale attico dell'educazione, di cui erano stati maestri i poeti con le loro armoniose sentenze che si incidevano nella memoria, simili a quel tesoro di saggezza delfica che gli antichi più volte scolpirono nel bronzo delle iscrizioni [1]). Precetti informati a una religiosità culturale, esterna e tradizionale, lungi da ebbrezze contemplative o mistiche (§ 13), miranti a quella ricerca della fama pubblica che è il lievito d'onore e il travaglio di gloria della vita classica (§ 8, 12), con la cura del *parere* (δοκεῖν : §§ 12 sg., 36 sg. ecc.) e gli adattamenti prudenti alla opinione comune (§§ 38; 37). L'ἀρετή πολιτική, la bella prestanza greca, è qui ancora virtù di bei corpi, oltre che di belle anime: « Cerca, egli dirà, di esercitare ad amor di fatica il corpo, ad amor di saggezza l'animo » (§ 40). Quest'ἀρετή è dunque la καλοκἀγαθία (§§ 6; 13; 51) ellenica, che esalteranno altrettanto il Socrate dei *Memorabili* di Senofonte quanto le iscrizioni di Olimpia e di tutto il mondo greco [2]). Si sente che questo maestro ancora parla a giovani dal corpo agile e armonioso, a cui le iscrizioni efebiche assegneranno (vedi sopra, p. 94) i λόγοι προτρεπτικοί (§ 14).

La φρόνησις che egli proclama, non è dunque virtù di contemplazione e di animo desioso d'infinito, esaltata dall'Aristotele del *Protrettico,* ma moderazione e decoro, αἰδώς, nello spirito, nel contegno e in ogni atto (§ 15). Non altra invero era l'educazione antica, la παιδεία, che il Discorso Giusto, contro gli innovatori, esaltava nelle *Nubi* di Aristofane, in quella scappata di bei versi che, quasi involontariamente, si affacciano all'anima, di tra la sazietà dei ritmati periodi isocratei:

---

[1]) Vedi *Syllog.*[3] 1268: cfr. *Bull. de corr. hell.*, 1909, p. 402.
[2]) Vedi *Sylloge,* 649; 558, 15 ecc.

Digitized by Google

Dal citarista andavano insieme, ad una schiera,
ignudi sempre i corpi, pur se, d'inverno, c'era
neve che fiocca, come dallo staccio farina;...
chi perdeva il contegno erano busse allora....
Poi sotto i sacri ulivi, alla nuova stagione,
scendevano di Acàdemo, cinti delle corone
del bianco giunco, accanto ad un compagno saggio,
quando sussurra il platano col pioppo, ai dì di maggio
di smilace odorosi, d'ozi e di pioppi in fiore.

Bella visione di soleggiata attica ascesi efebica, dinanzi a cui dileguano le brume dell'ascesi mistica. Se non che la più spiccata novità e arditezza del *Protrettico* di Aristotele non era tanto nel dominio del presente, quanto nelle conquiste dell'eterno; in quella assimilazione a Dio, in quell'immortalarsi dell'anima che coscientemente violentava la norma dell'εὐσέβεια greca [1]), ma che faceva, in qualche misura, di Aristotele, nella sfera dello spirito, un contemporaneo, non meno che di Platone, di Boezio e di Sant'Agostino. Anche il maestro di virtù a Demonico (§ 9), cércherà di conciliare l'antico e il moderno [2]). « Rendi il tuo spirito immortale per il magnanimo sentire (dirà egli); mortale per il moderato godere dei beni dell'ora presente ». Ma la sua convenzionale moderazione attica gli vieta quella conquista d'anime nuove, pensose dell' universale, di cui farà sicura preda l'audacia metafisica di Aristotele, quell'audacia che all'anima greca apprenderà un fremito nuovo di aspirazione all' infinito.

E in verità la missione dell'aristotelismo non si compirà interamente, nè durante la vita di Aristotele stesso,

[1]) Vedi infatti anche *Etica Nic.*, X, 7, 8: « non si deve por mente a chi ammonisca dover l'uomo avere umani pensieri e il mortale mortali: ma quanto possibile sia immortalarsi ed eterni rendersi nello spirito, e tutto operare, onde si viva secondo la più alta nostra essenza ». Vedi pure *Metafisica*, I, 2, 982 b, 28; cfr. invece *Retorica*, II, 21, 6, ove è citata la massima epicarmea: « mortali cose deve il mortale pensare », che è considerata come canone dell'etica greca antica.

[2]) Vedi per il confronto con Aristotele, WENDLAND, p. 95, n. 2.

Digitized by Google

nè nell'età ellenistica e neppure nella romanità classica, ma solo agli inizi di quella crisi spirituale che dissolverà il mondo antico. La sua scuola si può dire infatti chiuda il suo periodo glorioso con il suo successore immediato, Teofrasto. Contro i sistemi più consoni allo spirito ellenistico — l'epicureismo lo stoicismo e il cinismo —, la scuola di Aristotele, come già vedemmo (p. 51 sgg.) in tutto il periodo ellenistico e romano dell'età classica, non riescirà infatti mai a prevalere, nè raggiungerà mai quelle conquiste spirituali che compirà con il neoplatonismo aristotelico e con la scolastica.

*
* *

Le avvisaglie polemiche e l'opposizione di metodo di educazione fra l'Aristotele del *Protrettico* — il programma del suo primo periodo speculativo — e gli isocratei, non sono perciò un oscuro episodio della storia della cultura greca, ma un momento decisivo dello stacco fra l'uomo antico e l'uomo moderno, fra la classicità attica e l'universalità delle età nuove. Esso è per noi oltremodo importante, perchè è questo il vero sfondo culturale, non ben visto, in realtà, sinora, su cui si leva la nuova dottrina di Epicuro. Chè pur egli, Epicuro, non meno di Aristotele, anzi con più fervore di immediata fortuna nei secoli dell'ellenismo, è un maestro di vita. Egli pure ha il suo ideale e la sua dottrina di educazione, la sua παιδεία, ben diversa però, non solo dalla antica παιδεία attica, ma da quella stessa di Aristotele [1]). La sua scuola si forma e inizia le sue lotte e le sue conquiste appunto in questo momento singolarmente signi-

[1]) Nota che, come farò vedere nel cap. VI, anche Aristotele scrisse un'opera, che è fra quelle da lui pubblicate, *Sull'educazione* a cui si riferiva polemicamente Epicuro.

Digitized by Google

ficativo della cultura greca, disconosciuto sino agli studi recenti, e che abbiamo preso a illuminare con l'esame del primo aristotelismo, nelle sue platoniche origini. È strano infatti non si sia veduto sinora, che con questo platonismo aristotelico Epicuro entrava in lotta contrapponendo ideale di vita a ideale di vita, educazione a educazione, dottrina a dottrina, opera ad opera. Nè poteva essere diversamente. Chè Epicuro nato nel 341 (quattro anni prima di Cheronea e otto prima della spedizione di Alessandro in Oriente) nella Ionia, in Samo, ma cittadino attico, legato ad Atene per lo stretto vincolo che congiunge i *cleruchi* ateniesi con la città madre, era venuto in Atene la prima volta per il suo servizio nell'*efebia* attica, quando Senocrate era a capo dell'Accademia platonica (e Aristotele, allora in Calcide, aveva lasciata fiorente in Atene la propria scuola); e aveva aperto egli pure la sua scuola filosofica nel 306 ad Atene, quando l'Accademia platonica e il Peripato aristotelico erano ancora in pieno rigoglio, e ad Atene Zenone non aveva ancora fondata la Stoa [1]). Onde questo figlio dell' Ellenismo, che sorge quando l'Atene classica tramonta, non poteva incominciare la sua conquista di anime per la sua nuova cultura, che dell'ellenismo è uno dei fattori più creativi, se non in opposizione al platonismo e ad Aristotele, non meno che all'antica educazione attica rappresentata dagli isocratei. Del resto al platonismo già l'aveva iniziato a Samo il platonico Panfilo [2]), e forse, in Atene, Senocrate, ed egli vi si era dimostrato singolarmente avverso (Cic. *N. d.* I, 26, 72); apparendo così un disertore della scuola platonica e suscitando contro di sè, come vedremo, le

[1]) Per la data della fondazione della Stoa, a. 301/0, vedi W. S. Fergusson, *Hellenistic Athen*, p. 128 sgg.; Beloch, *Gr. Gesch.*, IV, 2², p. 562-63; Praechter, p. 412.

[2]) Vedi D. L., X, 14 e mia nota ad loc.

Digitized by Google

più accese inimicizie dell'Accademia e del Peripato che avevano ormai, in alcun modo, il dominio spirituale del mondo greco e quasi dovunque avevano esteso le loro propaggini [1]). Mentre d'altra parte dall'Accademia e sopratutto dal Peripato, sin dal primo periodo della vita di Epicuro, lo straniavano persino le sue opinioni politiche; perchè Epicuro era democratico e di spirito pienamente antimacedone e l'Accademia e il Peripato aristocratici (e soprattutto quest'ultimo filomacedone) [2]). E la lotta dovette scoppiare infatti più ardente quando Epicuro aprì la sua prima scuola a Mitilene (come mostreremo nel VI capitolo) ove sopravviveva (come vedremo) l'antica scuola di Aristotele, che nella giovinezza vi aveva insegnato, e ad Atene, quando Epicuro osò fondarvi la sua scuola. In verità, per questo più che mezzo provinciale — che ancora molti anni dopo doveva riconoscere (v. Usen. p. 158, 12 sg.) di essere rimasto quasi ignoto alla Grecia — l'aprire scuola ad Atene, sia pure nell'orticello rustico di una piccola casa di sobborgo (che gli era

---

[1]) Per l'ostilità e le polemiche dell'Accademia contro Epicuro, già prima che egli aprisse scuola in Atene, v. il cap. IV-VI. Per la diffusione della scuola accademica nel mondo greco, v. IMMISCH, *Platon, Studien zu Plato*, I, *Heft, Axiochus*, Leipzig, 1896, p. 69, e sopratutto ciò che ne dico nel cap. VI. Nella Ionia l'Accademia oltre che con Panfilo penetrò anche con Delio di Efeso, un discepolo di Platone che *anch'esso, non meno di Panfilo, appare nella polemica accademico-epicurea*; v. PLUT., *Contr. Col.*, 1126 D.

[2]) Per lo spirito antimacedone di Epicuro, v. il cap. VI e il fram. 6 del περὶ βασιλείας di Epicuro, che ha certo intenzione polemica contro i filosofi del Peripato, quali Aristotele e Stratone, vissuti presso i sovrani del tempo e educatori di sovrani. Vedi infatti ARISTOCLES ap. EUSEB., *Praep. ev.*, XV, 2 Ἀριστοτέλης συνέβη διὰ.. . τὰς πρὸς τοὺς βασιλεῖς φιλίας ... φθονεῖσθαι: cfr. ARISTID., *Or.*, XII, p. 144, Dind. Che dalla scuola di Platone fossero esciti tirannelli in gran copia, era infatti rimprovero che all'Accademia si faceva frequentemente, v. ATENEO, XI, p. 508 D sgg.; cfr. QUINT., *Decl.*, 268. Per l'ostilità dei patrioti ateniesi contro Aristotele e il Peripato come focolaio di sentimenti antiateniesi e filomacedoni, v. GROTE, *Aristotle*, I, p. 12-17. Vedi soprattutto a questo proposito più oltre i capitoli VI-VII.

Digitized by Google

costata meno di quanto richiedevano Protagora e Gorgia per un solo corso di lezioni) [1]), ad Atene, ove insegnavano quei successori di Platone, che ad un suo contemporaneo illustre, ad Arcesilao, parevano esseri divini o superstiti dell'antica età dell'oro [2]), era prova di grande ardimento e fermissima fiducia nella verità della propria dottrina e nel fascino della sua persona (Diog. Laert. X, 9; Sen. *ep.* 6, 6). Non l'aveva osato infatti Eschine, un discepolo di Socrate, il quale era uno scrittore e conversatore delizioso: e gli stessi altri maestri di scuole illustri del tempo, come Euclide Menedemo e Pirrone, si erano accontentati del piccolo pubblico provinciale di Megara, di Eretria e d' Elide. Ma l'ardimento di Epicuro era anche maggiore, perchè egli più di ogni altro filosofo della sua età aveva rotto violentemente la tradizione delle scuole del tempo antico. Non più prometteva egli di apprendere quell' ἀρετὴ πολιτική che era stata il programma dei Sofisti, non meno che di Platone, di Isocrate e dello stesso cinico Antistene [3]), giacchè il saggio epicureo della politica non si occupa μὴ πολιτεύεσθαι τὸν σοφόν). Nè si professava maestro, di quella varia παιδεία, che era stata ed era ancora la filosofia dei vari maestri del tempo — cultura letteraria, spiegazione di poeti, musica, matematica [4]) — anzi fieramente l'avversava [5]). E soprattutto era il primo [6]) che avesse il coraggio di rin-

---

[1]) L'orticello epicureo costò ad Epicuro 80 mine (vedi D. L. X, 10), mentre Protagora e Gorgia ne prendevano 100 per un corso di lezioni.

[2]) Vedi sopra, p. 53.

[3]) Vedi ARNIM, *Leben und Werke des Dion von Prusa*, p. 36 sg.: cfr. per Diogene, *ibid.*, p. 40.

[4]) Lo stesso Nausifane, l'edonista democriteo, che era stato maestro di Epicuro, comprendeva tali discipline nel suo insegnamento vedi su ciò la fiera repulsa di Epicuro: cfr. NAUSIFANE, fr. 7, DIELS, *Die Fr. d. Vors.*, II³, 155: cfr. qui p. 125 e cap. VI.

[5]) Vedi particolarmente i testi di Filodemo e di Epicuro da me messi in luce più sotto, p. 125 sgg.

[6]) Per l'arte di εὖ λέγειν persino nell'insegnamento di Anti-

Digitized by Google

negare la retorica (οὐδὲ ῥητορεύσειν καλῶς Diog. L. X, 118), quell'arte del dire che era il fondamento della cultura dei giovani nella stessa età di Epicuro. Quanto tutto questo fosse ardito, mostra l'esempio contrario della stessa scuola di Platone, in cui il fondatore della nuova Accademia, Arcesilao, riprese le gare eloquenti e la difesa delle tesi contrarie (Diog. L. IV, 28; Cic., *De orat.* III, 80). E Aristotele stesso [1]), nel suo slancio verso l'universalità e la sistemazione del sapere, non solo assegnò poi, nel periodo in cui aprì una scuola sua, un compito proprio alla retorica, sia pure distinguendola dalle altre discipline filosofiche e costituendone la teoria in opposizione ai suoi predecessori (*Rhet.* 1351a sgg.), ma (in contrasto con Isocrate), iniziò egli pure le esercitazioni eloquenti dei discepoli, facendo loro discutere tesi contrarie (v. sopra p. 40). Riferisce infatti la tradizione, ch'egli dicesse, parodiando un verso famoso di Euripide [2]):

brutto è tacere onde sol parli Isocrate.

E di ciò lo rimprovereranno, come vedremo (p. 130) aspramente Epicuro e i suoi discepoli.

Questo insegnamento aveva singolarmente giovato alla popolarità della scuola aristotelica. Giacchè fu giustamente osservato (vedi Arnim, loc. cit., p. 82) che i duemila scolari che all'età di Teofrasto frequentavano contemporaneamente il Peripato (Diog. L. V 37), non certo accorrevano alla scuola aristotelica per divenire dei filo-

---

stene, Aristippo, Nausifane (contro cui polemizzarono aspramente, a questo proposito, Epicuro e il suo discepolo, Metrodoro), vedi Arnim, *loc. cit.* Nota che Diog. L., II, 92, riferisce che gli stessi edonisti cirenaici ritenevano inutile la fisica e la dialettica, perchè stimavano esser possibile il *ben parlare* (εὖ λέγειν) e essere liberi dal timore degli dèi e della morte solo con gli ammaestramenti etici; anche per loro il *ben parlare* era dunque uno dei fini dell'insegnamento filosofico.

[1]) Vedi *Retorica*, I, 1354 a, sgg.

[2]) Fr. 796 N.: Brutto è tacere e far parlare i barbari.

Digitized by Google

sofi, ma per apprendervi quella varia cultura che servisse loro ad essere uomini di mondo.

Persino gli stoici facevano del resto una parte all'arte del dire nel loro insegnamento, cioè ad una utopistica retorica, di cui diceva argutamente Cicerone (*De fin.* IV 7): « Che se alcuno voleva imparare a divenir muto, nessun altro trattato meglio di quelli doveva leggere ».

Epicuro invece è il primo che tutta la educazione filosofica abbia concentrato nell' intimo foco dell' uomo interiore, nell'ascesi di perfezione spirituale del saggio. La sua filosofia è affrancazione da ogni legame esterno; offre sì la felicità, ma per essa vuole tutto l' uomo (*Sent. Vat.* 56), senza apostasie nè pentimenti (fr. 222). « Altiero spirito » è il suo saggio [1]), non artefice di bel parlare, nè orgoglioso di cultura (παιδεία), incurante di gloria, non vittorioso nelle competizioni mondane (*Sent. Vat.* 29, 81), ma libero dal « carcere della politica » (*Sent. Vat.* 58), felice nell' intimità di pochi spiriti a lui affini.

Un mondo in un mondo, ecco dunque la creazione dell'epicureismo. Questo piccolo mondo il saggio epicureo può ad ogni istante crearlo, ma a patto di rinunziare al più vasto, all'antico mondo della vita greca classica. L'epicureismo è infatti soprattutto l'arte di creazione di una vita nuova, per opera di continua ascesi della volontà. Giacchè Epicuro è, per i suoi discepoli [2]) soprattutto il maestro che ha affrancato l' uomo e lo stesso cosmo dall'antico dispotismo del Destino (*Ep. a*

---

[1]) σοβαρός; che così si debba leggere, seguendo la lezione del codice (*Sent. Vat.*, 45), mostrai nel mio *Epicuro*, p. 156; che la lezione del codice sia veramente esatta sarà confermato da quello che diremo di questa massima e dell'occasione in cui fu scritta nel capitolo VI.

[2]) Vedi fr. 281 p. 201, 15 sgg.; LUCR., II, 255 sgg.; DIOG. ENOAND. XXXIII, 3, 1 sgg.

Digitized by Google

Menec. 133), ed ha elevata a principio supremo della vita morale la libertà.

Quel fascino che per gli uomini del paganesimo morente, e per gli stessi primi Cristiani, avranno le nuove divinità vittoriose del Destino, onde Iside, Serapide, Mitra, Cristo stesso, saranno invocati e adorati come i liberatori dal giogo dell'Εἱμαρμένη [1], ha, per l'epicureo, Epicuro, il Maestro, il Liberatore.

La volontà può dunque, per Epicuro, crearsi questo mondo, aderendo con la sua δόξα a ciò che vuole, rievocando e quasi risuscitando le gioie del passato, di esse vivendo anche nei tormenti più fieri, come egli scriveva nelle ultime ore della sua vita. E artefice della propria felicità è il saggio, col dominio del proprio pensiero e delle proprie rappresentazioni. Il mondo che Epicuro crea, è così, si può dire, il mondo della coscienza nuova, dell'individuo nel senso moderno, dell'uomo interiore [2]). E nell'Atene classica, in cui tutta la vita si tende ancora alla vivida luce della pubblicità, ove la religione è essenzialmente un culto civico, la politica il primo dovere dell'uomo, la fama una realtà viva e concreta, voce del popolo sonante nell'encomio e nell'epicedio, scolta nei marmi e nel bronzo dell'agora e della stoa, questo creatore di una nuova vita intima ricca di sue ombratili gioie, questo rivelatore di un nuovo mondo interiore, che insegnava in un giardino, lungi dagli uomini, fra quegli sfondi campestri che a Socrate « nulla sapevano apprendere » (*Phaedr.* 230 D), una sua arte pensosa della gioia della vita, iniziando i discepoli, con voce pacata e

[1]) La più ampia raccolta di riferimenti è in PAULY WISSOWA, VII, 2, col. 2638 sgg.

[2]) Naturalmente in un senso diverso, da quella più profonda, ma pur diversa, scoperta dell'uomo interiore propria di Socrate e di Platone, per i quali l'uomo è però sempre soprattutto il *cittadino*. Vedi del resto su questo carattere della filosofia di Epicuro il cap. VI.

Digitized by Google

severa, a una felicità sobria ed astinente, quest'Epicuro, nel mondo antico, compie una rivoluzione. E che crei per l'avvenire, si scorge agevolmente, se si pensa che, mentre già in età tarda egli doveva confessare d'esser passato quasi ignoto nel mondo greco, alcuni secoli dopo, città intere, come ci dice il suo biografo (Diog. L. X 9), non avrebbero potuto contenere i suoi discepoli, onde la sua scuola è, si può dire, l'ultima a resistere agli assalti del Cristianesimo [1]). E più a lungo di ogni altra essa resiste, nella rovina del mondo antico, perchè più di ogni altra ha ferme le due fedi che del mondo antico sono le ragioni intime di vita; la fede nel reale e nella sua conoscenza, e la fede nella conquista della felicità. Quando vincerà l'ansia del soprannaturale, e la realtà mondana parrà illusione ed errore, e il vero conoscere non sarà più ricerca sulle vie della esperienza, ma apocalissi mistica e religiosa — onde parrà inutile lo stesso travagliarsi per sapere quello che mai non potremo apprendere nel mondo, e che ci verrà un giorno rivelato — quando l'esistenza stessa mondana sarà irrimediabilmente condannata, e non si aspirerà ad altro che ad esularne, al più presto —, allora la filosofia di Epicuro dileguerà, come tutte le realtà soleggiate del mondo antico. Ma fino allora, sino a che resterà nell'uomo classico la speranza di vincere, di trovare in sè, con le sole sue forze, la salute dell'anima e la ragione della vita, Epicuro, questo medico di spiriti (*Sent. Vat.* 54), apparirà ancora, come a Luciano (*Alex.* 61) e alla imperatrice

---

[1]) Le ultime lotte contro il Cristianesimo furono veramente combattute dai Neoplatonici; ma, in verità, il Neoplatonismo è già nella sfera mistico-religiosa del Cristianesimo e in parte al di fuori dello spirito e della cultura greca-classica. Del resto ancora S. Agostino doveva lottare contro il fascino che esercitava su di lui l'epicureismo, soprattutto appunto per il valore che dava al godimento della vita interiore (*Confess.*, VI, 26).

Digitized by Google

Plotina (*Syll.*³, 834) « un salvatore », e la sua scuola sarà l'ultima che per queste fedi avrà combattuto.

*
* *

Tale lotta cominciò negli inizi stessi della sua scuola, contro il platonismo trionfante nelle opere di Aristotele che correvano per il pubblico quale il programma della nuova filosofia. Nel capitolo precedente mostrai in qual modo Epicuro reagisse contro la sfiducia nella validità del nostro conoscere, che, come riconobbero già gli antichi (v. sopra cap. I), forma l'elemento scettico del platonismo, e che ancora dominava, come vedemmo (p. 74, cfr. p. 85) nell'*Eudemo* e nel *Protrettico* di Aristotele. Ma non meno reagì contro l'altro aspetto di quel platonismo aristotelico, contro il pessimismo mistico. A chi infatti legga ora, dopo l'esame fatto delle prime opere di Aristotele, questo passo di Epicuro, nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126): « .... assai peggio ancora chi dice: bello non esser nato:

> ma, se nato, le soglie dell'Ade al più presto varcare »,
> (*Teognide*, v. 42 sg.)

si affaccia, credo, subito il pensiero che appunto Aristotele, l'Aristotele dell'*Eudemo* e del *Protrettico* (che erano le sue opere che solo correvano fra il pubblico e furono il primo programma della sua vita speculativa), sia il filosofo combattuto qui da Epicuro. Quella massima teognidea era infatti il responso che agli uomini dava Sileno nell'*Eudemo*, e il fosco monito così del *Protrettico* come ancora dell'*Etica Eudemea* (vedi sopra, p. 76). E a persuadercene gioveranno, non solo gli altri chiari rapporti che segneremo tra questa lettera e il *Protrettico*, ma anche il meditare su ciò che segue nel testo

Digitized by Google

di Epicuro: « se infatti questo dice convinto, perchè non si diparte dalla vita? N' ha pieno potere, se vi era deliberato fermamente: se invece parla per infingimenti (μωκώμενος) è vano in cose che non lo comportano ». Si deve osservare infatti anzitutto come il non esser nominato qui Aristotele sia naturale, essendo uso appunto di Epicuro, in queste lettere, e di Aristotele stesso, non nominare i filosofi contro cui polemizzavano [1]). Con tale allusione ad Aristotele, si comprende meglio perchè Epicuro osservi ironicamente che, se questo diceva egli convinto, avrebbe dovuto dipartirsi dalla vita; giacchè un altro platonico, Cleombroto di Ambracia, era famoso perchè, dopo letto il *Fedone*, si era data la morte (vedi Callim., *Epigr.* 23; Cic., *Tusc.* I 34, 84). E come lui, si era ucciso di sua mano il filosofo contemporaneo Egesia, il « persuaditore di morte » che predicava l' infelicità immedicabile della vita. Per di più si osservi come Epicuro, alludendo ad Aristotele, affacci il dubbio che tale filosofo questo dica infingendo il suo pensiero, per deludere altrui, e adoperi il raro verbo μωκᾶσθαι che indica appunto tale infingimento [2]), onde il μωκός, per Aristotele, era congiunto all'εἴρων (*H. An.* I 9, 491 b, 17). Correva infatti voce che gli scritti pubblicati da Aristotele non esprimessero il vero suo pensiero, il quale fosse invece racchiuso negli insegnamenti della scuola [3]). Ed è importante osservare che tale opinione esprimerà anche un grande commentatore di Aristotele, Alessandro

[1]) Cfr. *Ep. a Men.*, III, 125; 126; 131; 133; *ad Erod.*, I, 67; 72; *a Pitocle*, II, 89; 112; 97; 98. Quest'uso era poi comune quando si trattava dei contemporanei; v. per Colote, sopra, p. 41.

[2]) Vedi Eliano, *N. A.*, I, 29, che lo usa per indicare l'atto degli uccelli che imitano gli altri alati per adescarli. Per l'allusione epicurea ai filosofi della scuola avversaria, vedi anche qui sotto l'*Appendice* a questo capitolo, e p. 126 sgg.

[3]) Che Aristotele avesse cambiata opinione a questo proposito (come di fatto cambiò) doveva risultare dalla fama del suo insegnamento di scuola.

Digitized by Google

(vedi Elias *in Arist. cat.*, p. 24 b, 33), *in rapporto per l'appunto a questa dottrina, (abbandonata poi da Aristotele) del destino dell'anima* (fr. 39 Rose).

Per di più che questo spirito beffardo (contro cui qui polemizza Epicuro) il quale traeva in inganno i suoi ammiratori, sostenendo nei suoi libri opinioni che aveva abbandonate più tardi, fosse veramente Aristotele, appare anche da un altro passo della scuola epicurea, che è assai importante mettere ora in luce. L'epicureo Filodemo infatti, facendo eco, come vedremo, ad Epicuro (v. sotto p. 126) accusa appunto Aristotele (Philod. *Voll. Rhet.*, II, p. 59, col. 43, 3) di avere esercitata egli stesso più tardi quella retorica che prima aveva subdolamente *deriso* (διεμωκήσατο) in Isocrate. E si noti come anche egli non solo rimproveri ad Aristotele di avere mutata opinione, ma usi precisamente lo *stesso verbo* di cui si serve nel nostro passo Epicuro (μωκώμενος), confermando così che al primo Aristotele si riferisce veramente Epicuro nel luogo da noi studiato dell'*Epistola* a Meneceo.

Del resto proprio tale spirito beffardo (μωκία) era ad Aristotele rimproverato dai suoi contemporanei, che glie lo leggevano nel volto (καὶ μωκία [1]) τις ἦν αὐτοῦ περὶ τὸ πρόσωπον [sc. Aristotelis]), come ci dice Eliano (*V. H.*, III, 19), parlandoci delle antipatie che Aristotele destava fra i suoi compagni di dottrina.

E in verità questo tono ironico si scorge spesso nelle sue opere [2]) e nel suo stesso busto dagli occhi piccini [3]) e maliziosi [4]).

[1]) Osserva la singolarissima coincidenza di queste espressioni, μωκία (secondo l'ultima edizione del lessico del Liddell e Scott questo vocabolo sarebbe usato solo in questo passo di Eliano), μωκάομαι, διαμωκάομαι, usate tutte e tre in rapporto ad Aristotele.

[2]) Vedi le nostre osservazioni in cap. I, III, IX, X.

[3]) μικρόμματος (Diog. L., V, 1), infatti, secondo Diogene Laerzio, era Aristotele.

[4]) Vedi il busto di Aristotele del Museo delle Terme e Bernouilly, *Griech. Ikonogr.*, II, 85 sgg.: cfr. Tav. XII a.

Digitized by Google

Il passo di Epicuro che abbiamo letto [1]), non solo deve ormai sicuramente riferirsi ad Aristotele ma si illumina ora di una luce nuova e vibra di un nuovo palpito di vita contemporanea.

D'altra parte ad Aristotele doveva ancora riferirsi l'epicureo Filodemo (*De morte*, XVI, fr. 6, I, 37 sg.) [2]) quando biasimava « il discorso del saggio che dice esser preferibile per l'anima la separazione dal corpo, onde è meglio che questo accada quanto più presto possibile » [3]).

Ed anche Crisippo, nel suo *Protrettico* (vedi per il titolo *Fr. St. Vet.*, III, p. 203, 20), ad una simile dottrina platonica, espressa con arditezza ancor maggiore nel *Protrettico* di Aristotele [4]) che non da Platone stesso, obiettava [5]) essere « *un tale discorso ad un Protrettico* il *meno adatto*, perchè, dimostrando essere *il meglio per noi il non vivere*, e in alcun modo *pronunziandosi in favore della morte* (ἀποθνήσκειν ἀξιῶν), ci volge a ben altro che alla filosofia ».

E in verità Epicuro era fieramente avverso a quel pessimismo mistico del *Protrettico* di Aristotele, che, per imitazione di quello scritto aristotelico infonderà delle sue ombre anche l'*Ortensio di Cicerone* (vedi fr. 95 Müller, cfr. Aristot. fr. 61 Rose). I saggi epicurei non aspirano infatti alla morte, non *morturiunt*, come i saggi di Aristotele e di Cicerone (Cic., *fr. inc.*, 22 M.),

---

[1]) [Il WALZER ha ora accolta anche questa testimonianza nella sua edizione dei dialoghi di Aristotele, p. 14, n. 1]. Per un probabile riferimento polemico all'*Eudemo* presso FILODEMO, *De poet.*, coll. alt. VIII, 163, fr. 1, vedi JENSEN, *Rh. Mus.* N. F. LXXXIII, 193 sgg. Nota che in quel passo Filodemo polemizza con l'aristotelismo rispetto al concetto della φρόνησις, vedi qui sotto p. 117 sgg.

[2]) Su questo frammento vedi anche le mie *Lectiones Epicureae in* « Atene e Roma », 1933, fasc. I, p. 112 sgg.

[3]) Vedi infatti per Aristotele qui sopra p. 73 sgg.

[4]) V. ARIST., fr. 61, p. 72, 20 ROSE, e qui sotto p. 80 sgg.

[5]) Vedi *Fr. St. Vet.*, III, p. 189, 1 sg.

Digitized by Google

ma tutti si tendono alla vita. Giacchè Epicuro, invece di considerare, come i platonici, che la vita debba essere una meditazione della morte (θανάτου μελέτη), proclama, *in questa stessa epistola* (§ 126), che una sola è la meditazione « del ben vivere e del ben morire »; solo infatti chi sa vivere fruendo saggiamente della gioia della vita, gode, nel tempo limitato della sua esistenza, tutta l'intensità della gioia che nell' eternità è diluita (κ. δ. XIX-XX). Anche qui il riferimento polemico ai Platonici e al primo Aristotele è evidente.

La felicità per Epicuro presume dunque anzitutto quella liberazione dal desiderio dell' immortalità che « sola rende possibile il godimento della stessa mortalità della vita, non perchè vi aggiunga infinito tempo, ma perchè sgombra l' immediato rimpianto dell' eternità », come egli dice in un altro passo di questa epistola *a Meneceo* (§ 124). E anche questo luogo di questa epistola è evidentemente volto contro la dottrina di Platone e del primo Aristotele, che anela all' immortale vita ultraterrena dello spirito, e, in quell'ansito d'eterno la vita terrena condanna (vedi sopra, p. 75 sgg.).

*
* *

Ma ad un'altra teoria del *Protrettico* era pure fieramente avverso Epicuro; al valore astratto della filosofia. « Vano, (dirà Epicuro, p. 169, 14 sg. Us.) è quel discorso di filosofo che non medichi qualche umana passione ». E mentre per Aristotele la scienza tanto più è nobile quanto più si affranca dall'utile (fr. 58 Rose, pagina 68, 19; *Top.*, 116 a 30; *Met.* 982 b, 24) e chi all'utile la volge la detorce dal suo fine (vedi s. p. 86 sgg.) dovendo la filosofia essere cercata ed amata *per se stessa* (v. fr. 52, p. 62 col b. l. 20 Rose), Epicuro definisce la filosofia

Digitized by Google

come una « attività che con il discorso crea la felicità » (fr. 219). Che in questo punto fosse discorde la dottrina di Epicuro da quella di Platone e di Aristotele, avevano già notato gli antichi (vedi Sext. Emp. *adv. m.* I, 1 sg.). E lo stesso Cicerone, riferendo, per l'appunto, un passo del *Protrettico* di Aristotele (p. 72, 11 Rose), e polemizzando contro Epicuro, osservava come questo valore intellettualistico attribuito alla filosofia da Aristotele, fosse contrario all'edonismo cirenaico ed epicureo [1]).

Ma è assai importante osservare come questa discordanza di dottrina fra Epicuro e il *Protrettico* di Aristotele ci faccia comprender meglio *un altro luogo* di questa medesima *Epistola a Meneceo* (§ 132), ove si dice che « *il sommo bene* (τὸ μέγιστον ἀγαθόν!) *e fondamento di vita felice* è la φρόνησις [2]), (la saggezza pratica, la *prudentia dei latini* [3]), *e perciò anche della filosofia è più pregevole* la φρόνησις, da cui derivano tutte le rimanenti virtù ». Questo degradamento della filosofia, in un filosofo come Epicuro che della φιλοσοφία e della σοφία parla altrove con altissima lode (*Sent. Vat.*, 27, 78), è sempre parso singolare. Ma chi pensi ora alla dottrina del *Protrettico* e degli stessi scritti di scuola di Aristotele, in cui la *saggezza pratica* è degradata a strumento della σοφία, e questa, la speculazione pura, è elevata a sovrana dello spirito e considerata come il divino nel-

---

[1]) Vedi su questo passo di CICERONE, *De fin.* II, 13, 39, il mio capitolo IV, e ora WALZER, p. 46 sg.

[2]) Veramente ARISTOTELE, nel *Protrettico*, chiamava ancora (vedi sopra p. 88) platonicamente φρόνησις quella che Epicuro e lo stesso Aristotele più tardi chiamarono σοφία, ciò che provocò la discriminazione dei termini in Senocrate; ma naturalmente qui la φρόνησις di Epicuro si riferisce alla saggezza pratica, che da Aristotele fu sempre considerata come secondaria rispetto alla teoretica. Dalla mutata terminologia adottata da Aristotele stesso nell'età matura appare che Epicuro doveva avere presente l'opera π. φρονήσεως (v. sopra, p. 89) o l'insegnamento di Senocrate, di cui forse ascoltò le lezioni nel suo primo soggiorno ad Atene.

[3]) Per Aristotele, vedi sopra, p. 90.

Digitized by Google

l'uomo — onde gli dèi (*Et. N.*, X, 8, p. 1178, b, 7 sgg.) e gli uomini stessi nell'*Isola dei Beati* (vedi sopra, p. 90), mentre della *saggezza pratica* non hanno bisogno, abbisognano invece della *contemplazione* — chi a ciò rifletta, vedrà come il riferimento polemico ad Aristotele, anche in questo nuovo passo dell'Epistola a Meneceo, è evidente, e come illumini l'interpretazione del pensiero di Epicuro e quasi risusciti la vivida, combattiva realtà della cultura filosofica contemporanea, da cui la dottrina di Epicuro sorse. Ed in verità noi sappiamo che l'epicureo Filodemo [1]) criticava la dottrina della φρόνησις dei platonici e del primo Aristotele, ricordando una derisione di questa teoria per opera del comico Macone, di poco posteriore ad Epicuro, e rivolta con molta probabilità, contro l'*Eudemo* di Aristotele.

Del resto che Epicuro in questo luogo sia mosso da passione polemica, si scorge anche più chiaramente se si osserva che precisamente tale passione polemica lo costringe qui (come dimostreremo accadergli spesso altrove) a forzare l'espressione oltre i limiti concessigli dalla sua dottrina. « Il massimo bene », τὸ μέγιστον ἀγαθόν, per Epicuro, non è infatti, e *non può essere*, la φρόνησις, la « *saggezza pratica* », la quale non è altro se non strumento, non fine. Il massimo bene è certamente per lui, come dice in questa stessa epistola (§ 128 sgg.), il « *piacere catastematico* ». Onde si vede che qui Epicuro (appunto per la sua intenzione polemica) è costretto a dare un valore eccessivo (e non consono alla logica del suo sistema) alla φρόνησις, per opporla alla φιλοσοφία, alla scienza speculativa di Aristotele, a cui è fieramente avverso.

E che poi questa avvisaglia polemica sia special-

[1]) Vedi Filodemo, *De poetis*, V, coll. alt. VIII, 163 fr. 1 pubblicato e studiato dal Jensen in Rh. Mus. N. F., LXVIII, pagina 193 sgg., come dicemmo sopra.

Digitized by Google

mente diretta contro il *Protrettico* aristotelico, risulta anche dalle stesse espressioni usate in quell'opera da Aristotele, che affermava (al contrario di quello che dice Epicuro), dovere la *filosofia su tutto dominare e comandare*, (*Protr. Iambl.*, p. 37, 18; cfr. *Met.*, I, 2, p. 982 b, 4 ἀρχικωτάτη).

È questo del resto il programma filosofico che avrà più fortuna nella scuola di Aristotele, onde si comprende come dovesse fieramente avversarlo Epicuro. Altrove [1]) infatti feci vedere come appunto un aristotelico, Stratone di Lampsaco, scrivesse un'opera misconosciuta sinora, *Sul valore sovrano della filosofia* (π. βασιλείας φιλοσοφίας), che si doveva riconnettere, a questa divinizzazione del βίος θεωρητικός, di fronte al βίος πρακτικός, compiuta dal maestro suo Aristotele [2]).

D'altra parte, assai importante per il nostro assunto è che il tema della φρόνησις e del βίος θεωρητικός rimane uno dei temi fondamentali che si riprenderà dai *Protrettici* posteriori ad Aristotele e ad Epicuro, in Posidonio (vedi Cic., *Tusc. disp.* V, 2, 6 che ne deriva), nell'*Ortensio* di Cicerone, in Temistio (XXIV, 309), in Galeno (c. VI), come del resto già appariva nell'*Eutidemo* di Platone (*Eut.*, 281 c). È sempre più chiaro dunque che Epicuro, trattando polemicamente questo tema nell'*Epistola a Meneceo*, segue la tradizione del *Protrettico* di Aristotele.

Contro questo medesimo concetto della *scienza pura*

---

[1]) Vedi il mio articolo già citato sopra in « Aegyptus », 1933, p. 425 sgg., e qui sotto il cap. V, ove confermerò con altri argomenti il rapporto polemico di questo passo di Epicuro con la dottrina di Aristotele.

[2]) Vedi anche a questo proposito la stessa dottrina (da cui la φρόνησις è considerata come un *servo* al servizio della σοφία) di Teofrasto conservataci da uno scolio del codice Vindobon. gr. fil. 315 Nessel, pubblicato dal HEYLBUT, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, I, 195; cfr. WALZER, *Magna moralia u. Arist. Ethik*, Berlin, 1929, p. 158.

Digitized by Google

protesterà del resto Epicuro anche in una delle sue *Massime Capitali*, di cui ora si vede chiaro il riferimento polemico (κ. δ. XI): « Della scienza della natura (dice egli infatti) non avremmo bisogno, se sospetto e timore delle cose dei cieli non ci turbasse, e non temessimo che la morte possa essere per noi qualcosa.... ». Così, pure, altrove, rispetto a quella scienza che era stata una meravigliosa conquista del platonismo dell'ultima età, l'astronomia, egli osserverà (*Ep. ad Erod.*, § 79) che coloro che più ne sono esperti, appunto perchè attribuiscono divina natura a questi corpi celesti (come faceva il Platone delle *Leggi* [pag. 967 A sgg.] e l'*Epinomi* ed il primo Aristotele) sono soggetti ai medesimi timori che travagliano gli uomini volgari, e anzi a maggiori, perchè la meraviglia che essi ne provano rende loro più difficile il sottrarvisi.

In altri capitoli (VIII sgg.) faremo vedere, più ampiamente, quali riferimenti sicuri abbia questo passo con il platonismo e con Aristotele. Ma sin d'ora è importante osservare come Epicuro, non meno che questo concetto della *scienza pura*, avversasse un'altra dottrina del *Protrettico*, e cioè la fede in un'etica e in una politica *quasi more geometrico demonstrata*, che del *Protrettico* era l'arduo ideale (vedi s. p. 85 sgg.). Epicuro infatti nega che dello stesso principio supremo della vita morale, cioè dell'essere il piacere il fine della vita, *si possa dare una dimostrazione* (vedi fr. 256; 399), e nega che la politica sia una scienza [1]), e ad Aristotele appunto rimproverava, come vedremo, l'aver preteso di darne insegnamenti e l'averne fatto una parte della filosofia (v. p. 125 sgg.).

È chiaro dunque che, dottrina per dottrina, egli com-

[1]) V. Filod., *Voll. Rhet.*, I, 54, 29, e qui sotto p. 126, πολιτικὴ κατ' Ἐπίκουρον ἀτεχνία.

Digitized by Google

batteva quel programma di avvenire della scienza, con tanta fortuna da Aristotele fermato nel *Protrettico*.

*
* *

Più interessante ancora sarà però dimostrare come al *Protrettico* aristotelico opponesse Epicuro stesso un suo *Protrettico* che, fermando le linee del proprio programma filosofico, tacitamente combatteva quello di Aristotele. Vedemmo infatti come nell' *Epistola a Meneceo*, in più luoghi, le dottrine dell'Aristotele del *Protrettico* erano combattute. Ma che tutta questa lettera fosse una intenzionale risposta a quell'operetta di Aristotele, apparirà, in modo certo, ad una nuova analisi attenta.

Quale fosse il principio dello scritto di Aristotele abbiamo già visto. Il suo motto era: « *Bisogna filosofare* » (φιλοσοφητέον), e la dimostrazione era data con uno stringente dilemma, osservando come anche chi creda inutile il filosofare, per stabilire questo, deve pur filosofare. Orbene, si legga l' inizio dell' *Epistola a Meneceo* di Epicuro: « Nessuno, mentre è *giovane*, indugi a *filosofare*, nè *vecchio* di *filosofare* si stanchi: poichè ad acquistarsi la salute dell'anima, non è immaturo o troppo maturo nessuno. E chi dice che ancor non è venuta, o già passò l'età di *filosofare*, è come dicesse che d'esser felice non è ancor giunta l'età o già trascorse. *Debbono dunque filosofare* (φιλοσοφητέον), e il *giovane* e il *vecchio*: questi affinchè nella vecchiezza si mantenga giovane in felicità, per riconoscente memoria (χάριν) dei beni goduti, quegli, affinchè sia ad un tempo giovane e maturo di senno, perchè intrepido dell'avvenire. Si mediti dunque su quelle cose che ci porgono la felicità; perchè, se la possediamo, nulla ci manca, se essa ci manca, tutto facciamo per possederla ».

Digitized by Google

Il rapporto con il *Protrettico* di Aristotele è palese [1]) E si badi che Epicuro riprende, sì, il motto geniale di Aristotele e il suo proclama gravido di avvenire, ma ne trasforma l'argomentazione, che non è più sillogistica e astratta, ma pratica e utilitaria, e come si rivolga non alla mente, ma all'anima, stimolando quella brama di felicità che è il culto dell'uomo classico. In tal modo egli a dottrina oppone dottrina, a metodo metodo, a ideale, ideale. Non è un imitatore, ma un geniale avversario: e, nella sua intenzione, un superatore [2]).

E in verità, anche sotto un altro aspetto, appare l'accorta polemica intenzionale. Il *Protrettico* di Aristotele, attraverso all'appello a Temisone, si rivolgeva ai giovani (τοῖς νέοις) [3]), ai nuovi discepoli ideali della sua scuola; ed era naturale così fosse, chè la filosofia platonico-aristotelica voleva un' iniziazione di studi matematici, astronomici, musicali [4]) solo possibile per un giova-

---

[1]) È importante osservare come il rapporto apparisca persino nella forma verbale, vedi infatti, oltre φιλοσοφητέον, ὑπάρχω, ripetuto due volte (γέρων ὑπάρχων, ὑπάρχειν τὴν ὥραν) da Epicuro in quelle poche linee e due volte in ARIST., fr. 50 R. nella parte che riguarda il *Protrettico* di Aristotele; cfr. anche fr. 5, p. 27 Walzer. Tra le condizioni atte al filosofare che in questo passo Aristotele diceva ὑπάρχειν a Temisone era certo la *giovinezza* (vedi infatti qui sotto n. 3 e p. 126); orbene Epicuro appositamente osserva che anche colui a cui la giovinezza non ὑπάρχει deve pur tuttavia filosofare.

[2]) Anche nell'*Eutidemo* di Platone, 278 E-289 B, è trattato il tema del rapporto tra la felicità e la filosofia; cfr. CIC., *Hortens.*, fr. 36 Müller; e perciò questa teoria era probabilmente trattata anche nel *Protrettico* di Aristotele. Ma non è posto come unico fine della scienza e come la vera ragione di essa.

[3]) Vedi infatti le esplicite testimonianze antiche in ROSE, p. 57, 17 sgg.; 27 sgg.; cfr. *Et. Nic.*, X, 10, 1179 b, 8. Che il *Protrettico* di ARISTOTELE fosse rivolto ai giovani è confermato anche dalla polemica dell'isocrateo *ad Demonicum*, § 4 τοῖς νεωτέροις. E del resto ai giovani è anche dedicato questo *Protrettico* isocrateo: vedi §§ 4; 5; 19 (in cui si polemizza contro Aristotele, vedi ROSE, p. 62, 9 sgg.; cfr. WENDLAND, p. 95; ISOCR., XV, 60; 304). Cfr. sopratutto qui sotto p. 126 la conferma nel testo da me riferito di Filodemo.

[4]) Per Platone, vedi *Leges*, VII, 809 E-818 D; *Rep.*, 525-530,

Digitized by Google

ne [1]). Per di più essa richiedeva tutta una vita consacrata fin dalla giovinezza alla pura speculazione, ciò che appunto gli epicurei le rimproveravano (vedi Cic., *loc. cit.*). Epicuro invece, che non fa della sua filosofia una disciplina astratta, nè una complessa παιδεία, ma una dottrina etica e eudemonistica (non già dunque una speculazione dell'universale, nè un sistema di scienza, ma un'arte e ascesi della felicità) schiude ad essa la via *a tutti*; e gli uomini di ogni età, giovani e vecchi, chiama, perchè a tutti e a tutte le età importa la felicità, la salute dell'anima, nè è mai troppo tardi per conquistarla.

D'altra parte che, appunto nel *Protrettico* di Aristotele, fosse detto esser necessario affrettarsi a filosofare, perchè chi indugia non potrà più dedicarvisi, quando l'età (v. p. prec. n. 4) non gli conceda quell'iniziazione di studi che a quel filosofare platonico è necessaria, credo si possa provare con un nuovo e più attento studio delle testimonianze antiche. Che tale infatti fosse veramente la dottrina del *Protrettico* di Aristotele si può confermare osservando come anche nell'*Ortensio* di Cicerone (che sul *Protrettico* aristotelico era modellato) si insista nell'affermare che allo studio della filosofia oc-

---

cfr. in *Leges*, p. 818 E, la polemica contro quelli che non considerano necessarie queste discipline. Per Aristotele, vedi qui sotto p. 127. Interessante per la consuetudine della scuola platonica è il detto di Senocrate (fr. 2 Heinze), a un tale che voleva venire alla sua scuola, senza sapere di musica, di astronomia, di poesia, nè avere conoscenza di poeti: « Vattene, che su te la filosofia non può avere presa ». Vedi del resto la stessa polemica epicurea in Cic., *de fin.*, I, 21, 72: « An ille (Epicurus) tempus aut in poetis evolvendis consumeret, in quibus nulla solida utilitas omnisque puerilis exercitatio, aut se, ut Plato in musicis, geometria, numeris astris contereret?... ». Vedi del resto qui sotto l'Appendice I e cfr. cap. VI sgg. Nota che il *Protrettico* di Cameleonte, il seguace di Aristotele, conteneva appunto una parte sulla musica. Vedi Aten., IV, p. 184.

[1]) Vedi Cic., *de fin.*, I, 21, 72, ove è appunto l'epicureo Velleio che lo fa osservare: « Non ergo Epicurus ineruditus sed ii indocti qui quae *pueros* non didicisse turpe est, ea putant usque *ad senectutem esse discenda* ».

Digitized by Google

corre preparazione di studi di *lettere e di discipline varie*, da cui l'animo sia predisposto ad accogliere l'insegnamento filosofico, allo stesso modo che si prepara la lana prima di tingerla e si lavora *molto prima* la terra perchè dia frutto (fr. 23; 24; 30 Müller) [1]. È chiaro dunque che questo ordine di concetti doveva essere nel *Protrettico* di Aristotele e che perciò contro il *Protrettico* era diretta la polemica di Epicuro. E del resto all'educazione *di giovani* era, per l'appunto, anche rivolto l'*Eutidemo*, il *Protrettico* di Platone (cfr. anche Plat., *epist.*, VII, 328 D), non meno del *Protrettico* isocrateo a Demonico.

Anche qui, dunque, la variazione introdotta da Epicuro e affermata nel proemio or ora letto dell'*Epistola a Meneceo*, è geniale, e risponde a quel fascino di persuasione intima, a quelle Sirene, σειρῆνες, che della parola pacata e saggia di Epicuro erano proprie [2].

Quanto poi questo programma di Epicuro fosse ricco di avvenire si scorge, in particolar modo, dal bisogno che sente la cultura, nell'età posteriore e specialmente nei secoli del Cristianesimo, di una disciplina dell'anima e della vita a cui *tutti* fossero chiamati. Programma che appare anche in altre scuole filosofiche ellenistiche, ma è particolarmente proprio di quella di Epicuro (vedi infatti sopra, p. 30 sgg.). Onde Lattanzio (*Div. inst.*, III, 25, 4) loda gli stoici di aver proclamato che filosofare debbono gli schiavi e le donne stesse, ma soprat-

---

[1]) Che questo concetto provenga da Aristotele appare anche dall'averlo egli ripetuto in *Etica Nic.*, 1179 b, 25. Per il rapporto con il *Protrettico* è significativo l'ἀποτρέποντος che segue (l. 27); cfr. anche i due ὑπάρχει che precedono (l. 22 sgg.) e cfr. la n. 1 a p. 122.

[2]) Per l'assidua cura di Epicuro onde strappare i giovani a questa παιδεία, vedi anche *Epicurea*, pp. 150, 25, e 137, 27: « Felice te, o Apelle, che incontaminato da ogni labe: [αἰκίας mia correzione per l'assurdo αἰτίας dei codd.] di cultura ti volgesti alla filosofia ». Vedi anche qui sotto l'Appendice I e cap. IV e VI.

Digitized by Google

tutto loda Epicuro di aver invitati tutti alla filosofia, anche *gli ignari di ogni cultura* (*rudes omnium litterarum*), perchè della più nobile disciplina dell'anima han bisogno e operai (*artifices*) e contadini (*rusticos*) e tutti quelli, insomma, che dell'umanità partecipano (*qui humanam formam gerunt*) [1]. E anche un'altra ardente anima cristiana, Tertulliano, ai platonici obietterà che il loro maestro stesso, Platone, nel *Timeo* (28 C), affermava non potersi dire chi sia il Demiurgo artefice dell'universo, e che chi lo sapesse non potrebbe ad altri rivelarlo, mentre il più semplice e ignaro tra i Cristiani ben conosceva quale era il creatore e salvatore del mondo.

*
* *

Ciò che abbiamo sin qui detto ci concederà di mettere in nuova luce una interessante polemica, a proposito della παιδεία, contro Aristotele presso l'epicureo Filodemo, che dimostreremo risalire ad Epicuro stesso e aver di mira l'insegnamento e le opere essoteriche di Aristotele, cioè il *Protrettico* e il *De philosophia*.

Nei *Volumina Rhetorica* di Filodemo, dopo la confutazione di Nausifane (il maestro di Epicuro), il quale, come vedemmo, faceva parte alla retorica e alle discipline affini nel suo insegnamento — confutazione che risale certamente, in ultima origine, ad Epicuro [2]) — seguono accese schermaglie polemiche contro Aristotele. Che anch'esse ad Epicuro risalgano appare dall'aversi in queste pagine di Filodemo una citazione delle parole stesse di Epicuro [3]) in cui si accusa Aristotele di essere

[1]) È opportuno ricordare che discepolo e seguace della dottrina di Epicuro, fu il suo schiavo Mys.

[2]) Vedi su ciò le prove in cap. VI.

[3]) Vedi del resto anche i riferimenti a ciò in Epicuro che metterò in luce sotto, a p. 130 sgg. e nel cap. VII.

Digitized by Google

stato, col suo insegnamento, che verteva sulla retorica e sulla politica scientifica: « maggior nemico della salvezza della vita di coloro stessi che, come atleti, alle competizioni della vita politica si accingono » [1]). E questa polemica contro Aristotele, come vedremo, investe, si può dire, non solo le opere sue pubblicate, ma varie fasi della sua attività e del suo insegnamento. A questo proposito è infatti assai interessante notare che noi abbiamo in quelle pagine un rapido schizzo polemico della vita di Aristotele, a partire dal *Protrettico*, sino al periodo del suo insegnamento scientifico e alle raccolte di leggi e di costituzioni politiche, e di documenti storici per cui la sua fama escì fuori dalla scuola e ad Aristotele meritò pubblici onori, dalle città greche [2]).

Ecco le parole di Filodemo (*Voll. Rhet.*, II, p. 57, col. 41, l. 12 sg.): « E perchè mai tradì Aristotele il compito di continuare a esortare con *Protrettici* i *giovani* [3]) e si cacciò fra le vendette e le inimicizie dei discepoli di Isocrate e d'altri sofisteggianti [4]); e come mai non si peritò [5]) di escire dall'ambito dei suoi studi e si fece

---

[1]) V. *Voll. Rhet.*, II, 58, col. 54, 11 sgg. χαλεπώτερος ἐγίνετο κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ἀνταγωνιστὴς τῇ τοῦ βίου σωτηρίᾳ τῶν ἀντικρυς ἐπὶ τὴν πολιτικὴν ἀγωνίαν ἀλειφόντων. Che κατ' Ἐπίκουρον introduca una citazione diretta, risulta anche da *Voll. Rhet.*, II, 175 ove la stessa espressione introduce una citazione di un detto di Aristotele. Si noti che questo frammento di Epicuro manca alla raccolta dell'*Usener* (che precede la pubblicazione dei *Volumnia Rhetorica* fatta dal Sudhaus) e sfuggì pure a me nell'aggiornare la raccolta dell'Usener. Ma ormai andrà aggiunto agli altri frammenti di Epicuro.

[2]) Vedi l'iscrizione pubblicata da Th. Homolle in *Bull. corr. hell.*, 1898, 260; cfr. Ael. *V. hist.*, XIV 1.

[3]) Τί δὲ μετέπεσεν τῆς πόρρω προτροπῆς τῶν νεωτέρων. Per l'importanza di questa frase, vedi qui sotto p. 58 sgg.: questa testimonianza dovrà essere inserita in una nuova raccolta dei frammenti di Aristotele.

[4]) εἴτε τῶν ἀφ' (sic) Ἰσοκράτους εἴτ' ἐνίων ἄλλων σοφιστῶν, l'espressione τῶν ἀφ Ἰσοκράτους è importante assai, perchè ci richiama alla polemica con Cefisodoro: v. sopra p. 58 sgg.

[5]) Leggo in l. 8 ἐνέφ[υγ]ε, invece di ἐνέφ[υσ]ε del Sudhaus.

Digitized by Google

cogliere a far raccolte, insieme al suo discepolo (Teofrasto), di leggi e di tanta copia di costituzioni statali e norme giuridiche dei diversi stati e di regole politiche opportune secondo i diversi tempi [1]), e a occuparsi di simili altre cose? E come mai ancora non si vergognò di dare insegnamenti, oltre che di filosofia, di retorica, di politica, di agraria, dell'arte di fare i cosmetici, dello studio delle miniere e dei metalli, e, per poco, non anche di quelle occupazioni di cui quegli stessi che le esercitano si vergognano, onde confessano di doversene occupare costrettivi dalla necessità? » [2]).

È assai interessante osservare, per le nostre ricerche sullo svolgimento dell'attività di Aristotele, come da questa pagina risulti non solo che il *Protrettico* fu veramente il primo programma filosofico di Aristotele (ciò che solamente si congetturava, sebbene con verosimiglianza), e che esso era appunto rivolto *ai giovani*, come vedemmo risultare da altre testimonianze, ma anche che è in quelle linee di Filodemo ben segnato il corso dell'insegnamento e dell'attività di Aristotele nel periodo seguente. Egli infatti, dopo quell'opera ombratile ed estranea alla attività politica e retorica e di scuola, dovette passare (come avevamo argomentato sopra, p. 97) all'insegnamento pubblico, insegnamento che dovette essere, in un primo tempo, di retorica e in competizione con quello di Isocrate [3]), donde l'origine delle inimicizie da noi già studiate con Cefisodoro il discepolo di Isocrate che sono qui ricordate. Queste inimicizie sorsero appunto come risulta ora da questo testo, dopo che Aristotele aveva già scritto almeno il *Pro-*

[1]) Sono i τὰ πολιτικὰ πρὸς καιρούς.

[2]) Cfr. a questo proposito le parole dell'*Epistola a Pitocle*, 93 ἀνδραποδώδεις τεχνιτεῖας dette a riguardo dell'astronomia, parole che confermano che la polemica risale veramente ad Epicuro.

[3]) Vedi infatti la polemica di Isocrate contro il *Protrettico*, s. p. 100 sgg.

Digitized by Google

trettico [1]), opera in cui, come sappiamo, la dottrina delle idee era esposta con accesa passione mistica. Si comprende così perfettamente che Cefisodoro quella dottrina potesse combattere in Aristotele e ricavarne le notizie proprio da quegli scritti di Aristotele che già lo avevano reso famoso. Ma dalle parole di Filodemo risulta anche ciò che in parte supponevamo, e in parte sapevamo vero, essersi cioè dato Aristotele, posteriormente, non solo all'insegnamento della filosofia, ma anche a quelle ricerche documentarie e a quegli studi di scienze varie di cui si scorgono gli influssi e i documenti nelle stesse testimonianze delle opere da lui pubblicate e perciò note ad Epicuro [2]) non meno che nelle opere di scuola della seconda parte della sua vita. In tal modo si compì quel passaggio dalla politica teoretica o platonizzante e astratta, di cui sono le tracce nel *Protrettico* e nelle parti più antiche della *Politica*, a quella scienza fondata sulla pratica e sullo studio dei documenti, di cui abbiamo il programma nell'ultimo capitolo dell' *Etica Nicomachea* e lo svolgimento nelle parti più recenti della *Politica* [3]).

In quell'attività molteplice e così caratteristica della

---

[1]) Che questo insegnamento di retorica fosse posteriore ai primi scritti e alle prime avvisaglie polemiche con Isocrate, risulta anche ottimamente da ciò che segue in Filodemo, p. 59, col. 43, ove è detto che Aristotele si diede a questa competizione scolastica con Isocrate, dopo aver prima in molti modi deriso l'insegnamento della retorica. Onde è confermato quello che avevamo argomentato sopra, essere cioè lo studio dell'eloquenza estraneo ad Aristotele nel periodo in cui scrisse il *Protrettico*.

[2]) Vedi infatti fra i frammenti delle opere di Aristotele a noi non pervenute, quelli che trattano di astronomia (come fr. 211), di arte unguentaria (fr. 235), di questioni poco pulite (fr. 237 cfr. p. 7 il titolo dell'opera *Sul non generare*, ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν), di retorica e di poesia (fr. 142 sgg.); delle miniere e dei metalli (fr. 266); di questioni georgiche (fr. 267 sgg.); di matematica (p. 427 Rose).

[3]) V. a questo proposito *Et. Nic.*, X 10, 1181 b, 11 sg., e le ricerche del Jaeger, p. 278 sg., che non usufruisce però il testo di Filodemo da noi studiato.

Digitized by Google

meravigliosa curiosità scientifica di Aristotele, onde Cicerone dirà essere la scuola di Aristotele l'officina di tutte le arti (*De fin.*, V, 3), Epicuro non scorse se non tradimento della missione del vero filosofo, che è per lui come vedemmo, l'arte e l'insegnamento della felicità e la ricerca della serenità dello spirito. Per lui Aristotele è, perciò, « *il peggior nemico della salvezza della vita* » che dopo aver deriso Isocrate (p. 59, col. 43) non si vergognò di mutare opinione e di darsi a quell'insegnamento che di un filosofo è indegno. Anzi, come aggiunge Filodemo in questo luogo dei *Volumina Rhetorica*, mentre Isocrate, da quella prima attività retorica passò alla filosofia [1]), più tranquilla occupazione e degna veramente degli dèi (v. *Philod.*, p. 60, col. 55, 7 sg.), Aristotele la sua prima missione abbandonò vergognosamente, per un'attività che alla vita felice non può mai condurre. E in questo scegliere il peggio in luogo del meglio si dimostrò più stolto « della femminetta che al dir dei poeti " non è così sciocca da preferire il peggio in luogo del meglio " » (p. 61 col. 56).

A questo proposito è assai importante notare che ricorre qui una ritorsione polemica di un passo del *De philosophia di Aristotele* (v. fr. 21, p. 37, 10 sg.) [2]), in cui quei versi erano appunto citati come esempio del colmo della stoltezza di cui si sarebbe reso colpevole Dio se avesse distrutto il mondo, sia pure per crearne un altro, giacchè, essendo il nostro perfettissimo, non poteva che crearne uno peggiore, scegliendo così, ciò

[1]) V. infatti s. p. 99, sulla filosofia che Isocrate pretendeva di insegnare

[2]) Si noti che questo raffronto manca al Rose e dovrà essere aggiunto in una nuova edizione dei frammenti di Aristotele. È assai importante notare anche che questi versi non sono citati da altri che da Aristotele e da Filodemo: il passo di Filodemo manca anche al Bergck, II⁴, 73, e dovrà essere aggiunto da chi ne rifarà l'opera.

Digitized by Google

che, al dir dei poeti, non fa neppur l'ignara femminetta, il peggio in luogo del meglio. E poichè questo diceva Aristotele in una schermaglia contro coloro che professavano quella dottrina della mortalità del mondo che Epicuro professò, la ritorsione polemica di Epicuro è evidente.

Filodemo (e Epicuro che è la sua fonte), dimostrano dunque anche qui conoscenza diretta delle due opere essoteriche più famose di Aristotele, il *Protrettico* (v. s., p. 126) cioè e il *De philosophia* che, tra quelle da lui pubblicate, sono i due programmi della vita speculativa di Aristotele, e che perciò, come vedemmo e ancor vedremo, Epicuro minutamente combatterà. E questo riferimento è una nuova prova che Epicuro, nel criticare Aristotele, ha sempre in vista le opere essoteriche.

Per Epicuro, Aristotele, disperdendo la sua attività in occupazioni ed insegnamenti estranei, non solo non riescì ad essere un retore di grido — chè, dice Filodemo, dalla sua scuola non escirono mai quei discepoli di fama panellenica nella letteratura e nell'eloquenza che provennero invece dalla scuola di Isocrate (p. 59, col. 55) —, ma distrasse l'attenzione dei giovani da quella filosofia che è veramente il « corno di Amaltea di tutti i beni » [1]) volgendola verso la vana sofistica (p. 53, col. 50).

E in verità, continua Filodemo con vivace movimento polemico: « In che cosa, come dice Aristotele (v. s., p. 108), è più

brutto tacere onde sol parli Isocrate,

di quanto sia vivere in città e lasciare lo schiavo Manes a zappettare i campi, e *starsene noi tranquillamente a terra* (κἀν τῇ γῇ διατρίβειν), *mentre il mercante fenicio*

[1]) Anche questo luogo mi pare contenga parole desunte da Epicuro.

Digitized by Google

e boristenite, lottano in mezzo alle onde (ἐπικυματίζεσθαι) *e tranquillamente passar così tutta la vita da semplici privati, lasciando Temistocle a capitanare eserciti, occupazioni che non sono certo più utili della filosofia?* »[1]) (p. 55, col. 40, 5 sg.). In questo (continua Filodemo) Aristotele dimostrò di non aver compreso quale è *il vero fine che la natura comanda* (τὰ φυσικὰ τέλη).

È chiaro dunque da questo passo che Epicuro combattè veramente il programma filosofico-educativo di Aristotele, come già avevamo dimostrato, e d'altra parte si può recare anche una singolare conferma del risalire questo passo ad Epicuro, per mezzo del confronto con i bellissimi versi con cui Lucrezio apre il libro II del suo poema, versi di cui scopriamo ora, con gioia, la fonte epicurea:

> Suave mari magno turbantibus aequora ventis
> e terra magnum alterius spectare laborem;
> . . . . . .
> per campos instructa tua sine parte pericli[2])
> suave etiam belli certamina magna tueri;
> sed nil dulcius est bene quam munita tenere
> edita doctrina sapientum templa serena,
> despicere unde queas alios passimque videre
> errare atque viam palantes quaerere vitae
> certare ingenio, contendere nobilitate....

---

[1]) Per Epicuro come fonte di questo passo nota che Manes era proprio il nome di uno schiavo del discepolo più caro di Aristotele, Teofrasto, (contro cui Epicuro qui polemizza; v. sopra p. 127, non meno che contro Aristotele) schiavo che *lavorava il suo orto* ed era particolarmente a lui caro, sì che lo emancipò nel suo testamento (v. Diog. L., V, 55); per i Boristenisti nota che, come proverò nel cap. VI, Epicuro fece questa polemica quando era a Lampsaco, capoluogo commerciale dell'Ellesponto. Del resto in quel capitolo recherò altre nuove conferme di quanto qui osservo circa questo passo epicureo. Nota anche che Temistocle era uno degli esempii di cui si serviva Epicuro nella polemica con i suoi avversari aristotelici, a proposito del non doversi il filosofo occupare di politica. V. Plut., *Contr. Epic.*, 1097 C. Vedi anche la risposta dei suoi avversari accademici, in Cic., *De fin.*, II, 35, 116; Plut., *ibid.*, 1098 A.

[2]) Seguo nell'ordine dei versi i codici, v. il mio articolo in *Mélanges Bidez*, p. 19 sgg.

Digitized by Google

. . . . . nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit mente [1]) fruatur
iucundo sensu cura semota metuque?

Come Epicuro nel passo tradotto sopra di Filodemo, anche Lucrezio oppone infatti qui lo spettacolo di chi si travaglia in mare e nei certami di guerra, alla vita dei saggi che occupano le serene rocche della filosofia, dei saggi epicurei i quali soli sanno seguire quel *fine che ci è indicato dalla natura* (τὰ φυσικὰ τέλη; v. s. p. 131).

Tutti gli elementi di quel nervoso passo epicureo, riappaiono dunque in Lucrezio (e fra essi anche le competizioni nella gara di onori e nella politica che, secondo Epicuro, avevano mosso Aristotele a tradire la missione del filosofo), ma riappaiono in una nuova luce di bellezza e di arte. Ed è bello così cogliere Lucrezio a fare alta poesia di una pagina di prosa di Epicuro [2]), che non si elevava di molto sopra una appassionata invettiva polemica [3]).

La passione che entrambi li muove è del resto una sola, l'ardore per la filosofia e per la conquista di quella altezza di serenità che, nel suo accento di profonda commozione, trova echi eloquenti in questa stessa dottrina di fuga dalla vita energetica e dalle più soleggiate realtà della storia.

In un prossimo capitolo (vedi il capitolo VI), dimostrerò che questa polemica di Epicuro conservataci da Filodemo, risale ai primi anni del suo insegnamento, ed

---

[1]) Per la lezione *mente* ablativo (non nominativo come vorrebbe il Diels) e la sua esattezza, vedi il mio studio nell'articolo citato nella nota precedente e qui sotto, cap. IV.

[2]) Nota che Lucrezio proclama di seguire le orme di Epicuro passo, passo (V, 55), di ripeterne i detti (III, 10) e di tradurne in poesia la dottrina, V, 337; vedi qui sotto il cap. X.

[3]) Nel cap. IV e nel VI dimostrerò che anche quello che segue in Lucrezio deriva da Epicuro, e appunto da un passo polemico di Epicuro contro il primo Aristotele. Ciò che conferma che anche ciò che precede proviene da Epicuro.

Digitized by Google

ebbe origine dalla rivalità contro la sopravvivente scuola del primo Aristotele a Mitilene, dove anche Epicuro, per la prima volta, aprì la sua scuola. Ma sin d'ora è assai importante aver provato che queste avvisaglie polemiche contro Aristotele derivano dall'opposto ideale che Epicuro ed Aristotele hanno della παιδεία, cioè della educazione [1]): e che in esse Epicuro combatte quel programma educativo di Aristotele che vuole larga base di studii artistici, letterarii e scientifici, richiedenti lunga preparazione, possibili perciò solamente nei giovani che si dedichino per tempo agli studii.

È infatti assai significativo che Filodemo osservi, in quelle pagine da noi studiate (p. 53 col. 38 l. 8 sgg.), come tali studii vogliano assai fatica e tempo, onde distraggono da quello che è il vero compito della filosofia, che mira alla felicità e alla salute dell'anima (p. 54, col. 39 l. 7 sgg.; p. 56 col. 41, 4; p. 53, col. L l. 14 sgg.), quella salute dell'anima per tutti, giovani e vecchi, indicata, come vedemmo, quale fine ultimo e solo scopo della filosofia nel passo sopra tradotto dell' inizio della *Epistola a Meneceo* [2]).

Si vede dunque ormai in modo chiarissimo che il proemio di quest'epistola di Epicuro, non solo nella forma, ma anche nella sostanza, è un' intenzionale polemica contro il primo programma filosofico di Aristotele,

---

[1]) Nel Cap. VI farò vedere come Epicuro in quella polemica avesse appunto presente l'opera pubblicata di Aristotele *Sulla educazione* (π. παιδείας).

[2]) Come la reazione di Epicuro contro il programma d'insegnamento della scuola aristotelica corrispondesse allo spirito della nuova filosofia ellenistica, si può vedere dall' uguale reazione del suo contemporaneo, Zenone di Cizio, il fondatore dello stoicismo, che anch' egli nella sua *Politica* dichiarava essere inutile quella ἐγκύκλιος παιδεία, cioè quegli studi liberali che pure Epicuro condanna (v. *Fr. Stoic.*, V., I n. 259), e considerava questi studii come pertinenti all'*opinione*, non alla vera *scienza*, che sola è data dalla filosofia.

Digitized by Google

e contro l'opera aristotelica più ammirata di quel periodo, il *Protrettico*[1]).

*
* *

Nè solo le parti centrali e il principio di questa epistola sono intenzionalmente scritte in competizione con il *Protrettico* di Aristotele, ma pure la bella chiusa, che è uno dei passi più illuminati e ispirati delle operette di Epicuro. Abbiamo visto infatti (vedi sopra, p. 90) come il *Protrettico* di Aristotele si dovesse chiudere con l'esaltazione del saggio e della filosofia, per cui il filosofo può sollevarsi sopra il travaglio della vita terrena, e godere quelle gioie che a lui solamente sono concesse, apparendo ad Aristotele, pur nell'infelice sorte mondana, quasi un *dio mortale* (Rose, fr. 61, p. 72, 7 sgg.; 8 sg.). Quale fascino avesse questa chiusa dello scritto di Aristotele, appare dalla stessa imitazione di Cicerone nell'*Ortensio* (vedi Rose, p. 72, 23 sg.). Orbene anche l'*Epistola a Meneceo* di Epicuro (§ 135) si conchiude con un'ardente esaltazione della vita del saggio, che a tutti sovrasta, ed è il solo a cui sia concessa la felicità. Ivi infatti, con ditirambico slancio ritmico e stilistico, dice Epicuro: « tu vivrai *come un dio fra gli uomini*, poichè in nulla è simile ad essere vivente vita mortale, uomo che vive fra immortali beni » (ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις· οὐδὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῷῳ, ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς).

Il rapporto con il *Protrettico* non può essere ormai

[1]) Si noti del resto come, con ben altra moderazione data dal tempo, consuoni in qualche parte il giudizio che della virtualità dell'opera di Aristotele nella sua età dà il Wilamowitz: *Der Glaube d. Hell.*, II, 283: « die Klugheit, Menschenkenntnis und σωφροσύνη seiner Ethik kann *kaum ein* προτρέπειν, sicher kein προάγειν εἰς ἀρετήν bewirken, wie es doch die stoische Ethik getan hat ».

Digitized by Google

più dubbio. Si noti infatti che, anche per Epicuro, come per Aristotele (e in diretta competizione con la dottrina platonico-aristotelica), l'ideale della saggezza è quell'assimilamento alla divinità [1]) che dal *Teeteto* in poi sarà il fine ideale del filosofo. E come Aristotele affermava che amicissimi dei saggi sono gli dèi (*Et. Nic.* X 8, 13), pure gli epicurei proclameranno, forzando alquanto la logica della loro dottrina, che amici dei saggi sono gli dèi, come degli dèi i saggi [2]). Però, mentre per Aristotele l'imitazione divina si esplica nell' assimilarsi a Dio, quale pura intelligenza, per la quale sola attuosità è la contemplazione (*Et. Nic.* X 7-8) — sorte concessa solo a pochi privilegiati, e, pure ad essi, in certi momenti della loro vita (*Metafisica* 1072 b, 24) — l'ideale del saggio epicureo è invece compito di gioia del vivere, nell' intelligenza e nel sentimento, e tutta abbraccia l'esistenza del saggio, « *nella veglia e nel sonno* ». Il saggio epicureo è infatti sempre consono a sè stesso, come dice Epicuro nelle parole *che precedono quelle sopra citate dell'epistola a Meneceo* (cfr. D. L. X 121).

Orbene credo si possa provare che anche in questo punto di questa epistola è un riferimento polemico a questi medesimi scritti pubblicati da Aristotele, e quasi certamente al *Protrettico*. Aristotele infatti, nel principio dell' *Etica Nicomachea* (I 5. 1095 b, 31 sgg.; cfr. 1178 b, 19) osserva che, solo in vita attuosa, e non in stato di dormente, poteva porsi la felicità, e diceva aver parlato di questo negli *scritti suoi diffusi in pubblico*, espres-

[1]) Vedi per Aristotele sopra, p. 90; cfr., per Epicuro, Filodemo, *de Sanct.*, p. 148, 16 Go.; *de dis*, III, fr. 86 a, I, 5 sg., Diels, p. 18.

[2]) Vedi i miei *Studi critici sul testo di Epicuro* in *Studi it. di Filol. class.*, 1933, p. 92. Nota che anche qui, in questo forzare la propria dottrina per potere questo affermare, si dimostra che questo punto teoretico è stato concepito per necessità polemiche contro gli avversarî, e soprattutto contro il primo Aristotele. Vedi i casi simili qui s. p. 118 e in cap. V.

Digitized by Google

sione [1]) che noi sappiamo ora con certezza riferirsi alle opere giovanili pubblicate da Aristotele, come questo *Protrettico*. Ed in verità, appunto nel *Protrettico*, Aristotele affermava (fr. 55, p. 65, 21, egg.) che il sommo bene non poteva coincidere con lo stato di dormente, neppure se nel sonno si potessero godere i massimi piaceri; lo stesso concetto riappare del resto nell' *Etica Eudemea* (1216 a 1 sg.) che, come è ben noto, con il *Protrettico* è strettamente congiunta, e appare appunto in una parte di quell' *Etica Eudemea* che deriva certamente dal *Protrettico*, come avremo modo di mostrare più oltre [2]).

E che l'allusione di Epicuro fosse intenzionale, appare anche da un frammento dell'epicureo Polistrato, *in uno scritto di natura protrettica*, che ora prende nuova luce. Ivi si parla infatti del neofita che esalta e accresce (ὑμνεῖ καὶ συναύξει) la propria gioia, assiduamente cercando di assimilare *sè stesso al saggio, anche nella stessa vita del sonno* (καὶ ⟨δι'⟩ [3]) αὐτοῦ τοῦ κατὰ τὸν ὕπνον ἐνεργήματος).

E ancora; non solo nell' inizio, nella chiusa, e in singoli passi, e in tutti i punti di dottrina che in essa si svolgono [4]) quest'*epistola a Meneceo* appare ora rivolta

[1]) Vedi per l'espressione ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις il commento di SIMPLICIO e BONITZ, *Ind. a.*, p. 105 a, 33; cfr. infatti *De caelo*, I, 1, 279 a 30 = fr. Aris. 16 Rose, e BERNAYS, *Die verlorenen Dialoge des Arist.*, p. 110, cfr. qui sotto cap. VIII.

[2]) Per i più precisi rapporti di questa parte dell' *Etica Eudemea* con il *Protrettico*, e per la polemica epicurea contro questa parte comune al *Protrettico* e all' *Etica Eudemea*, vedi le mie prove nel cap. IV.

[3]) Polystr. *liber incertus*, fr. 3, col. VIII a, 6 sg., p. 3 V. Leggo καὶ ⟨δι⟩ invece di καὶ ⟨ἐξ⟩ del Vogliano; non solo per ragioni paleografiche (ΔΙ cadde per aplografia con ΑΙ), ma anche perchè si tratta di una condizione *durante* il sonno, non *derivante dal* sonno; vedi infatti anche Diog. L. X, 121, καὶ καθ' ὕπνους ὅμοιον ἔσεσθαι τὸν σοφόν.

[4]) Altri punti di dottrina (oltre quelli indicati in questo capitolo) di questa epistola, in diretto riferimento polemico contro il *Protrettico*, studieremo nei cap. IV-V.

Digitized by Google

contro il *Protrettico* di Aristotele, che è anzi un vero *Protrettico* di Epicuro, ma tale si rivela anche nella sua stessa intima struttura e nello stile e nel suo carattere letterario. Abbiamo già osservato infatti che il *Protrettico* di Aristotele doveva avere quella forma di lettera aperta, che già avevano i *Protrettici* isocratei, e che era così ricca di avvenire. Di questa forma (che con l'ellenismo sorge a grande fortuna, e pur tuttavia non è cara nè agli Stoici, nè ai Cinici) nessun filosofo seppe usare con più successo di Epicuro: il quale precorre San Paolo nel servirsi delle epistole per raccogliere intorno ad un solo foco di vita spirituale gli adepti della sua *diaspora* che aveva centri vari nel mondo greco, onde abbiamo lettere di lui *agli amici di Lampsaco* (p. 135, 29 Usen.), *agli amici d' Egitto* (fr. 106), *agli amici dell'Asia* (fr. 107), *ai filosofi di Mitilene* (fr. 1; cfr. 111), come San Paolo rivolgeva lettere ai Romani, ai Corinzi, ai Galati ecc. Uso che, del resto, permane nella stessa scuola di Epicuro, come possiamo vedere dagli scritti di Diogene di Enoanda (fr. XV, col. II Will.).

E in verità, appunto per questo seguire, pur di lontano, e confortare e dirigere e ammonire con lettere gli amici e gli assenti [1]), Epicuro è il vero iniziatore di quel compito di direttore spirituale delle coscienze che ebbe poi tanta fortuna nell' impero romano; e fu egli, il vero maestro dello stoico Seneca delle *Epistole a Lucilio* [2]). Ma se osserviamo un po' addentro il carattere di questa *epistola a Meneceo*, non solo essa non si assomiglia alle varie lettere di genere intimo, che egli scriveva agli amici suoi, e di cui son rimasti frammenti, ma

[1]) Una graziosa lettera ad una bimba è nel fr. 176, di cui correggo il testo corrotto nelle mie *Lectiones Epicureae*. Vedi *Atene e Roma*, 1933, p. 111.

[2]) Vedi il mio *Epicuro*, p. 7; BOURGERIE, « Rev. de Philol. », 1911, p. 51 sgg.; MUTSCHMANN, « Hermes », 1015, p. 325 sgg. e soprattutto il mio cap. VI.

Digitized by Google

è disforme anche dalle altre due lettere *a Erodoto* e *a Pitocle* che sono, in verità, due piccoli trattati filosofici in forma epistolare. In esse, infatti, in principio e in fine, vi è qualche accenno a circostanze concrete e all'insegnamento della scuola, e il nome stesso del discepolo a cui sono indirizzate ricorre più volte. Ma in questa *a Meneceo*, di personale non vi è nulla, nè appare un trattato interno della scuola, come quelle altre (vedi §§ 35 sg.; 82-83; 84-85; 116 ecc.), ma un vero *programma filosofico, al di fuori degli stretti limiti della scuola*, diretto a tutti coloro che del filosofare sentano l'ansia e della salute dell'anima abbiano brama [1]). Anche in questo essere un *programma* filosofico e non un vero trattato, questa lettera si accorda alla natura del *Protrettico* di Aristotele. Vedemmo infatti che l'ambito speculativo del *Protrettico* aristotelico era limitato, e non svolgeva minutamente alcuna singola disciplina [2]). Orbene l'*Epistola a Meneceo*, neppure da Diogene Laerzio che ce l'ha conservata, ci è data *propriamente* come un compiuto trattato di etica, giacchè egli, certamente perchè comprende come in essa manchino molte delle dottrine etiche di Epicuro, prima di riferircela vi premette un florilegio di precetti etici (§ 117 sg.), ciò che non fa nè per la fisica, nè per la meteorologia, che erano compiutamente svolte nelle altre due epistole, ma solo per la canonica non compiutamente trattata da nessuno dei quattro scritti conservatici da Diogene Laerzio. E invero, se si osserva bene, un vero trattato di morale non è

---

[1]) Anche le più lunghe lettere di Platone, come la VII, che gli antichi dicevano essere trattati ai quali fosse appiccicato il χαίρειν convenzionale, piuttosto che lettere (vedi Demetr. *II.* ἑρμ 228), contengono assai più di personale. Per Aristotele vedi fr. 670; cfr. pure Demetrio, op. cit., 231, che deve alludere ai trattati epistolari epicurei.

[2]) Su questo carattere del *Protrettico* di Aristotele, v. anche JAEGER, p. 8 extr.

Digitized by Google

questa epistola. Molti punti dell'etica epicurea infatti vi mancano. È sufficente confrontare questa epistola con le stesse *Massime Capitali*, un'operetta non più ampia di questa, per vedere come là assai meglio l'etica sia rappresentata, nella sua varietà e nella sua compiutezza. Manca infatti nell' *Epistola a Meneceo* la teoria dell'amicizia che aveva tanta parte nell'etica di Epicuro e che le *Massime Capitali* di Epicuro trattano degnamente (v. *Mass.* XXVII-XXVIII), nè vi è cenno delle dottrine sul diritto e sulla giustizia, di cui si tratta ripetutamente in parecchie delle *Massime Capitali* (XXXI, XXXVIII), e che non oblia neppure Cicerone; e persino uno dei punti capitali del *quadrifarmaco* epicureo (la formula dei quattro principii fondamentali dell'etica di Epicuro) esposto in distinte sentenze, non solo nelle *Massime Capitali* (IV), ma anche nelle stesse *Sentenze Vaticane* (*Sent. Vat.* 3) (tardivo florilegio, raccolto per opera di un compilatore estraneo all'epicureismo), è qui appena accennato di scorcio sul fine (vedi § 133); nè si tocca in questa lettera della dottrina della condensazione del piacere καταπύκνωσις τοῦ ἡδομένου (vedi *Mass.* IX), nè del piacere in moto, (su cui vedi il primo frammento di Epicuro, p. 91 Usen.), nè dell'ἀσφάλεια (*Mass.* VII; XIII; XIV; XXXIX), nè dei principî canonici (eccetto, che nella frase del § 129, ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες),[1]) nè dei rapporti dell'etica con la fisiologia (*Mass.* X-XII) dottrine espressamente svolte, non solo nelle altre epistole, ma nelle stesse *Massime Capitali*[2]).

Quest'epistola è dunque, *fra tutte le opere che noi conosciamo di Epicuro*, quella di più ristretto ambito,

[1]) Vedi invece *Mass.* XXII-XXV.

[2]) Nota come assai più complete sono persino le *Sentenze Vaticane*, che non sono una raccolta fatta dalla scuola di Epicuro, ma da non epicurei.

Digitized by Google

appunto perchè non è, come vedemmo, uno scritto di scuola, ma, in certo qual modo, un programma filosofico e un invito alla filosofia epicurea, un ammonimento a raggiungere la felicità del saggio, quali erano per l'appunto i *Protrettici*. E per tali ragioni, anche lo stile è dei *Protrettici*. Fu già osservato come proprie di quelle opere di Isocrate e di Aristotele fossero le formule stilistiche di consiglio e quasi di imperativo morale: « sii usato » (νόμιζε), « abituati », « abbi cura », « stima » ecc., che ricorrono così nel *Protrettico* di Aristotele (fr. 57 Rose; cfr. *Pap. Ox.* IV 666) come in quello isocrateo a Demonico, in cui costituiscono quasi l'ossatura stilistica del discorso: orbene identica è la forma stilistica anche dell' *Epistola a Meneceo* [1]). Mentre invece queste espressioni *esortative* nelle altre epistole di Epicuro, sono, in generale, sostituite dalle frequentissime e sazievoli formule di passaggio [2]), adatte al carattere di esse, non esortativo ma espositivo; espressioni che mancano nella *Epistola a Meneceo*. In verità, dunque, l'argomento ha dato norma allo stile. E infatti stilisticamente quest'operetta è *unica* fra quelle conservate di Epicuro, ciò che ha spesso recato meraviglia, e ha persino fatto nascere sospetti sulla sua autenticità [3]). Essa appare veramente quasi una rosa (persino troppo sbocciata a far pompa di sè) tra i pruni del suo pungente e duro stile. Quell' Epicuro che, secondo l'attestazione degli antichi [4]), fu scrittore inelegante e aspro e che tale appare nelle altre due prime lettere e nei frammenti della sua opera maggiore *Sulla Natura*, quell' Epicuro che non ad altro mirava,

---

[1]) Vedi § 123 πράττε καὶ μελέτα.... νομίζων; 124 συνέθιζε; 127 μνημονευτέον; ἀναλογιστέον; 130 νομίζομεν; 133 τίνα νομίζεις; 135 νομίζων; μελέτα.

[2]) Καὶ μὴν καί; ἀλλὰ μὴν καί; πρός τε τούτοις; μετὰ δὲ ταῦτα; δύναται; ἐνδέχεται ecc.

[3]) Vedi NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 390, nota a p. 93.

[4]) Vedi le testimonianze copiose in USENER, p. 88-90.

Digitized by Google

come egli stesso afferma, se non a chiarezza e a precisione (Diog. L. X, 13), e ammoniva: « si ripudii la fanciullesca ricerca di euritmia nello stile, che, invaghita di minuzie, perde di vista le cose serie » (*Sent. Vat.* 82) [1]), in questa lettera appare ben diverso scrittore. Non solo, infatti, unicamente in essa s'osserva quell'attenta esclusione del iato, che dopo Isocrate diviene la norma della più stilizzata prosa d'arte, ma egli vi ricerca quegli accorti ritmi stilistici, quelle volute assonanze, quelle studiate antitesi, quel continuo equilibrio di uguali membri contrapposti, che costituiscono, nella prosa, quasi armonici versi stilistici, per mezzo dei quali, in aiuto alla memoria, il pensiero fosse espresso in ben scolpite frasi numerose. Il maestro che proclama di bandire, con libera voce, gli oracoli della scienza della natura (*Sent. Vat.* 29), assume qui, talora, come vedemmo, un impeto ditirambico che contrasta col carattere della sua prosa, di solito disadorna, e così spesso involuta e impacciata. Non già che manchino, qua e là, negli altri frammenti, massime incise con lapidario rilievo, ma sono rare e non costituiscono mai il carattere continuato di alcun altro suo scritto. In nessun altro suo scritto, come in questa lettera, quella cura, sin troppo minuziosa, degli ornamenti stilistici, è fatta norma. Suona dunque in essa una nota nuova. Epicuro qui non mira tanto ad insegnare a discepoli, quanto a conquistare anime, proponendo loro in armonica prosa un armonioso ideale di vita bella austera e saggia (§ 132).

Per dar ragione di questa differenza, già l' Usener, ed io stesso, avevamo appunto richiamato l'esempio di Aristotele, che nelle opere sue ha due maniere e due stili, uno incondito e rude per gli scritti destinati alla

[1]) Massima aggiunta a quelle del Codice Vaticano dal Codice Palatino di Heidelberg. Cfr. DION. ALIC. *Comp.*, *v.*, 24, p. 188.

Digitized by Google

scuola, l'altro ornato e composto in armonia, per le opere da lui pubblicate, alle quali riservava quei fiumi d'oro della sua eloquenza a Cicerone tanto cari. Se non che l'esempio poteva parere convenisse solo sino a un certo punto; perchè tale era il carattere di *tutti* gli scritti *pubblicati* da Aristotele, *mentre per Epicuro* appariva proprio di questa *sola lettera*, e le altre opere da lui *pubblicate*, come la sua opera maggiore, *Sulla Natura*, sono *stilisticamente neglette*. D'altra parte era singolare che questa stilizzazione gorgiana e isocratea, apparisse proprio in una *lettera*, mentre, secondo le leggi dell'antico stile epistolare, appunto le *lettere*, più d'ogni altro scritto, dovevano aver stile semplice e piano ed evitare lo stile periodico [1]) e le figure stilistiche gorgiane [2]). Ma ora ogni dubbio è chiarito. Perchè, anzitutto, questo scritto di Epicuro ha solo il carattere esterno di *lettera*, ma è sopratutto un *manifesto filosofico*, in quella forma epistolare che Isocrate, Teopompo, Aristotele e molti altri, più tardi, diedero a questi scritti *protrettici*. Epicuro a questa lettera diede dunque una cura stilistica, un numeroso eloquente ornato che agli altri suoi scritti manca, perchè con essa voleva entrare in competizione appunto con quello scritto di Aristotele, che per la sua bellezza formale era ammirato universalmente, e che questi, aveva lavorato con arte sottile, evitando egli pure il iato [3]), modellando la frase con ricercate armonie e contrapposti e antitesi.

Pur troppo di questi scritti di Aristotele destinati al gran pubblico assai poco ci è giunto nella forma originale; però, non solo sappiamo che Cicerone vi ammirava l'aristotelica adorna eloquenza e gli *Aristotelia*

---

[1]) Vedi JUL. VICT., 446, 17; AMMON. *Comm.*, VIII, 4, 7, 4.
[2]) JUL., 446, 16; 448, 14.
[3]) Vedi BLASS, *Att. Bereds.*, II², p. 140; e «Rh. Mus.», XXX, 481.

Digitized by Google

pigmenta (*ad Att.* II 1, 1) [1]), ma gli antichi ci attestano pure che nei *Dialoghi*, nel *Protrettico* e negli altri scritti destinati al pubblico, Aristotele sfoggiava quelle stesse figure di antitesi e d'assonanze (v. p. es. fr. 669; fr. 82 ecc.) usate anche da Epicuro in questa lettera, e di cui è rimasta traccia nei frammenti, là dove son conservati nella forma più prossima all'originale. Si veda, per esempio, questo passo tramandatoci da Stobeo, e da un papiro di Ossirinco (fr. 57 Rose; cfr. pap. Ox. IV 666 [2]): δεῖ νόμιζειν τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἐν τῷ πολλὰ κεκτῆσθαι γίγνεσθαι, μᾶλλον ἢ ἐν τῷ τὴν ψυχὴν εὖ διακεῖσθαι. καὶ γὰρ σῶμα οὐ τὸ λαμπρᾷ κεκοσμημένον ἐσθῆτι φαίη τις ἂν εἶναι μακάριον, ἀλλὰ τὸ τὴν ὑγίειαν ἔχον καὶ σπουδαίως διακείμενον κτέ.: e si confronti, ad esempio, il § 124 dell'*Epistola a Meneceo*: συνέθιζε ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον.... ὅθεν γνῶσις ὀρθὴ τοῦ μηθὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸν θάνατον ἀπολαυστὸν ποιεῖ τὸ τῆς ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπειρον προστιθεῖσα χρόνον, ἀλλὰ τὸν ⟨ἄπορον⟩ τῆς ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον, οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν κτέ.; e si vedrà che l'impasto stilistico è in realtà lo stesso. Ma anche più interessante è quest'altro luogo del *Protrettico*, che il confronto con il § 19 degli *Avvertimenti a Demonico* ci ha provato essere conservato in modo fedele (fr. 52, p. 62, 9 sg.): οὐ δεῖ χρημάτων μὲν ἕνεκα πλεῖν ἐφ' Ἡρακλέους στήλας καὶ πολλάκις κινδυνεύειν, διὰ δὲ φρόνησιν μηδὲν πονεῖν μηδὲ δαπανᾶν. ἢ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τοῦ εὖ ζῆν γλίχεσθαι, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν αὐτὸν ἀκολουθεῖν δόξαις, ἀλλὰ μὴ τοὺς πολλοὺς ἀξιοῦν ταῖς αὐτοῦ: non solo perchè mostra un uguale carattere stilistico, ma perchè

[1]) Cfr. Cic., *De Fin.*, I, 5, 14, *ornamenta orationis* (*Aristotelis*).
[2]) Vedi ora questo frammento in migliore lezione nella raccolta del Walzer, p. 24, fr. 3, al cui testo mi attengo.

Digitized by Google

un'eco delle ultime parole pare rimasto in questa *Epistola a Meneceo* di Epicuro (§ 123): ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων. E il confronto è tanto più significativo, perchè in queste linee Epicuro combatte le dottrine religiose di Platone dell'Accademia e del primo Aristotele, che ricordavano o minacciavano punizioni degli dei verso i materialisti e gli empii [1]).

Come si vede, dunque, passò veramente nella prosa epicurea di questa operetta, il riflesso dell'adorna eloquenza di Aristotele. Seguendo l'uso degli antichi, Epicuro foggiò qui il suo stile secondo il genere letterario che egli trattava. Venendo infatti in competizione con un maestro di stile volle provare che, a differenza di quello che un antico diceva degli stoici (Euseb., *Praep. Ev.* XIV 6, 14), anche la sua Musa conosceva il bel parlare e non ignorava quelle Grazie alle quali Platone consigliava di sacrificare al troppo austero e impacciato Senocrate. Donde, anche in questa epistola, quelle citazioni di versi di cui abbiamo traccia pure nel *Protrettico* di Aristotele e che resteranno di regola nei *Protrettici*, sino a quello di Galeno. Chè in verità appunto dei *Protrettici* era proprio questo stile adorno. Noi sappiamo infatti che lo stesso cinico Antistene a piene mani aveva diffuse nel suo *Protrettico* le figure gorgiane della prosa d'arte (Diog. L. VI 1): e anche il *Protrettico* isocrateo a *Demonico* è tutto lavorato con la medesima gorgiana cura stilistica. Ma l'essersi Epicuro proposto di emulare proprio quello di Aristotele, appare, non solo dai passi citati, in cui sono combattute particolari dottrine aristoteliche ed è emulata la struttura del *Protrettico* di Aristotele, ma anche dal carattere di

[1]) Vedi a questo proposito qui sotto, capitolo IV, VIII, X.

Digitized by Google

questa lettera, che non è punto, come gli *Ammonimenti a Demonico* (vedi *ad Dem.* § 51 sgg.: cfr. Isocr. IV 82) un florilegio di industre ape attica che raccolga tradizionali massime di saggezza, senza cura di novità di ammaestramenti; ma è, come il *Protrettico* di Aristotele, un programma di dottrina, con larghi sviluppi teoretici; un manifesto di ascesi morale, di ardita novità, in confronto con la tradizionale educazione attica. In essa, infatti, non vi è più traccia dell' ideale della καλοκἀγαθία antica, di quell'armonico sviluppo del corpo e dell'anima che appare ancora negli isocratei. Epicuro non parla a giovani esercitati nella palestra, quali erano i begli adolescenti di Platone e di Isocrate, ma si rivolge, come Aristotele, a dei meditativi; nè massimamente considera il giovane nella famiglia e nello Stato, in quel fervore di vita pubblica che era la ragione di essere dell'educazione attica degli stessi isocratei: ma mira alla formazione spirituale dell' *individuo*, del saggio, del filosofo che, ormai, apparirà a Menedemo (Plut. *De prof. in virt.* 10, p. 81 F) quale uno specialista, ed è veramente un asceta dell'arte della felicità. Questa è l'ardita modernità di Epicuro, che fa dell'opera sua, come di quella di Aristotele, una conquista audace di avvenire, anzichè solo un eloquente esercizio letterario, quale in gran parte sono le operette protrettiche isocratee. Del resto qualche altro riflesso del *Protrettico* di Aristotele si può ancora ritrovare in questa lettera e negli altri scritti epicurei. Uguale infatti è la persuasione che la felicità non consista nei beni esterni, ma nell' intimo dell'animo [1]). E questo stesso frammento aristotelico (p. 67,

[1]) Vedi fr. 57 Rose e Pap. di Oss., IV, 666; *Epist. a Menec.*, § 128. Evidentemente questo può parere un luogo comune, ed è certamente, ma l'importante, per la nostra tesi, è che esso è un *motivo tradizionale* dei *Protrettici*; cfr. Cic. *Orat.* 68 sg.; Boezio II 5-7; III 3-7; Temistio XXIV 307; Clem. Alex. III 6, p. 274 P.

Digitized by Google

21 sg.) probabilmente lasciò un altro riflesso nell'opera di Epicuro, il quale osserva, egli pure (*Sent. Vat.* 53), come gli uomini malvagi e dappoco, quanto più sono avventurati, tanto più da sè si danneggiano, *idea che già appariva nel «Protrettico» di Platone* (*Eut.*, p. 281 *B-D*) e che *diventerà un luogo comune dei Protrettici posteriori, sino a quello di Temistio.* Così pure è comune all'*Eutidemo* di Platone (p. 278 C) e al *Protrettico* di Aristotele (vedi *Giamblico*, p. 25, 26 Pist.) e alla epistola *a Meneceo* di Epicuro (§ 134) il rapporto tra l'εὐτυχία e la saggezza, *dottrina di cui tratterà anche Colote nel suo scritto polemico contro l'«Eutidemo» di Platone* (vedi p. 168 a, Crönert) [1]. Come si vede, una continua catena di riferimenti collega la breve epistola di Epicuro al *Protrettico* di Aristotele, ciò che è anche più significativo, se si pensa che del *Protrettico* di Aristotele non abbiamo se non parziali e relativamente scarse testimonianze, onde è probabile che anche altri rapporti apparirebbero col confronto delle parti che noi non conosciamo.

Del resto che Epicuro dovesse combattere il manifesto filosofico di Aristotele e dei platonici, deve apparire chiaro, se si pensa che Aristotele e Platone egli aveva acerbamente assaliti nella vita privata (Epic. fr. 235; 171; 237; 227; 238) [2]; onde esplicito ora appare ciò che prima era implicito [3]). Per di più è assai significativo che come Epicuro, nella *lettera a Meneceo*, combatteva il *Protrettico* di Aristotele e vi opponeva un suo *Protrettico*, così il suo discepolo Colote, a sua volta, scriveva un'opera, di cui sono conservati frammenti, pur

[1]) Su questo punto, assai importante, ritorneremo più sotto nel cap. V, mostrando il rapporto polemico con il primo Aristotele.

[2]) Vedi su ciò molto più ampiamente nel cap. VI.

[3]) Altri rapporti indicheremo nel cap. IV.

Digitized by Google

troppo scarsissimi, nei papiri ercolanesi, contro l'*Eutidemo* che era il *Protrettico* di Platone.

*
* *

Vedremo nell'Appendice a questo capitolo, come in un altro *Protrettico epicureo* (a cui, per questo rispetto, non si era badato sinora), un discepolo di Epicuro riprenda fedelmente la stessa contesa con gli Aristotelici, e al *Protrettico* di Aristotele opponga anch'egli un suo *Protrettico*. Questo insistere su medesimi temi e motivi conferma la presunzione che l'autore di quel *Protrettico* sia uno dei primi discepoli di Epicuro e che recenti ancora siano le lotte contro la scuola di Aristotele. Non si deve però forzar troppo il valore di questo argomento, perchè è uso di tutti gli epicurei ripetere, qual più qual meno, le parole e gli atteggiamenti del maestro. E se ciò è indizio di assai scarsa fecondità speculativa tra i seguaci di questo sistema, che pare sorto tutto armato e perfetto dalla mente del suo creatore, come Atena dal cervello di Giove, è pure giusto riconoscere che è anche prova del sicuro intuito onde Epicuro comprese quali fossero i bisogni spirituali dei secoli venturi e con la sua dottrina vi provvide, nei limiti della sua filosofia, sicchè nulla essenzialmente i tardi discepoli ebbero da mutare.

A quelle aspettative quasi messianiche di fede, di verità e di pace che, dall'età di Epicuro sino ai secoli cristiani, percorrono tutta l'età ellenistica e romana, e ovunque si rivelano, nella religione, nella politica, nella letteratura, nella filosofia, nessun altro pensatore con più chiara coscienza provvide. E limitando a questo scopo la sua filosofia più sicuramente, per quanto a lui era concesso, lo raggiunse.

Digitized by Google

L'*Epistola a Meneceo* — il programma della sua scuola, ove ancora appariscono le tracce degli insegnamenti retorici del maestro Nausifane, e che io crederei perciò uno dei primi scritti di Epicuro — mostra come di subito egli abbia compreso con quali promesse dovesse affermarsi la sua dottrina nel travaglio degli spiriti del suo tempo.

In un'età in cui i monarchi ellenistici saranno invocati e venerati come *Benefattori* (Εὐεργέται) e *Salvatori* (Σωτῆρες) e Dei, e Salvatori e Dei saranno ancora Augusto e i suoi imperiali successori [1]), senza che quella aspettativa messianica abbia ancora consunte le sue fedi, vero Salvatore e Liberatore e Dio mortale, per i più ardenti discepoli, più di ogni altro Maestro, apparirà ai suoi fedeli Epicuro. E Salvatore appunto lo proclama in un documento solenne, Plotina, la sposa di Traiano, riprendendo, nello stile lapidario di un'iscrizione [2]), le stesse formule epigrafiche che per i monarchi erano consuete.

Quel regno della filosofia che il Renan vedeva iniziarsi con M. Aurelio, aveva avuto dunque, in verità, il suo principio più secoli innanzi. Stratone di Lampsaco ne scrisse probabilmente, come vedemmo, il filosofico manifesto; Epicuro ne preparò l'avvento negli animi, e gli porse il fervore dell'imitazione della propria vita. Non senza motivo perciò, un fierissimo avversario dell'Epicureismo, Lattanzio, nelle sue *Istituzioni Cristiane* — la prima di quelle Somme religiose di cui si nudrì il Medio Evo — levando (VII 27, 6) un inno al Cristo, chiede a l'empio Lucrezio, nei versi che esaltavano il Salvatore Epicuro, l'alta poesia che inneggi al Salvatore Gesù:

---

[1]) Vedi i testi epigrafici raccolti dal WENDLAND, *Die hellenistich römische Kultur*, 3ª Aufl., p. 408; cfr. p. 147 sgg.; 149 sg.
[2]) Vedi *Sylloge*³, 834.

Digitized by Google

hunc sequamur omnes, hunc audiamus, huic devotissime pareamus, quoniam solus, ut ait Lucretius:

> Veridicis hominum purgavit pectora dictis,
> et finem statuit cuppedinis atque timoris,
> exposuitque bonum summum quo tendimus omnes,
> quid foret atque viam monstravit tramite parvo
> qua possemus ad id recto contendere cursu.

Come i grandi medioevali architetti delle cattedrali cristiane, anche Lattanzio, a gloria di Dio, osò fra i simboli della nuova fede cementar questo simbolo della fede antica. E ancor più che l'arte di Lucrezio fu mediatrice fra quell'antica fede e la nuova la profonda, perenne umanità che al suo messaggio di dottrina e al suo vangelo di vita seppe dare Epicuro.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE AL CAPITOLO II

Il « Protrettico » di Aristotele e un anonimo « Protrettico » epicureo.

Il mio studio dei testi della scuola epicurea mi ha concesso di ritrovare un altro *Protrettico* di un epicureo *in intenzionale opposizione a quello di Aristotele.* Parlo dello scritto conservato nel papiro ercolanense 831 (Vol. Herc.[2] X, 71-80) che il Körte pubblicò e studiò acutamente, e attribuì a Metrodoro (vedi *Metr. Epic.*, p. 571 sg.) il più fido discepolo di Epicuro, detto dagli antichi *paene alter Epicurus.* E in verità che questo sia uno scritto di un epicureo è certo, come sembra pure certo che sia di un epicureo antico: non però di Epicuro, perchè Epicuro vi è nominatamente citato (col. VI). Che sia di Metrodoro non vi è prova sicura. Che fosse un'opera di natura protrettica, appariva dal carattere generale dello scritto; ora però i riferimenti a questo genere letterario, e ai *Protrettici* di Platone, di Aristotele e degli isocratei balzeranno in piena luce. Letterario è lo stile che anche qui si eleva a slanci ditirambici (vedi col. VIII; XIV); vi ricorrono quelle citazioni di poeti (cfr. col. IIII) che sono consuete in questo genere letterario; e anche qui si usano le formule dello stile esortativo (col. V, 8; VIII, 8; XIX, 5).

Calcate sopra il tipo dei *Protrettici* di Aristotele e dell'isocrateo *a Demonico,* sono le parole (XV) con cui si rivolge all'adolescente al quale lo scritto è dedicato. L'autore, infatti dedica l'opera a un *giovane che ha buona disposizione al filosofare,* per le stesse tradizioni famigliari, e che è *ben allevato dai genitori* ed è, di natura sua, σώφρων, e sano di corpo, *quanto è concesso a mortale* (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται τὸν θνητόν), *e che abbandonati gli studi volgari* — dell'ἐγκύκλιος παιδεία comune ai giovani — (μεθέμενός

Digitized by Google

τε τῶν περὶ τὰ τυχόντα σπουδασμάτων) [vedi per la frase il confronto con col. XIII, citato sotto pagina 153], si è dato con fervore alla nuova iniziazione epicurea, e ha imparato a dominare le sue passioni. Il motivo, come sappiamo ora, è comune non solo al *Protrettico* di Aristotele (fr. 50 R.) ma anche al *Protrettico* isocrateo a *Demonico* (§ 2-11). Ed a guardar bene addentro, si scorgono, con lo stesso ausilio del *Protrettico* isocrateo, le intenzioni polemiche contro Aristotele. Fu già infatti notato che intenzionale nel *Protrettico* isocrateo è l'allusione alle ricchezze che alla vita spirituale più nuocciono che non giovino (v. § 6); infatti Aristotele (fr. 50) aveva esaltate nel suo *Protrettico* le ricchezze di Temisone, come aiuto al filosofare; orbene nel nostro *Protrettico* epicureo di ricchezze non sembra si parlasse (nè di quegli esercizi del corpo che prescrivono gli isocratei), quantunque le tradizioni familiari filosofiche dell'adolescente fan pensare che non fosse di famiglia povera[1]). Per di più appare chiara ora l'allusione all'abbandono degli studi volgari, cioé della comune ἐγκύκλιος παιδεία, abbandono che Epicuro richiedeva dai giovani che si volgevano alla sua filosofia (vedi p. 123 sgg.); studi invece richiesti, come iniziazione filosofica, da Platone e Aristotele. Vedemmo anche che a simili studi si oppongono pure gli isocratei. Per di più la frase ὅσον ἐνδέχεται ἀνθρώπῳ, che il Körte (p. 588) intendeva nel senso che il giovane non fosse di troppo buona salute, è chiaro ora (per il confronto con il *Protrettico* isocrateo [§ 9] ἀπέλαυε τῶν παρόντων ἀγαθῶν ὡς ἥνητός) che è un tocco di moderazione attica, e forse una risposta polemica ad Aristotele.

Contro l'educazione platonico-aristotelica, di cui era proprio l'ardente fervore per gli studi di astronomia (vedi sopra p. 120 sgg.) scorgiamo ora esser rivolta la raccomandazione (col. XI) che il giovane non si lasci illudere che quelle indagini sui moti e sulla natura degli astri, le quali tanto possono affascinare i neofiti, liberino l'animo dai turbamenti e dai timori superstiziosi (cfr. *ep. ad Er.* I 80; *a Pitocle* II 85 *e passim*), e la constatazione che egli ora si rallegri di non essere stato mai abbandonato dal maestro che gli

[1]) È prudente non dare troppo valore a questo argomento, perchè il nostro testo epicureo è frammentario. Contro l'amore delle ricchezze vedi però col VII (p. 582) l. 5 sgg. « colui che si dà a raccogliere ricchezze e tutto si travaglia a questo scopo, diviene incapace di essere rivolto a buon fine con la persuasione (leggo ἀμε[τάπειθ]τος, cfr. Epic. fr. 222, invece di ἀμε[τεώρισ]τος del Körte, di cui anche il Körte era scontento, come indica il punto interrogativo che vi appose, e che non appare nei lessici), tutto preso dalla sua brama di esser stimato dovizioso ».

Digitized by Google

ha rivelati i lacciuoli con cui i filosofi adescano i giovani, come i cacciatori attirano gli uccelli al paretaio (ὑσπλήγας ὑποφήνας τῶν κατὰ φιλοσοφίαν λόγων, [cfr. sopra, p. 113 n. 2]). E a questa φιλοσοφία intellettualistica anche il nostro autore sembra, come Epicuro, opporre (vedi p. 116 sgg.) la saggezza pratica, la φρόνησις ([οὐδέ σ]ε ἀπέστρεψεν ἀπὸ φ[ρονήσεως]). Da ciò che abbiamo osservato, diverrà chiaro un passo che il Körte trovava oscuro: col. XII, 1 segg. μό]νον οὐχὶ ἔτ(ι) ἄγ[ει][1] ἐπὶ τὴν θέαν τῶν κυριωτάτων οὐδ' ἀδαμαντίνοις δεσμοῖς κατέχεσθαι δυναμένην ῥᾳθυμίαν. Sono infatti le occupazioni degli studii liberali (cioè quella παιδεία che Epicuro avversa) e non già la *fisiologia* epicurea, come pensava il Körte, quelli che producono tale sventatezza nell'occuparsi dei fondamentali problemi della φυσιολογία e della stessa vita morale (vedi per τὰ κυριώτατα *ep. ad Er.* §§ 78; 79; 81 ecc.), che non può essere rattenuta neppure con adamantini vincoli. Perciò lo scrittore epicureo, come Epicuro, afferma che il tenere il giusto mezzo in questi studi, libera dai turbamenti sprituali (vedi *Ep. ad Er.* loc. cit.). E perciò pure si oppone (col. XIII) a quelle esercitazioni critiche-letterarie, a quei ζητήματα sulle opere dei poeti che erano una parte notevole degli studi peripatetici (vedi Epic. fr. 227; 229, e *Epicurea*, p. 115, 11 sg.; fr. 20) da Epicuro, come vedemmo, censurati nella sua polemica contro Aristotele e la sua scuola.

A questo proposito deve ancora essere interpretata e letta a dovere la col. XIII 1 sgg.; che il Körte, e già prima l'Usener, così pubblicano: προβαι]νούσης ἤδη τῆς ἀναχύσεως εἰς ποιητικῶν ζητημάτων λύσεις τὴν παιδείαν μερίζουσιν. ἡ γὰρ περὶ ὅτι δή ποτε σπουδὴ ἀποστήσει τῶν ἀδιαλήπτων ἡμᾶς μετεωρισμῶν.

L'Usener trovava che questo passo era in contrasto con il frammento 20 di Epicuro e con tutte le testimonianze epicuree che ripudiavano tale esercitazione filologica e critica, come non utile per lo scopo a cui mirava il filosofo, cioè la conquista dell' ἀταραξία, della serenità morale; e il Körte (p. 575 medio) si stupisce che un epicureo potesse raccomandare questi studi, come efficaci per liberarci dai perturbamenti delle vane opinioni. Il vero è che questa interpretazione risulta solo da una cattiva lettura e interpunzione del passo, che così invece si deve leggere: ὀρθῶς οὖν....] εἰς ποιητικῶν ζητημάτων λύσεις τὴν παιδείαν μερίζουσιν; ἢ[2] γὰρ

[1]) Il Körte leggeva ἐπάγ[ει?], il papiro da me studiato a Napoli, ha ΕΤΑΓ, donde è chiaro che si deve leggere ἔτ(ι) ἄγ[ει].

[2]) Lo iota ascritto ora c'è, ora manca in questi papiri.

Digitized by Google

(ἤ = *quatenus*, cfr. col. sg. l. 3 ἤ δ' ἄν) περὶ ὅτι δή ποτε σπουδὴ ἀποστήσει τῶν ἀδιαλήπτων ἡμᾶς μετεωρισμῶν;

Lo scrittore epicureo si domanda, ironicamente: «hanno essi ragione di spezzettare i loro studi in questi insegnamenti letterari? In quanto credono veramente che uno studio qualsiasi, come questa educazione filologico-letteraria, possa liberarci dai turbamenti spirituali»? Da quei turbamenti spirituali cioè, da cui, secondo Epicuro, solo può liberarci la φυσιολογία (v. κ. δ. XII [1]). E dopo accenna a quelli che si gingillano nei simposii, perchè infatti tali questioni nei simposii peripatetici erano di prammatica (vedi Arist. fr. 99 Rose; 101; Macrob. *Saturn.* 7, 3, 23; Plut. *Quaest. conv.* VI prol.), mentre Epicuro dal suo *Simposio* (vedi fr. 20) le escluse.

È pure assai significativo, il passo della colonna II, neppur esso potuto spiegare adeguatamente dal Körte: «Appunto per tal causa anche il medico Ippocrate (*Progn.* II, 126 Littr.) dice che gli occhi debbono fissarsi su qualche cosa; se, osserva egli, continuamente gli sguardi si volgono qua e là, si può aspettarci che costoro finiranno per perdere il senno. E in verità i folli moti del pensiero....». Il Körte osserva, riferendosi alle ultime parole del testo: «verba τὰ παράκοπα κεινήματα (τῆς διανοίας) *certa sunt, sententiam non intellexi*». Orbene è chiaro, da quanto sappiamo ora di questa polemica, che qui lo scrittore epicureo allude a quella molteplice curiosità e abbondanza di studi su diversissimi argomenti da Epicuro rimproverata ad Aristotele e alla sua scuola, e che secondo lui conduce a perdizione, facendo smarrire di vista il vero fine della filosofia e della vita. E a questo proposito è assai significativo il vocabolo παράκοπα, vedremo infatti, nel VI capitolo, che Epicuro rimproverava appunto al suo fedifrago discepolo Timocrate, il quale era stato sedotto dai Sofisti (che è il termine con cui Epicuro designa Aristotele e la sua scuola) la sua παρακοπή (vedi Filodemo Π. Ἐπικούρου fr. 6 col. V, p. 61, Vo.), e aggiungeva che egli «aveva *rivolto gli sguardi* (! ἀποθεωρῶν) ad essi», distogliendoli perciò dalla dottrina di Epicuro.

Lo scrittore epicureo di questo *Protrettico* (vedi col. XII) non meno di Epicuro nella *Epistola a Meneceo* combatte dunque il

---

[1]) Vedi per la polemica di Epicuro, a questo proposito, contro Aristotele e la sua scuola, p. 125 sgg., e vedi quello che è ivi detto di Aristotele come il «maggior nemico della vita» e dell'aver egli tradito quello che è il fine prescritto all'uomo dalla natura.

Digitized by Google

βίος θεωρητικός di Aristotele, come pure *entrambi* dell'Aristotele platonizzante combattono l'attesa e la brama dell'immortalità. Si veda infatti ciò che abbiamo osservato (vedi sopra, p. 116) circa la polemica di Epicuro nell'*Epistola a Meneceo* 124, e si confronti la colonna XVI, 8 sgg., di questo *Protrettico*, ove si dice che la vera saggezza « dal timore del morire ci libera, non già offrendoci l'*immortalità* (ἀθανασίας παρασκευῇ), ma liberandoci dal timore della morte ».

E finalmente, come Epicuro ed i suoi combatterono, secondo ho dimostrato altrove (p. 4 sgg.; 74), nell'Aristotele dei dialoghi e del *Protrettico* quell'elemento scettico che invalidava la possibilità dell'umano conoscere (v. sopra, p. 73 sgg.) e sopratutto della conoscenza sensibile e fenomenica, e come il discepolo fedelissimo di Epicuro, Colote, il medesimo elemento scettico combatteva nel suo scritto contro il *Protrettico* di Platone (vedi Colote *contra Plat. Euthyd.* 5c, 3; 8d, 4, e Crönert *Kol. u. Men.*, p. 172) così anche questo *Protrettico* epicureo esorta (coll. IV-VI sg.; cfr. Körte, p. 572) ad aver fede nei responsi delle sensazioni, chè altrimenti saremo sempre preda di perturbamenti ed errori (col. V; cfr. κ. δ. XXII-XXIV) [1]).

Ed ancora, come Colote, combattendo il *Protrettico* di Platone, riconduceva a questo scetticismo platonico la dottrina circa la necessità della sospensione dell'assenso (ἐποχή) dello scettico Arcesilao (vedi Colote *in Euth.*, 11 c, 3e; Crönert, loc. cit., p. 172), così il nostro epicureo questa medesima ἐποχή scettica deride (vedi col. VI 9 sgg.). E anche questo, come il *Protrettico* di Aristotele e quello di Epicuro (vedi sopra p. 134), culmina nella ditirambica lode del saggio (coll. XIV; XVI; XVIII). Questo testo conferma dunque la continuità delle lotte con gli Aristotelici nella scuola di Epicuro. E, attraverso a le stesse polemiche, attesta quale sia stata la fortuna di quell'opera del giovane Aristotele.

---

[1]) Vedi a questo proposito la polemica e lo scritto di Epicuro da me studiati nel capitolo VI.

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo III.

ALLA RICONQUISTA DELL'ARISTOTELE PERDUTO

Τῆς ἡδονῆς οὔσης τέλους ἀναιρεῖται μὲν ἡ δικαιοσύνη, συναναιρεῖται δὲ τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἑκάστη.
(Arist. fr. 86 R.).

Τἄριστον οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι ... ἴσως δὲ καὶ ἀναγκαῖον.
(Arist. *Et. Nic.* 1153 b. 8).

Prima di studiare nuovi singoli rapporti polemici fra gli scritti di Epicuro e le opere perdute di Aristotele, e soprattutto il *Protrettico* e il *De philosophia*, e prima di indagare più profondamente come la dottrina di Epicuro si sia, in grande parte, formata e atteggiata e approfondita, appunto in questa necessità di prevenire e respingere le obiezioni che la scuola platonico-aristotelica aveva rivolte, in generale, all'atomismo e all'edonismo, e, in particolare, alla stessa etica di Epicuro, sarà necessario ricostruire con nuove ricerche lo svolgersi dell'etica platonico-aristotelica, per quanto concerne la dottrina della felicità e del piacere, da Platone all'Accademia (comprendendo in essa il primo Aristotele delle opere da lui pubblicate e a noi non giunte) sino all'Aristotele dell'età matura e degli scritti di scuola. E tanto più utile ci sarà questa indagine perchè questo studio ci

Digitized by Google

concederà di raggiungere nuove mete di quell' itinerario di riconquista dell'Aristotele perduto, riconquista compiuta attraverso a incomprese e falsamente condannate testimonianze degli scrittori antichi, che dimostrai nei capitoli precedenti, essere, non già erronee, come erano ritenute — taluna con bimillenaria ingiustizia storica — ma preziose. Erano esse, come feci vedere, attestazioni dell'Aristotele (per noi perduto) degli scritti giovanili, soli da lui pubblicati, e, si può dire, soli, o quasi soli, letti e ammirati, per lungo tempo, soprattutto fuori della scuola, e poi dimenticati e smarriti, fino a quando — con le edizioni man mano più corrette e migliori, con l'iniziazione lunga e faticosa dei commenti, con la stessa passione del recondito e delle dottrine di iniziati a misteri della religione e dello spirito, che è il carattere più vivo della fine dell'età classica — gli scritti aristotelici destinati alla scuola si prendono sempre più a leggere, a studiare, si comprendono, si amano, e quelli antichi, più popolareggianti, si trascurano e si perdono.

Nei capitoli precedenti, mi occupai della dottrina delle Idee e della conoscenza, della predicazione morale, della teoria dell'educazione e della polemica su gli studi liberali. Studierò ora un particolare punto dell'etica giovanile di Aristotele che ne forma quasi il fulcro, e che, pur disconosciuto, segna il tramite di unione più intima fra l'Aristotele giovanile e il platonismo antico della Accademia.

In quella conquista di realismo e di aderenza alla più intima e più nobile coscienza morale della grecità classica, che è uno dei caratteri più puri dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (e soprattutto di alcune parti di essa, come del resto della sua dottrina più matura e più libera dal platonismo antico), nessun altro pensiero forse ritorna più insistente e più scandalo fece presso le

Digitized by Google

scuole filosofiche posteriori, sino all'età cristiana [1]), quanto quello che la felicità non è un'astrazione filosofica, né un paradosso di scuola, ma una realtà conquistata, goduta e vissuta nel culmine dell'attività umana la più larga e più compiuta, onde essa vuole ricchezza di vita, pienezza di gioia, sorriso di fortuna e godimento di beni esterni. Il saggio di Aristotele, quale appare nell'*Etica Nicomachea*, non è l'errante Cinico mendico dal duro sguardo protervo, il cui orgoglio traspare fra gli strappi del mantelletto sdrucito, né un impassibile Stoico la cui vita possa sembrare non meno la dimostrazione di un geometrico teorema di etica, che una sfida gettata alla coscienza comune.

Il saggio di Aristotele è, sì, un magnifico sovrano del pensiero, ma non si vergogna di partecipare con piena adesione all'umanità. Il menandreo *nihil humani a me alienum puto*, come altre massime della umanissima commedia di quel tempo [2]), vien dall'aurea e pacata saggezza di Aristotele. Dinanzi alla sua mente sta sempre, del resto, il ricordo e l'ideale delle serene vite dei più grandi pensatori ed artisti del mondo greco, tra cui particolarmente quelle di Sofocle e dello stesso Platone, trionfatrici degli anni e delle avversità, le cui figure si profilano quasi in un nimbo di divino fulgore, che, vivi ancora, li innalza al disopra della sorte comune, in luce di leggenda [3]). Non meno di quei grandi spiriti il suo saggio deve avverare l'ambizioso voto ellenico, di quella vasta e fulgida felicità che sia circondata di doni

[1]) V. per questa parte, FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris, 1932; EXCURSUS C., *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*, p. 221 sgg.

[2]) V. sopra p. 94 sgg.

[3]) Per la leggenda circa la nascita di Platone da donna vergine per opera di Apollo, divulgata da Speusippo (fr. 27 Lang), v. WENDLAND, *Neue Jahrb*, 1902, 5 sgg.; cfr. E. FEHRLE, *Die kultische Keuschheit im Altert*. Naumb. a. S., 1908, Heidelberg, Diss., 21 sgg.

Digitized by Google

mirabili d'ingegno, di forza e di bellezza, di beni di fortuna, di ammirazione più che umana, di amicizie fervide, di consensi appassionati. Per realizzare quell'ideale pare composta l'*Etica Nicomachea*, quest'opera così greca, che, profondamente radicata nella coscienza ellenica, eleva la maestà delle sue cime sino alla più alta speculazione divina, e pur non disdegna di recar da floridi rami frutti di liberalità attica, di bontà compiacente, di generosità di vita, di amicizia, d'amore. E in verità la morale greca non ha una pagina più veramente greca e più umana e più lontana dal severo rigorismo etico delle scuole ellenistiche [1]), di questa dell'*Etica Nicomachea* (I, 9, 1099 *a*, 5 sgg.), in cui Aristotele, dopo aver citato il distico scolpito sul propileo del tempio di Latona in Delo:

— il più bello è il più giusto, il migliore è fiorente salute
e di tutto il più dolce ciò che s'ama godere —

senza dimostrarsene pago, aggiunge:

« Tutto questo è insito nelle attuosità più perfette; e queste, o una di esse, l'ottima, diciamo essere la felicità. Onde appare, ad ogni modo, che essa, come dicemmo (1098 *b*, 26-29), abbisogni dei *beni esterni*. Perchè senza mezzi di fortuna è impossibile, o non facile, compiere utili e belle azioni. Infatti molte cose si operano avendo quasi a strumenti dell'opera stessa amici, ricchezza, potenza politica. La privazione di questi beni, come nobile nascita, figli fiorenti, bellezza, offusca in alcun modo la felicità. Non può invero considerarsi interamente felice chi sia di turpissimo aspetto,

[1]) Nota, in questa pagina che tradurremo, come la citazione di versi (la *gnome* è teognidea, v. 225 sg., cara anche alla tragedia, v. *Sofocle*, fr. 326) e l'uso di parole e metafore tolte allo stile poetico e tragico (quali τητάομαι, ῥυπαίνουσι τὸ μακάριον), provano che Aristotele ha in mente un uditorio più vasto che non sia quello della pura scuola.

Digitized by Google

o di bassa nascita, o solo, senza amici e parenti, o privo di figli, o forse, ancor peggio, chi abbia cattivi figli o amici, o avendone avuti di buoni gli sieno morti ».

Lo stesso concetto non solo riappare nella *Retorica* (I, 5,), ma si riafferma, nell'*Etica Nicomachea* stessa, più volte. Il piacere è per Aristotele il coronamento della virtù; e una certa prosperità e beni esterni sono della felicità un presupposto e una condizione normale; sebbene la beltà dell'animo, « anche attraverso alle avversità, possa rifulgere », (*Et. N.*, 1100 *b*, 30). Ma perfetta felicità e le epiche sventure di Priamo (osserva Aristotele più volte) non sono fra loro conciliabili (1101 *a*, 7: cfr. *Polit.*, 1332 *a*, 19). È chiaro dunque (insisterà egli, con più forza, in un passo famoso, a mezzo dell'*Etica Nicomachea*, VII, 1153 *b*, 17) che la felicità ha bisogno ancora delle gioie del corpo e dei beni esteriori e *della fortuna* (διὸ προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης), « e coloro che dicono l'uomo probo, anche posto alla tortura e colpito da gravi sventure, sia felice, volontariamente o *involontariamente*, dicono cosa insostenibile (οἱ δὲ τὸν τροχιζόμενον καὶ τὸν δυστυχίαις μεγάλαις περιπίπτοντα εὐδαίμονα φάσκοντες εἶναι, ἐὰν ᾖ ἀγαθός, ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν) ».

Di fronte a una così esplicita e vibrata affermazione, a chi leggeva sinora la testimonianza di Cicerone (*Tusc.*, V, 31, 87): « Sequetur igitur horum (eorum qui gravitatem dignitatemque virtutis exaggerant) ratione vel ad supplicium beata vita virtutem cumque ea descendet in taurum, Aristotele, Xenocrate, Speusippo, Polemone auctoribus, nec eam nimiis blandimentis corrupta deseret » [1]), non restava se non concludere che Cicerone, o

[1]) La stessa affermazione riappare in *Tusc.*, V, 31, 39; V, 10, 30, sempre ripetendosi i nomi di Senocrate, Speusippo, Polemone,

Digitized by Google

la sua fonte, attestando una dottrina contraria alle espresse parole di Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, affermavano cosa non vera. Ed in verità nessuno, ch'io sappia, ha rivendicato questa testimonianza di Cicerone che è considerata da tutti erronea. Ma a chi pensi ora ai due Aristotele in contrasto che ho mostrato aver tenuto il campo nella storia della cultura antica e nelle testimonianze degli scrittori classici, da l'età successiva alla morte di Teofrasto sino ai tempi cristiani, a seconda della diversa serie di opere aristoteliche che essi conoscevano e leggevano, ed ammiravano o combattevano, apparirà chiaro che non meno di Cefisodoro, di Colote, di Diogene di Enoanda e di altri, anche Cicerone, nel passo or ora letto, pur attribuendo, come essi, ad Aristotele un punto di dottrina in aperto contrasto con le affermazioni contenute nelle opere a noi giunte, dice cosa vera e preziosa a conoscere, rivelandoci un nuovo aspetto dell'Aristotele perduto, dell'Aristotele cioè dei Dialoghi e delle prime opere da lui pubblicate e a noi non giunte, che fu, in verità, il vero Aristotele letto e ammirato e combattuto sino alla tarda età imperiale, quando (commentati e studiati con passione) riescirono a prevalere quei suoi scritti di scuola così ardui e complicati, e si cominciò a perdere l'Aristotele delle opere scritte per il pubblico. Chè Cicerone stesso (nell'età in cui si cominciarono a pubblicare gli scritti di scuola di Aristotele) benchè si vanti (*Top.*, I, 3; II, 6-7; VIII, 35; *De Orat.*, II, 36, 152) di possedere e conoscere una delle opere di scuola, i *Topica* (ignoti, come egli ci dice, agli

---

Aristotele, tutti discepoli di Platone. [La testimonianza ciceroniana da me citata nel testo e quelle indicate in questa nota, sono ora inserite dal Walzer nella sua silloge dei frammenti aristotelici, pagina 63 sgg., secondo la dimostrazione della loro autenticità da me data nell'articolo del Giornale critico della filosofia italiana, 1934, p. 13 sgg., che è, con nuove aggiunte e conferme, riprodotto in questo capitolo].

Digitized by Google

stessi filosofi, fuorché a pochissimi), dimostra palesemente di non essere andato oltre a qualche nozione e a qualche citazione di quel libro [1]). Troppo oscure anche a lui parevano infatti, come egli stesso confessa, queste opere e quel conciso parlar monosillabico (*syllabatim loqui*) [2]), di fronte ai « fiotti d'oro » dell'eloquenza dei Dialoghi (*Acad.*, II, 38, 119) e di quegli scritti donde egli derivò uno dei suoi capolavori filosofici, l'*Ortensio*, e di cui imitò nelle proprie opere filosofiche il bello stile, la nobile struttura, i discorsivi proemii, la parte sovrana che egli si faceva nell'esporre (*Ad Att.*, IV, 16; XIII, 19) e perfino le grazie un poco imbellettate dell'arte (*Aristotelia pigmenta*) (*Ad Att.*, II, 1, 1), così disformi dallo stile arduo, assorto, severo, dominatore, tutto scorci e sbalzi di pensiero delle opere di scuola. Dai Dialoghi e dagli scritti pubblicati da Aristotele egli e le sue fonti [3]) tolgono infatti, non solamente i riferimenti di dottrina e gli spunti polemici, ma bei passi e immaginosi miti di cui Cicerone ama svariare la sua prosa d'arte (vedi Arist., fr. 12 Rose). E poiché le sue fonti risalgono, in generale, a una età in cui gli scritti di scuola di Aristotele erano essenzialmente perduti o non letti o poco letti, non è strano che anche sulla loro scorta riferisca o combatta dottrine superate poi e contraddette dallo stesso Aristotele nei suoi scritti posteriori. Il che gli accadde non solo in questo passo, ma più volte al-

---

[1]) V. p. 165.

[2]) È l'espressione che Cicerone (*Acad.*, II, 38, 119) usa per indicare gli scritti degli stoici, simili a quelli di scuola di Aristotele, opponendoli al *flumen aureum orationis* delle opere pubblicate di Aristotele.

[3]) Si noti però che, come dimostrerò nell'Appendice a questo capitolo, se Cicerone può avere tolto dalle sue fonti qualche spunto dell'Aristotele degli scritti pubblicati, egli conosceva però assai bene quelle opere *direttamente*, per la grande ammirazione che ne aveva, anche come letterato, e per l'uso continuo che ne aveva fatto e che ne faceva.

Digitized by Google

trove, come ad esempio in varî luoghi dei suoi scritti filosofici [1]), ove fa dalle diverse *dramatis personae* dei suoi dialoghi ora impugnare ora esaltare quella prima dottrina platonica di Aristotele che attribuiva agli astri un'anima e un proprio moto volontario, dottrina che Aristotele poi ripudiò. E che quelle sole opere aristoteliche, scritte per il pubblico e edite e largamente e trionfalmente diffuse, conoscessero e combattessero gli scrittori greci da cui Cicerone toglie le confutazioni di Aristotele, appare anche dal fatto che gli avversari di Aristotele, introdotti a parlare da Cicerone nei suoi dialoghi, non censurano altri punti della dottrina di Aristotele che anche meglio si sarebbero prestati al dileggio, perchè essi erano esposti appunto in quelle opere di scuola che essi non posseggono o non leggono [2]). Né dobbiamo stupirci, a proposito del passo delle *Tusculane* sopra riferito, di queste divergenze del primo e del secondo Aristotele nella teoria etica, più di quanto non dobbiamo stupirci di quelle che abbiamo già rilevato nelle altre discipline, perchè esse ci sono appunto attestate da Cicerone stesso, il quale in tal modo viene a confermare la fede che gli dobbiamo per il passo sopra trascritto. Vedi infatti Cic., *De fin.*, V, 5, 12: « de summo bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod ἐξωτερικόν appellabant, alterum limatius [3]), quod in commentariis reliquerunt, *non semper idem dicere videntur* (Aristoteles et Theophrastus) ». E se appunto, poco oltre, egli, dopo aver citato l'*Etica*

[1]) V. fr. 23, 24, 26 Rose: cfr. qui sotto p. 194.

[2]) V. i luoghi citati in n. prec. Che Cicerone non conosca veramente che i dialoghi è provato dal credere egli che i *Topica* sieno scritti nello stesso stile eloquente dei Dialoghi; v. *Top.* I, 3.

[3]) *Limatius* non va inteso in senso letterario, ché sarebbe assurdo, essendo lo stile degli scritti di scuola meno elaborato, ma in senso filosofico (v. infatti *Acad.*, II, 20, 66; *De off.*, II, 10, 35, veritas ipsa *limatur* in disputatione), come indicante maggior sottigliezza e rigorosità e penetrazione di indagine.

Digitized by Google

Nicomachea, loda Aristotele per avere considerato la felicità come indipendente dalla buona fortuna, di nuovo chiaramente dimostra di conoscere quell'opera solo per fama, e di trarre sempre la sua informazione sulla dottrina di Aristotele da quégli altri libri essoterici che prese a modello dei suoi scritti filosofici e da cui aveva tolta la notizia che secondo lo Stagirita il saggio pur torturato è felice. Di questa ciceroniana ignoranza dell'*Etica Nicomachea*, quale da questo passo risulta, già si erano accorti altri, come il Grant [1]), senza pure metterla in rapporto con il luogo delle *Tusculane* da noi studiato, e senza andare più oltre nello studio e nella riconquista della prima dottrina etica di Aristotele esposta nelle opere essoteriche. Né ci dobbiamo per nulla stupire che quell'opinione da lui un tempo professata denunci poi falsa nell'*Etica Nicomachea*, in modo così reciso e vibrato, perché anche altre dottrine di Platone e dell'Accademia, come sopratutto la teoria delle Idee, da lui un tempo caldamente sostenuta e difesa, confutò più tardi con asprezza e ironia e con una certa parzialità che gli fu rimproverata dagli antichi (anche quelli a lui favorevoli), non meno che dai moderni storici della filosofia [2]). Osservarono infatti gli antichi (vedi fr. 8 Rose), i quali di quella polemica avevano colti gli echi

[1]) *The Ethics of Aristotle* I², p. 8 n.: « In *De Fin.* V. 5, where he quotes the Nicomachean Ethics, he shows that he has never read them, for he praises them as making happiness independent of good fortune »: cfr. MADVIG, Comm. *ad Cic. de Fin.*, p. 622. Anche lo Zeller viene del resto ad una simile conclusione. Vedi anche JAEGER (p. 266) che riconosce anch'egli che Cicerone e le sue fonti solo leggevano e conoscevano le opere essoteriche di Aristotele. Si osservi che Cicerone, nel passo del *De finibus*, citato nel testo, così designa l'*Etica Nicomachea*: « Teneamus Aristotelem et eius filium Nicomachum (!) ».

[2]) V., oltre le dotte osservazioni del JAEGER, il giudizioso esame delle argomentazioni di Aristotele contro la teoria delle Idee nella sua relazione con l'etica, in GRANT, *op. cit.*, p. 156 sg. V. anche il bello studio del ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*. Paris, 1908, *passim*.

Digitized by Google

in varie opere aristoteliche, e fra esse anche quelle da noi perdute, che egli quella dottrina aveva combattuta con spirito di contesa (διὰ φιλονεικίαν) e con grandissima veemenza (καρτερώτατα) [1]), e tanta era l'asprezza che vi appariva, che sembrava loro impossibile che l'avesse mai egli professata (vedi Rose, *ibid.*, p. 27, l., 5; 14); mentre Aristotele certamente la professò e caldeggiò. Né ci deve illudere il tono più pacato (benchè non continuo) che appare in quella polemica nelle opere di scuola di Aristotele, perché, come dissi, le nostre fonti conoscevano quella polemica anche attraverso alle opere essoteriche, ove, come è naturale in un giovane, essa aveva toni più aspri; e questo farò vedere altrove (v. cap. X) con lo studio di un'altra polemica che conosciamo da entrambe le serie di opere. Appariva ivi ed appare adunque lo stesso contrasto che si scorge ora fra le due diverse opinioni sopra il saggio torturato.

Del resto l'espressione usata nell'*Etica Nicomachea*, quando si dichiara che coloro i quali sostengono essere il saggio felice anche nella sorte avversa e fra i tormenti, dicono « volontariamente o *involontariamente* cosa insostenibile », non è certo più forte di quelle che Aristotele altrove usa per confutare dottrine platoniche e dell'Accademia da lui stesso prima professate. Non è infatti certo più benigna espressione quella che

[1]) Per la prima espressione v. il fr. 8, per la seconda Johan. Philo., *in Anal.*, I, 22, 8. Vedi anche l'importante passo di Siriano, *In Met.*, p. 186, 32 Kroll, il quale dice anch'egli che Aristotele si comporta φιλονεικότερον, criticando aspramente in Platone una dottrina che, come osserva Siriano stesso, Aristotele professò prima, cioè quella dell'idea del bene misura di tutte le cose (vedi qui sotto p. 186 sgg.). Confronta del resto il tono di dileggio con cui in *Anal. post.* 83 a, 32 Aristotele parla della dottrina delle idee da lui, un tempo, accettata: « Non si parli più delle Idee; perchè sono vane ciance, senza soggetto (τερατίσματα) », espressione che parrebbe escludere (come escludevano coloro che non conoscevano i luoghi delle opere giovanili in cui Aristotele accettava la dottrina delle Idee) che Aristotele tale teoria avesse mai accettata.

Digitized by Google

usa per la dottrina platonica delle Idee, da lui stesso un tempo professata e difesa, quando dice, come già osservammo, (*Anal. post.*, I, 22, 8) essere le Idee « vane ciancie e senza soggetto (τερετίσματα) ». Né è più benigna condanna quella che pronunzia, nel *De Caelo*, contro la dottrina platonica di un'anima che produca i moti cosmici — anima a cui, secondo Aristotele nel *De Caelo* (II, pp. 284 a 27) « spetterebbe l'*eterna implacabile pena di Issione* » — condanna che colpiva anche la simile dottrina professata da Aristotele stesso in una opera pubblicata da lui anteriormente, in cui egli attribuiva agli astri un moto spontaneo e volontario, per opera di un'*anima* che *contro natura* li fa rotare (vedi fr. 23-24) [1]).

Ma, in verità, Aristotele può dirsi veramente, in alcun modo, il Michelangelo del pensiero speculativo. Il suo pensiero, in continuo travaglio, intravede sempre nuovi svolgimenti creativi, onde non gli escono di mano opere levigate e condotte a quella politura che è la perfezione dei mediocri, ma torsi possenti, ove è visibile sempre l'impaziente incontentabilità del suo scalpello. Non teme contradirsi, né riprendersi e tacitamente correggersi, con una sprezzatura che è l'orgoglio della fecondità del genio. Quando un'idea gli si è consunta, talora prima che l'abbia condotta alle ultime conclusioni, la getta, come scoria dell'opera molteplice e sempre rinnovantesi, e intraprende un'indagine nuova. Le sue contradizioni sono state la tortura dei discepoli timorati e tardi e del dogmatismo scolastico, non meno che il perenne inciampo di chi, come il Rose, volle condurre a coerenza e a misura quella vegetazione lussureggiante di pensiero, potandolo e diboscandolo con l'ascia profanatrice dell'ipercritica. Ma questi errori debbono

[1]) Vedi per questa parte più sotto p. 192 sgg. e il capitolo VIII.

Digitized by Google

essere superati. Ormai dobbiamo sapere che Aristotele non fu un'astrazione, ma un pensiero in travaglio e svolgimento, e dobbiamo riprenderne l'indagine e godere di scorgerne le contradizioni feconde, come questa che abbiamo presa ad esaminare.

E del resto che la dottrina aristotelica sulla felicità del saggio torturato, attestata da Cicerone e in palese contrasto con quella dell'*Etica Nicomachea*, appartenesse alla prima etica di Aristotele, apparirà anche da un attento e penetrante studio di quella sua prima etica e dell'intero svolgersi del pensiero morale da Platone ad Aristotele, come pure da un più illuminato esame dello stesso passo dell'*Etica Nicomachea* tradotto sopra; e sarà pienamente confermato dallo studio di altri luoghi delle opere pubblicate da Aristotele, a cui, a questo proposito, non si badò sinora.

Che Aristotele, nel primo periodo della sua vita, abbia professato uno stretto e, in qualche parte, esaltato platonismo, appare dai frammenti di quegli scritti, come massimamente mostrò, con illuminata ricerca, il Jäger, e come, con nuove indagini, feci vedere io stesso, negli studi sopra citati, e confido dimostrare in queste pagine. La sua prima etica procedeva da Platone, coincidendo in parte con le direttive dell'Accademia; anzi dando un particolare rilievo ad alcune opinioni più avanzate ed ardite. Mentre poi tutto il travaglio e trionfo speculativo di Aristotele, nel suo insegnamento dell'età matura e tarda e negli scritti di scuola, si assolve nella conquista di una personalità propria e di una filosofia che contemperi l'altezza e la compiutezza della visione speculativa con un illuminato realismo e con una serena giustificazione della vita, nei suoi istinti più profondi, come pure nella continua ricerca di aderenza alla realtà che la scienza del fenomeno indaga. Aristotele si pone così

Digitized by Google

sulla via che proseguiranno poi Teofrasto e Stratone di Lampsaco, i suoi migliori discepoli, i quali sempre più abbandonano quella appassionata fede nell'astratto ideale che era stato il momento eroico del platonismo antico. Orbene, che quel rigorismo etico del passo ciceroniano, sopra il saggio pur felice nelle torture, si riconnettesse alla dottrina di Platone vedrà ognuno che pensi ai luoghi di più eroica elevazione etica dell'opera platonica.

Anche Platone, come tutta la speculazione greca, non può concepire un bene che non beatifichi, una perfezione morale che non faccia felice l'uomo. Anche quel suo matematico ideale Bene che indagò austeramente nell'ultima parte della sua vita e nell'insegnamento di scuola, di cui ci sono giunte solo vaghe notizie, doveva di sé modellare la realtà in calore e in pienezza di vita [1]).

Già nel *Gorgia* (p. 472 *D* sg., cfr. 506 *D* sg.) egli si propone infatti di provare che il tiranno oltrapossente e ingiusto non è né avventurato né felice, e che solo avventurato è il saggio, anche se perseguitato e oppresso. Ma sopratutto nella *Repubblica* (p. 360 *E*-367 *E*; cfr. 444 *E* sg.; 587 *B*; 612 *E*), prima di scolpire quell'erma colossale della Giustizia, che è la sua Città di perfezione, in cui i lineamenti del giusto appariscano giganteschi e a tutti visibili, si propone di mostrare che giustizia e felicità sono termini equivalenti. Né vuole egli rendersi facile la dimostrazione, considerando la giustizia nel suo aspetto più allettevole, seguita da quel corteggio di prospere fortune che talvolta nel mondo l'accompagnano, come nobiltà, salute, ricchezza, riconoscimento

[1]) V. Plut., *Dion.*, XIV; Aristoxen., *Harm.*, 30. Meibon (p. 44, 5 Marq.). Vedi anche per il calcolo matematico della felicità qui sotto p. 217, n. 1.

Digitized by Google

pubblico, ammirazione e affetti. Perché la sua affermazione risplenda di tutta la sua verità più alta e profonda, egli considererà la giustizia nella sua più eroica e sublime solitudine, sì che essa sola apparisca nella massima austera purità. Onde l'uomo giusto egli considererà non solo povero e nudo di ogni bene esterno, ma preda di ogni male, disconosciuto, deriso, vilipeso, calunniato, tratto in tribunale, giudicato da giudici venduti, condannato, abbacinato ed arse le pupille, confitto sulla croce.

Il suo giusto è in qualche misura un mirabile Cristo prefigurato, se pure un Cristo della giustizia piuttosto che della carità e dell'amore. Anzi egli vuole andar più oltre, e al giusto così torturato vuol paragonare l'ingiusto con l'anima sozza di colpe e pure impunito, trionfatore della sorte e degli uomini, colmo di tutti i beni che la fortuna può concedere ai suoi preferiti. E pur tuttavia egli confida di provare che più desiderabile e degna di invidia è la sorte del giusto e più avventurata e felice; e che questi con la vita dell'ingiusto non muterebbe mai la sua, seppure gli fosse concesso di compire impunemente ogni iniquità e ingiustizia per magico dono dell'anello di Gige o dell'elmo di Ade che rendevano invisibili coloro che li portavano (vedi 612 *B*; cfr. 359 *C*). Né Platone, sebbene creda fermamente in una vita futura e nella rimunerazione oltremondana del bene, pensa vi sia bisogno di questa mirabile aspettativa e rivendicazione dell'ingiustizia mondana, per fondare la fede nella morale. Che anzi, se è vero quanto crede la religione volgare e dicono i poeti, che gli dei si possano placare con offerte e così possa il colpevole comperare a prezzo d'oro la complicità degli dei, onde la colpa non abbia punizione alcuna, né in cielo né in terra, anche in tal caso la giustizia, perseguitata e straziata in terra e non rimunerata in cielo, dovrà prevalere con-

Digitized by Google

tro il male e recare con sé il suo indissolubile pregio e il suo premio intimo di felicità.

Platone non ha bisogno davvero del *pari* pascaliano. Più alto in quella sublime esaltazione che, per il suo fervore severo e assorto, si salva dalla facile retorica del paradosso delle scuole posteriori, era difficile giungere.

Ma per dare questa mirabile dimostrazione, per saziare l'ansia drammatica e torturante che egli getta e mantiene negli animi dalla fine del I sino alla metà del II libro della *Repubblica*, ansia che mai possa l'ingiusto sopra il giusto prevalere nel bene e nella felicità, Platone deve creare l'opera d'arte armoniosa del suo Stato ideale, della Città bellissima e perfettissima, e in essa veder rispecchiati i lineamenti della giustizia (p. 427 *E* sg.). E a tipi di città deve paragonare tipi d'uomini (577 *C* sg.), e a qualità d'anime qualità di anime (580 *D* sg.), e a gradi di perfezione e di verità gradi di imperfezione e d'errore (583 *B* sg.), e scrutare a fondo nel mistero dell'anima e nella natura delle sue gioie e dei suoi piaceri, quali veri e quali no (584 *D* sg.). Quel paradosso divenne dunque in alcun modo il fulcro, non solo della politica, ma dell'etica di Platone. Per rispondervi è scritta la *Repubblica* intera, con la sua dimostrazione, promessa nel I e II libro, e data solo negli ultimi, non meno che le acute indagini sulla natura del piacere nel *Gorgia* [1]) e nella *Republica* stessa (vedi sotto, p. 177 sgg.). E a tal punto giunge l'ardore di realizzare nella dottrina questa felicità del giusto, in confronto di quella dell'ingiusto, che Platone nella *Repubblica* si piace di dimostrare con un calcolo matematico

[1]) Per la connessione nel *Gorgia* della critica del piacere con la teoria della felicità suprema del saggio, v. *Gorgia*, p. 475 B sgg.; 497 D sgg.

Digitized by Google

che il filosofo, il quale ha un'anima nobile e veramente regale, è 729 volte più felice del tiranno ingiusto e prevaricatore (*Rep.*, 587 *E*). Si comprende così come quel paradosso resti il fulcro del pensiero dell'Accademia, non meno che del giovane Aristotele, come dimostreremo [1]).

Questa eroica figura del saggio non era più escita dalla mente dei discepoli. E ce lo dice appunto l'enumerazione dei membri della scuola platonica, come Speusippo, Senocrate e Polemone nei passi di Cicerone sulla felicità del saggio torturato e nelle attestazioni affini [2]), che appaiono accanto al nome di Aristotele. Come non era più escito dalla loro mente quell'audace metodo di isolamento di una sola facoltà spirituale, per considerarla nella sua più intima purezza speculativa. E appunto lo stesso Aristotele di questo metodo si servirà, con particolare amore, nell'opera più famosa fra quelle da lui pubblicate nell'età sua prima, nel *Protrettico*, ove più pieni e scolpiti appaiono i lineamenti del suo platonismo giovanile (v. sotto, p. 185 sgg.). E non meno che questa audace dottrina della felicità del giusto, orme profonde lasciò nella sua scuola la teoria del bene e dei suoi rapporti con il piacere che, come vedemmo, con quella era strettamente connessa.

È necessario dunque che questa stretta unione di

---

[1]) Si noti come sia ben singolare che anche ai migliori commentatori dell'*Etica Nicomachea*, sia sfuggita l'origine stessa di quel paradosso, che non solo è platonico, ma accademico e dello stesso Aristotele giovane; infatti il BURNET, p. 337 n., dichiara che non si conosce a chi alluda Aristotele nel passo sopra tradotto (pagine 161 sgg.), e propende per l'opinione che sia di origine cinica, senza darne prova, lo STEWART afferma addirittura che ne è autore Antistene. Ma il passo che cita di DIOGENE LAERZIO, II, 284, αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, è del tutto generico, a differenza di quelli di Platone e delle testimonianze di Senocrate di Speusippo e di Aristotele citate sopra.

[2]) V. XENOCR., fr. 85, 87 HEINZE; SPEUSIPPO, fr. 58 *a* sg. Per Polemone vedi CLEM. AL., *Strom.*, 419 A.

Digitized by Google

dottrine prendiamo ad indagare, non solo in Platone, ma nella sua scuola, sino al primo Aristotele giovanile, affinché ne apparisca la continuità e si scorga con quanta coerenza la testimonianza di Cicerone si inserisca nella tradizione etica platonica e aristotelica, e come da tutto quel fervore speculativo riceva luce e alla sua volta lo illumini.

In quella conquista perenne dell'Idea, e in quell'amore insaziato dell'assoluto e del perfetto che è l'essenza della filosofia di Platone, importanza capitale ebbe in ogni periodo, l'indagine del bene morale e la critica dell'edonismo. In realtà in Platone una sola è la dialettica dell'essenza e quella della conoscenza, come una sola la dialettica dell'Essere e quella del Bene. E poiché, come tutti gli antichi, anche Platone non concepisce la possibilità di una conoscenza a cui non sottostia una realtà oggettiva — onde ciò che è *più conoscibile* deve anche avere *più di essere* — così, per lui, ciò che ha più di bene deve avere anche più salda e stabile essenza. L'immutabilità non è solo per lui l'esigenza prima del vero essere e del vero conoscere, ma del vero bene morale. L'εὐλάβεια aristippea, la μονόχρονος ἡδονή cirenaica è in antitesi assoluta con il platonismo. Il piacere, come sensazione, appartiene per Platone, nello stesso tempo, all'ontologia e all'etica, alla dottrina della conoscenza e a quella del bene. Come tale, è soggetto alla metafisica delle idee. La sensazione, e perciò il piacere, non sono per Platone che un aspetto di quell'universale fluire perenne che è proprio del mondo del divenire. Da ciò lo scontento per il piacere, e la diffidenza e la critica che trova echi molteplici in quasi tutte le opere di Platone. E come il senso non giunge mai al vero, così il piacere per Platone non perviene mai alla piena e perfetta realtà del bene. La stessa dottrina di Aristippo (vedi Diog. L., II, 86), il profeta dell'edo-

Digitized by Google

nismo antico, che faceva del piacere una κίνησις, un movimento, offre a Platone l'argomento preferito della sua critica. Come l'essere non potrà farsi mai con del divenire, così con del piacere non potrà mai farsi del bene. Giacché non meno che la conoscenza, anche il bene aspira all'assoluta essenza (ὀρέγεται τοῦ ὄντος). E il piacere, sopratutto il piacere sensibile, non è mai un'essenza, un'οὐσία, ma una tendenza all'essere, una γένεσις. Dal *Teeteto* al *Gorgia*, alla *Repubblica*, al *Filebo*, questi concetti ripassano e si riprendono con persuasione sempre più profonda.

Non meno che il divenire del mondo fenomenico, il piacere è della specie dell'ἄπειρον, dell'infinito. Perseguire all'infinito il piacere apparirà, nel *Gorgia*, il supplizio di Tantalo e delle Danaidi, un continuo desiderare senza posa, senza raggiungere mai una condizione stabile e definitiva. E nella *Repubblica* (p. 583 *B* sgg.) le voluttà più tangibili e vivide, le voluttà del senso, sono rappresentate come fantasime di gioie, della natura non dell'essenza ma del nulla. Ché esse son sempre connesse al dolore, e loro condizione necessaria è la cessazione di una pena; sono perciò stati negativi per essenza, di cui l'anima non riescirà ad appagarsi mai. Solo certi piaceri (584 *B* sg.) delle belle forme, dei bei suoni, che non sono reintegrazioni dell'organismo da uno stato precedente doloroso, e sopratutto i piaceri dell'anima, gli appariscono come pure gioie non miste al dolore. Ma, come soggette esse pure al divenire, non sono mai sufficienti, per sé, a costituire la pienezza del bene (cfr. *Fileb.*, 51 *B* sgg.).

Questa critica sottile del piacere lascia tracce profonde nell'Accademia. E come, ancor vivo Platone, il suo discepolo Eudosso cercò di contrapporvi un edonismo che prendeva credito dalla stessa purità di quella nobile anima di scienziato, secondo che osserva lo stesso Ari-

Digitized by Google

stotele (*Et. Nic.*, 1172 *b* 15), così il più rude dei discepoli dell'Accademia, Speusippo, riprese con più tenacia e con più rigida negazione la critica platonica del piacere. Gli edonisti, ed Eudosso fra essi (*Et. Nic.*, 1172 *b*, 9 sgg.), avevano sempre argomentato, non solo dalla tendenza naturale di ogni essere animato al piacere, ma anche dall'opposizione innegabile fra piacere e dolore. Se il piacere, per il fascino di cui si circonda, può apparire l'Elena della vita morale — come osservano Platone stesso e Aristotele (*Et. Nic.*, 1109 *b* 9; cfr. Plat., *Rep.*, IX, 586 *C*) — e troppo facile è cedere alla sua bellezza affascinante, onde arduo è sempre giudicarne senza esserne sedotti, più chiaro è il responso per il dolore. E che il dolore fosse contrario al bene neppure Platone aveva negato. Ma se il dolore è un male, osserva Eudosso (*Et. Nic.*, 1172 *b*, 19), il suo contrario, il piacere, deve essere un bene. Al che opponeva Speusippo (vedi fr. 60 *a-i* Lang) — applicando alla critica del piacere il pitagorismo matematico, caro anche a Platone, e la teoria del medio proporzionale — come il maggiore e il minore, pur essendo contrari fra di loro, sono anche contrari all'uguale, così piacere e dolore, essendo opposti, non solo fra loro, ma anche ad un terzo stato neutro né di piacere né di dolore, sono in verità mali entrambi, l'uno per eccesso, l'altro per difetto, e solo bene è lo stato intermedio, condizione spirituale di equilibrio e di misura, l'assenza di pena l'ἀοχλησία [1]). Ad essa, non al piacere, aspirano i saggi (fr. 57). Il ritorno allo stato di equilibrio della natura, questo è il fine (fr. 57). La vita morale pareva così ormai libera dall'ansia del piacere, rimanendo sufficiente alla felicità quello stato neutro che basta al sicuro dominio dell'intelletto e della

[1]) Dell' ἀοχλησία di Speusippo, che è uno stato neutro, nè di piacere nè di dolore, e non uno stato edonico, come l'ἀταραξία di Epicuro, parleremo nel cap. V.

Digitized by Google

ragione e all'esercizio disinteressato della virtù (fr. 58 *b* Lang). E in verità, per Speusippo, sufficiente a creare la felicità è la virtù per se stessa (fr. 57 e 58 *c*), che altro non è se non l'assoluta ragione (fr. 58 *b*): *perfecta mens, id est absoluta ratio.* Era segnato così il tramite alla dottrina che il saggio non abbisognasse essenzialmente di beni esterni, e che potesse esser felice pure nei tormenti, dottrina attestata come di Speusippo da tutte le testimonianze antiche (fr. 58 *b*-58 *d*). Appariva però anche chiaro come egli non riuscisse interamente a superare la contradizione, già notata dagli antichi (vedi fr. 58 *a*), fra quel suo sommo bene, definito come assenza di dolore (onde egli non poteva negare [fr. 58 *a*], che mali fossero la malattia e il dolore corporeo), e quella eroica virtù del saggio, sufficiente a renderlo felice anche fra i tormenti. Vedremo poi come questa contradizione gli sarà implicitamente rimproverata da Aristotele.

Non meno che Speusippo, l'altro corifeo dell'Accademia, Senocrate, riprese il tentativo di liberare la dottrina del bene e della felicità dalla soggezione al piacere. Che anch'egli, più di ogni altro platonico, riprendesse la critica della sensazione, e perciò del piacere, come incapace di raggiungere l'essenza dell'idea e del bene, appare dalle testimonianze antiche (vedi fr. 9, p. 163, 21 sg. Heinze; cfr. p. 149). Meno eccessivo ed aspro però di quello Speusippo a cui l'armonico spirito di Platone rimprovererà di essere nemico della gioia, non si provò a dimostrare che il piacere fosse un male; gli parve sufficiente provare che non è il bene, e che al bene e alla felicità non è essenziale. A questo scopo si richiamò allo stesso concetto della felicità greca, espresso nella bella parola antica *eudaimonìa*, che solo imperfettamente corrisponde alla *beatitudo*, alla *felicità*. *Eudaimon* è chi è « vigilato da un buon demone », ma il demone dell'uomo, diceva Eraclito (fr. 119 *D*), non è altro che il

Digitized by Google

carattere, l'anima stessa, l'abitacolo e il sacello di quel nostro genio che con essa si confonde (Democr., fr. 171 *D.*). Felice è dunque, secondo il responso stesso della parola, chi ha un'anima bella e saggia (Xenocr., fr. 81 Heinze: εὐδαίμονα εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαίαν, ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαίμονα) [1]). Nobiltà di animo, saggezza, bellezza spirituale, felicità sono dunque termini equivalenti (fr. 82: τὸν εὐδαίμονα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον (Ξενοκράτης) ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν).

Il piacere così non appartiene all'essenza né al concetto della felicità né del bene. La virtù è sufficiente a dare, non solo la felicità, ma la « somma felicità » (fr. 86). Onde Senocrate potrà anche definire la felicità « come possesso della propria prestanza spirituale, dell'interiore ἀρετή », per cui l'anima ha in sè ogni bene o almeno i beni supremi (fr. 77). Per tal modo l'eudaimonìa, così raffinata sino a divenire pura bellezza spirituale, potrà seguire il saggio senocrateo anche nel toro di Falaride (fr. 84-87). Ma poichè, come vedremo, Platone nel *Filebo* aveva concessa una parte ai beni corporei nel concetto della felicità, pure Senocrate (in quel suo tentativo, che spesso non gli riesce felice, di fondere i varî momenti del pensiero platonico) ammise un qualche valore sia pure secondario, ai beni esterni (fr. 77, pagina 189, 14; cfr. fr. 87), onde l'obiezione degli antichi che neppure a lui fosse riescito di mantenersi coerente nel dichiarare il saggio felice fra i tormenti (vedi fr. 86, 87).

*
* *

Che il *Filebo* sia stato scritto da Platone sopratutto per cercare una conciliazione fra le tendenze opposte,

[1]) Vedi anche fr. 81 Hein., εὐδαίμονας dici beatos, quorum daemon bonus id est animus virtute perfectus est.

Digitized by Google

nate nel seno stesso dell'Accademia, l'edonismo cioè di Eudosso e l'eccessivo ed aspro rigorismo etico di Speusippo, è giusta veduta che è merito del Döring, del Wilamowitz, del Taylor, del Burnet e del Philippson aver posta in luce, se anche fra « i nemici del piacere » che il *Filebo* combatte e che Platone stesso osserva essere molti (p. 44 *b* sg., nota il plurale) e di varî tempi [1]), a torto si voglia vedere il solo Speusippo, dimenticando Antifonte che, come feci vedere altrove [2]) pare veramente richiamato da Platone e che certo precedette Speusippo nel considerare lo stato neutro dell'*alypia* come la condizione di perfezione spirituale (vedi Plut., *Vit. X orat.*, I, p. 883 *c*; Philostr., *V. Soph.*, I, 15, 2). A lui solo, all'interprete dei sogni (vedi Diels, *Vors.* Antiph. *A* 7; fr. 78 sgg.), può poi riferirsi, come già osservai, quell'ironica espressione d'*indovini*, che Platone intenzionalmente ricalca due volte (44 *C*; 51 *A*).

Del resto tutte le principali tendenze dell'etica precedente e contemporanea sono presenti a Platone, in questo dialogo di sottilissima discussione filosofica. Non solo perciò l'edonismo di Aristippo e di Eudosso, ma il virtuosismo di Speusippo, che considerava il piacere un male, al pari del dolore (vedi sopra, p. 175), e quello di Senocrate che poneva il bene nell'οἰκεία ἀρετή (fr. 77), non meno che l'intellettualismo di Socrate stesso (vedi Diog. L., II, 31), dei Megarici (vedi Diog. L., II, 106; Cic., *Acad.*, II, 42) e degli Eretrii che lo facevano consistere nella scienza, nell'ἐπιστήμη, nella σοφία, nella φρόνησις (vedi *Phileb.*, p. 11 *B* sg.), come finalmente

[1]) Nota come nel *Filebo*, a p. 20 B, l'opinione intermedia fra quella che difende il piacere e quella che propugna la φρόνησις, è data come antica, πάλαι perciò anteriore all'origine dell'Accademia.

[2]) V. il mio studio in *Rendiconti Istituto Lombardo*, 1918 (LII) fasc. 18.

Digitized by Google

il Pitagorismo, che cercava in una armonia matematica la fusione delle varie facoltà dello spirito, la realizzazione del bene e la felicità stessa.

Platone nella *Repubblica* si era arrestato dinanzi ai penetrali della più intima e perfetta scienza della morale. Aveva creata la Città di perfezione, ove è il tempio e la cella del dio, il Bene, ma non ce ne aveva mostrata l'immagine visibile. Non ci aveva condotti oltre il *protiro*, ἐν προθύροις ἀγαθοῦ, secondo un'espressione che userà poi nel *Filebo* (64 *c*). Dopo averlo ricollegato alla teoria delle idee ed averlo dichiarato l'Idea somma, di natura più alta e superiore all'essenza stessa (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, p. 509 *B*) non aveva saputo rivelarcene la natura più profonda, allo stesso modo che nel *Timeo* (28 *C*) aveva dovuto dichiarare che « chi fosse il generatore e padre dell'universo nessuno potrebbe sapere, e che chi lo sapesse non lo saprebbe rivelare ». La sua dialettica si perdeva così nella mistica.

Soccorreva tuttavia al dialettico e al mistico il poeta; e il Bene appariva il soprasensibile iperuranio Sole dell'eternità, che si poteva immaginare sotto l'aspetto del suo figlio sensibile, ἔκγονος, il sole visibile nel cielo (*Rep.*, VI, 508 *C*). E come l'essenza della luce non si può conoscere, ma si rivela nella vista delle cose, che irradia di fulgore, così il Bene si vede nelle opere sue, nella sua attuosità fecondatrice nel mondo. E di non saperne rivelare dialetticamente l'essenza Platone non si vergognava: nè considerava ciò come ignoranza, ma come riconoscimento di più alta realtà (p. 505 sgg.). Il Bene assoluto non può essere definito (*Rep.*, 509 *B*) perché definirlo importerebbe considerarlo in funzione di altro, e con ciò cesserebbe di essere assoluto. L'Idea del bene è indefinibile appunto perché è al di sopra di quella dell'essere, e dell'idea dell'essere più alta e più venerabile e potente (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει).

Digitized by Google

Nel *Filebo* si tenta il problema per altra via. Come la luce non si può contemplare nel suo splendore più puro e abbagliante, così il Bene non si può conoscere in sé, bensì però nei suoi raggi, onde, attraverso alla realtà, si rifrange in radiante bellezza di armonia, di verità (*Phil.*, p. 65 *A* sg.). Così intesa l'idea del bene, dissolta nei suoi elementi, non è più relegata in una ontologia metafisica, ma realizzata in calore e realtà di vita. Il Bene, nella sua attuazione, non appare più una essenza indistinta, ma un'armonia. Platone si ricongiunge ancora una volta al Pitagorismo, pure approfondendolo. La virtù del bene risplende nel proporzionato e melodioso accordo delle parti che lo compongono. L'idea suprema è pur sempre al di là del conoscere umano, ma se ne scorge la luce rifratta nel sensibile. Come i grandi scultori fidiaci della plastica crisoelefantina, anche Platone vuol comporre dei più preziosi materiali il simulacro di quel dio che si levava nel tempio sul cui vestibolo ci aveva, nella *Repubblica*, arrestati. La difficoltà sarà di conoscere materie abbastanza pure e abbastanza degne, e la proporzione secondo cui andranno unite.

Gli sforzi della sua stessa scuola e dei pensatori precedenti per definire il bene secondo la specie di una sola idea — o del piacere (Eudosso) o della scienza (Socrate, Euclide, Menedemo) o della virtù (Senocrate, Speusippo) — o di eliminare, come si era provato di fare Speusippo, alcuno degli elementi che, come il piacere, alla ragione umana sembrano necessari per la perfetta vita, l'hanno ammonito che la perfetta scienza vuole arricchimento e non impoverimento di realtà. I « nemici del piacere » sono perciò da lui nel *Filebo* non meno combattuti che gli « adoratori del piacere » (21 *A* sgg.). Una conquista precedente però egli non abbandona mai. Di puro piacere, cioè di puro divenire, non potrà mai essere costituito il bene che è perfetto

Digitized by Google

essere (54 *C*; 57 *A* sg.), anzi più ancora che l'essere (*Rep.*, 509 *B*). Il responso, del resto, sopra l'eccellenza del bene, non lo possono dare i bruti con i loro nitriti e muggiti e latrati, onde salutano il piacere e fuggono il dolore (p. 67 *B*), come pensarono Eudosso [1]) e i Cirenaici, ma la ragione. E alla ragione ripugna che l'uomo buono che soffre apparisca cattivo, e il malvagio che gode buono (55 *B*). D'altra parte, vivere senza intelligenza, nel piacere sommo e più raffinato, sarebbe vivere inconsci della stessa propria gioia e della sua bellezza: vita d'ostrica suggellata nel suo nicchio, commenta Platone (21 *C*), non di saggio, non di uomo. Ma anche una vita di pura intelligenza mancherebbe del riflesso sensibile della sua perfezione; questa vita inumana nessuno la sceglierebbe (21 *D*). L'antitesi, o solo piacere o sola intelligenza, è assurda (60 *E*). Non resta che risolverla nell'umanità del concreto, nell'unione di piacere e di intelligenza. Queste sono le materie più preziose di cui deve essere fatto il simulacro del dio. Piacere e intelligenza son due sorgenti, l'una di miele e l'altra di acqua sobria (νηφαντική) e salutare; solo ad entrambe il saggio può dissetarsi (61 *C*).

Ma il concetto della mescolanza è un concetto volgare: resta a conoscere qual sia la perfezione matematica della proporzione. Platone riprende così (16 *B* sgg.; 26 sgg.) più sottilmente la critica del piacere, ricollegandolo all'indeterminato, all'infinito, che nell'etica di Platone, come per gran parte della tradizione greca, prima dei neoplatonici, è l'imperfetto, e che vuole misura e proporzione [2]). Anche i piaceri più puri, osserva

[1]) Questo deve aver fatto, a quanto credo, Eudosso nei suoi κυνῶν διάλογοι, su cui ritornerò altrove.

[2]) Vedi per l'infinito nell'etica di Platone e dell'Accademia qui sotto, il capitolo VI. Per la giusta limitazione del consueto concetto che l'infinito sotto ogni aspetto sia in antagonismo con lo spirito greco, vedi MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dei Greci*,

Digitized by Google

egli, sono essenzialmente un farsi, un momentaneo, che non perviene mai al permanente, al riposo dell'essere. Infatti, se i piaceri misti sono una genesi, quali fantasime di beni proiettate dall'ombra del male, derivando sempre da un desiderio e da un precedente dolore che ne amareggia l'essenza, i piaceri puri sono anch'essi un divenire, in quanto sono un passaggio ad un fine. Essi hanno la loro perfezione al di fuori di sé stessi, nello scopo raggiunto, sono un'aspirazione all'essere, non una perfetta essenza (54 *C* sg.). Il piacere, anche il più elevato, non è un bene, ma un accidente del bene, ne rivela la presenza, non ne costituisce l'essenza. Onde è naturale che gli dei i quali vivono una vita di tanto superiore alla vita umana del piacere non abbisognino e la loro vita sia perciò *sgombra così da piacere come da dolore* (*Phileb.*, 33 *B*; cfr. *Epin.*, 985 *A*, e qui sotto p. 192 sgg.).

D'altra parte piacere e scienza, per sé stanti, non possono dare ragione del bene umano; ognuno di essi rappresenta solo un aspetto dell'essere molteplice, una astrazione, non la realtà intima, profonda del tutto. Ora, in ogni mescolanza perfetta vi debbono essere gli elementi della materia e la misura della proporzione, l'infinito indeterminato dell'ὕλη, che sempre diviene e mai non è, e la misura che è propria dell'essere, non meno della causa che determini il passaggio da l'uno a l'altro. Solo in questo modo la mescolanza sfuggirà alla imperfezione dell'amorfo e si fisserà nell'essenza.

È questo il punto più intricato e oscuro del *Filebo*, in cui la dialettica pare già stia per risolversi in una mistica matematica, che è l'ultima mistica del pensiero platonico. Quale sia la *causa* del *Filebo*, è stato oggetto di infinite discussioni. Ma ciò che resta quale apporto

Firenze, 1934: per Empedocle come precursore in questa parte, vedi il mio EMPEDOCLE, p. 97.

Digitized by Google

alla filosofia posteriore, è l'analisi acuta, sebbene non sempre convincente, delle varie forme di piaceri, e la indagine sull'esistenza di piaceri puri e misti, veri e falsi, che sarà ripresa poi da Aristotele e da Teofrasto.

Un'altra analisi meno sottile, che non importa qui seguire, intraprende Platone per determinare quali sieno le scienze che in questa armonia di piacere e di intelligenza debbono entrare e in quale proporzione.

L'importanza del *Filebo* è di avere, nell'armonia di una superiore dottrina, fusi i tentativi precedenti, cercando di superare le limitazioni dell'esclusivismo intellettualistico o edonistico. Ma la rivendicazione del piacere non è in realtà grande: nel platonismo esso par veduto ancora con eccessiva diffidenza, e sopratutto non corrisponde a verità la sua distinzione di piaceri veri e falsi; come asseriranno Aristotele e Teofrasto (vedi sotto, pag. 206 sgg.; 225), i quali rimprovereranno a Platone di non comprendere esattamente la vera funzione vitale del piacere, riducendolo ad uno stato di imperfezione insuperabile. Né riesce Platone a sfuggire un'intima contradizione; giacché non si comprende bene come anche quei piaceri corporei da lui detti negativi, se negativi sono, possano entrare a far parte del bene, che è per essenza positivo, e in qual modo quei suoi piaceri falsi possano essere pertinenti alla realtà del bene che è per essenza verità. Non basta che Platone ponga il piacere al quinto posto nella scala della mescolanza (p. 66 *A-E*), occorrerebbe che giutificasse meglio la necessità di certi piaceri a cui in questa armonia fa parte.

Ma, come sempre, Platone, riprendendo in esame una dottrina già da lui elaborata e nella scuola discussa, l'ha condotta ad una chiarezza nuova ed ha segnate luminosamente le vie che seguirà poi la riflessione posteriore. E sopratutto è bellissima nel *Filebo* quella vivida passione di indagine, quell'alta poesia di elevazione spi-

Digitized by Google

rituale che ricerca i misteri più profondi dell'anima, quell'ansia della perfezione morale che è esigenza di vita più che appagamento di astrazione. Dove il pensiero non giunge, deve giungere la forza creativa della intellettualità fatta vita. Se egli non ha risolto il problema della morale e del bene, ha fatto scaturire nell'anima quelle fulgurazioni improvvise che la debbono iniziare all'ascesi del bene e della religione pratica della saggezza nella vita. L'educatore, anche qui, non è inferiore in Platone al filosofo ed al poeta.

*
* *

Aristotele, nelle sue opere giovanili da lui pubblicate ha presente non solo il platonismo etico, con la sua discussione del problema del bene in seno all'Accademia, rappresentata dal *Filebo*, ma l'etica stessa dei discepoli dell'Accademia, come Speusippo e Senocrate, e da questa meta prende le mosse. Pur rimanendo un platonico, la sua *forma mentis* già si rivela, quale già era apparsa a Platone, e quale permarrà sempre, ma in un aspetto un poco irrigidito e con la fervente esaltazione della prima giovinezza. E in verità, egli accentuò, in quel primo periodo, certi aspetti della mistica di Platone [1]) e lo stesso pessimismo di tale mistica. Ma sopratutto egli vi appare il *Contemplatore*, la *Mente*, come era detto nell'Accademia. Le testimonianze antiche riferiscono infatti che, quando egli mancava a quelle lezioni che la bella saggezza platonica chiamava i *conversari degli amici*, Platone esclamasse: [2])

. . . . . lungi è la mente
la somma rocca del pensiero è muta.

[1]) Vedi sopra p. 71 sgg.
[2]) V. *Vit. Arist.*, p. 428, 3 sg. Rose.; PHILOP. *de aet. mundi*, VI, 27.

Digitized by Google

E un mirabile *encomio della mente*, dell'intelligenza speculativa, si può dire l'opera più famosa fra quelle da lui pubblicate, il suo primo programma filosofico, il *Protrettico*.

Che in quel suo intellettualismo mistico Aristotele non fosse indulgente verso l'edonismo, è per sé naturale, e appariva dai frammenti e dalle testimonianze delle sue prime opere. Infatti probabilmente nello stesso *Protrettico* (a cui con grande probabilità il Jäger [p. 265 n.] attribuisce il fr. 90, che il Rose riferiva all'opera *Sulla Giustizia*), doveva essere combattuta la « vita goderecia », la vita degli edonici (τὸν ἀπολαυστικὸν βίον), a quanto appare dal fr. 90, in cui Aristotele deride l'edonismo cirenaico con un'ironia a lui consueta, riducendolo al vanto di Sardanapalo, il quale nel suo epitafio esaltava suo unico possesso le gioie godute dei sensi.

In un nuovo capitolo [1]) mostrerò come in realtà al *Protrettico* appartenesse questo frammento, e come contro questa parte del primo programma etico di Aristotele polemizzasse Epicuro. Certo questa critica dell'edonismo, con quel medesimo spunto, era contenuta nelle opere del periodo platonico da lui pubblicate e riappare nell'*Etica Eudemea* (I, 5, 2116 a 16), che è l'etica più strettamente congiunta a quelle opere pubblicate in vita da Aristotele, e sopratutto al *Protrettico*, come dimostrò validamente lo Jäger e faremo vedere nei capitoli seguenti con nuove indagini [2]). E del resto in una fra le opere pubblicate all'edonismo opponeva fieramente Aristotele: « chi pone il piacere come fine, distrugge la giustizia, e con la giustizia ogni altra virtù »

[1]) Vedi cap. IV. [Cfr. ora WALZER, *Arist.*, fr. 16 p. 90, ove si tien conto delle ricerche del JAEGER e mie].

[2]) Per il rapporto delle varie etiche aristoteliche, vedi anche R. WALZER, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin, 1929, e le mie indagini nel cap. IV.

Digitized by Google

(fr. 86) [1]). Si comprende così come Epicuro in quella sua epistola, che io ho dimostrato essere la risposta al primo programma aristotelico [2]), dovrà rispondere polemicamente contro questa affermazione del primo Aristotele, come dimostrerò nel capitolo seguente.

E questa critica dell'edonismo nel primo Aristotele è tanto più interessante per il nostro assunto e per dimostrare la profonda differenza della prima dottrina etica di Aristotele rispetto alla seconda, e le sue dirette derivazioni dal platonismo e dall'Accademia, se si pensa che, come vedremo, nell' *Etica Nicomachea*, egli ammetterà che il piacere è un bene che si potrebbe persino cercare per sè stesso, e che non è neppure assurda la dottrina che considera il piacere come il sommo bene.

Ma sopratutto è interessante, nel *Protrettico* e nelle altre prime opere platonizzanti di Aristotele, il fondamento dato alla morale nella dottrina del Bene, per mezzo della teoria delle idee.

Anche per Aristotele, in questo periodo, come per Platone, l'universo è una grandiosa ascensione di rapporti fra l'amorfo e l'indeterminato della materia — il divenire dei fenomeni, pura parvenza e, per così dire, un nulla relativo — e l'assoluto Bene, misura e inveramento di essenza. E su questa mirabile scala, che dal molteplice e dall'infinito sale al finito ed all'uno, e dal nulla si eleva al tutto, si dispongono gli esseri, secondo la loro maggiore o minore partecipazione al perfetto dell' Idea. L'universo, per l' Aristotele del *Protrettico*, come per Speusippo e per Platone, è quasi un gran libro di saggezza che si legge, procedendo dalle lettere prime, dagli elementi materiali, alle più complesse sil-

[1]) Nel capitolo citato nella nota precedente mostro a quale polemica si riconnetta quel frammento e quali profondi echi, non visti sinora, esso abbia avuti. [Cfr. ora WALZER, fr. 17, p. 61].

[2]) Vedi sopra a pag. 112 sgg.

Digitized by Google

labe (συλλαβαί), alle prime unioni, sino alle più alte verità che ne sono la sintesi piena [1]). E la filosofia, e la stessa analisi del reale, non è se non una esperienza più profonda di concetti che, per gradi e gerarchie, si innalzi ai concetti primi. La filosofia per lui non è scienza del fenomenico nè del reale concreto, ma dell'Idea. La sua meta sono i *templa serena* della sapienza contemplatrice (vedi fr. 61, Rose, p. 73, 11). Al sommo della scala degli esseri sta, per l'Aristotele platonizzante, come per Platone, « il Bene, che è la più esatta misura di ogni cosa » [2]). L'etica dovrà essere perciò per lui (come per Platone nel *Filebo*), la scienza della misura (fr. 52, p. 60, 21 sg.) imposta dall'idea all'infinito della sensazione e del piacere. Perciò il filosofo, secondo il *Protrettico*, è un « contemplatore delle Idee », e non solo tale, secondo il *Protrettico*, deve essere il filosofo, ma il politico e chi sta alla barra dello Stato. Chè egli, come già vedemmo, non deve mirare agli oggetti dell'esperienza, imitazioni labili degli ideali paradigmi eterni, ma alle realtà che mai non mutano [3]). L'etica e la politica che Aristotele vorrebbe costruire in questo periodo, è in realtà diversa da quelle scienze della pratica che hanno stretto ambito e verità non assoluta,

[1]) Importante è questa dottrina degli elementi e delle συλλαβαί nel *Protrettico* (fr. 52 p. 61, 13 sg), della quale non credo sia stato messo in vista il rapporto con Platone e sopratutto con Speusippo (per cui v. STENZEL, *Pauly Wissowa*, s. v. *Speusippos*, col. 1646, 34 sg.), e che segna pur essa l'accordo di questa prima etica di Aristotele con quella dell'Accademia.

[2]) Vedi ARIST. fr. 79 Rose (cfr. *Filebo* 66 A) e JAEGER, p. 88 sg. che illumina il valore di questa testimonianza e mette in rilievo come le parole di Siriano mancanti al Rose, mostrino il contrasto con la dottrina posteriore di Aristotele. Vedi del resto, per la polemica di Aristotele contro l'idea platonica del bene quale canone GRANT, *op. cit.*, I, p. 153 sg. [Cfr. ora WALZER, *fr. Arist.*, p. 99].

[3]) Vedi JAMBL., *Protr.*, p. 55, 12; 26 sg. PISTELLI; cfr. PLAT., *Pol.*, 297 sg. Per la dottrina delle idee nel *Protrettico* e nelle opere di quel periodo, v. JAEGER, p. 86 sg. Cfr. anche le mie ricerche a p. 74 sgg. [e ora WALZER, *Fr. Arist.*, p. 55].

Digitized by Google

quale gli appariranno più tardi [1]). Sono, in certa misura, scienze del divino anch'esse, con norme precise derivate dalla Verità suprema.

Lunga è la via perciò che separa l'Aristotele delle opere essoteriche da l'Aristotele delle opere di scuola. Per l'Aristotele posteriore il Bene non sarà infatti più un' Idea, ma un atto; e la misura del bene sarà l'uomo saggio stesso, o persino, secondo un passo dell' *Etica Nicomachea*, il piacere e il dolore (1105 a, 3: κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις, οἱ μὲν μᾶλλον οἱ δὲ ἧττον, ἡδονῇ καὶ λύπῃ). Nella sua prima etica Aristotele invece mira a quella pitagorica geometrizzazione del bene che già si manifestava nel *Filebo* platonico e che aveva ispirata la critica di Isocrate.

Ma, sopratutto, il *Protrettico* è un mirabile inno alla speculazione pura. Aristotele ben conosce i tre fini che già aveva enumerati Platone stesso (*Rep.*, IX, 581 *C* sg.), i tre sommi beni discussi nell'Accademia, il piacere, la virtù, la saggezza (φρόνησις), e la fusione, auspicata nel *Filebo*; e più volte nel *Protrettico* li richiama [2]); ma in realtà non questa platonica unione propugna egli, come fine della vita, ma la saggezza speculativa, l'intellettuale contemplazione della mente (φρόνησις, ὁ τοῦ νοῦ βίος). E per darne la dimostrazione, riprende tutte le principali argomentazioni di Platone e dell'Accademia stessa. Si serve così anch'egli di quell'isolamento platonico di una facoltà da tutte le altre per mostrarne l'eccellenza; come quando osserva che la sola intelligenza basta all'uomo per assimilarsi a Dio, mentre solo la perdita dell'intelligenza l'abbassa al bruto (*Protr.*, p. 35, 13 sg. P.; cfr. fr. 55 R.); o quando con ardita visione mitica (fr. 58)

---

[1]) V. *Eth. Nic.* 1094, *b*, 11; 1098 *a*, 26 sgg.; 1102 *a*, 23.

[2]) V. *Protr.* p. 41, 12 sgg. PIST.; 59, 26 sgg. [e ora WALZER, *Fr. Arist.* p. 33; 59].

Digitized by Google

che ha i suoi precedenti nel platonismo [1]), immagina la vita nella sua più alta meta, nelle Isole dei Beati, ed osserva che, in quella perfezione suprema, delle varie virtù non avranno gli uomini bisogno e neppure della « prudenza », ma solo della pura conoscenza che dell'uomo è il divino.

E come già il Platone della *Repubblica* (p. 353 *B* sg.) aveva stabilito che per conoscere la virtù era necessario conoscere la natura dell'uomo, il suo còmpito, la sua funzione (ἔργον), giacchè la sua funzione somma sarà la sua somma virtù; così anche Aristotele si serve di questo argomento per determinare il sommo bene. La massima funzione (ἔργον *Protr.*, p. 39, 25; 42, 15; 52, 2; 45, 15 P.) [2]) dell'uomo sarà, non solo la sua massima virtù, ma il suo bene. E massima e specifica funzione dell'uomo è la conoscenza, onde nella conoscenza è la sua virtù e la sua felicità. Ritorna così un altro argomento, quello della οἰκεία ἀρετή (p. 41, 23 P.) [3]), che abbiamo visto in Senocrate. E come per Platone, anche per l'Aristotele platonizzante, nel *Protrettico*, l'esempio preferito per determinare quale sia la funzione suprema è quello dell'occhio e della vista (p. 44, 26 sg. P.; fr. 55 R.). Di tutte le sensazioni la vista infatti è la più cara, perchè la più intellettuale. Anche solo per l'intima felicità del vedere e del conoscere la pregeremmo, senza che avesse altra utilità; e veder la luce del sole è per noi l'espressione più piena della vita, e ben lo sanno Omero e i poeti. Per questa divina ebbrezza del vedere e del conoscere amiamo i genitori che ce l'hanno data, e i più cari fra

---

[1]) V. Plat. *Gorg.* 526 *C.*; *Rep.* 540 *B*; *Epin.* 992 *B.* e Jaeger p. 98 n. 1.

[2]) [Vedi ora nella silloge del Walzer p. 26 infra; e pp. 34; 35; 57].

[3]) [Vedi Walzer fr. 6, p. 34, e per i luoghi indicati più sotto nel testo, i fr. *Protr.* 7; 9; 10 *c* della sua silloge].

Digitized by Google

gli amici con parola di conoscenza chiamiamo γνώριμοι (p. 46, 18 P.). La paura della morte non è che fuga di tenebre, d'ignoto e di oblio. L'Intelligenza è dunque il sole della vita e il divino dell'esistenza (fr. 61 R.). Nulla è più nobile del pensiero, nè v' è forma più alta di vita, e perciò non vi è vita superiore della vita del pensiero. Per esso l'esistenza umana tocca la divina. L'uomo che per ogni altro aspetto è infelicissimo, in innaturale esistenza, poichè il congiungimento dell'anima col corpo è simile all'atroce supplizio che i pirati etruschi infliggevano ai loro prigionieri, legandoli a cadaveri, volto a volto, membro vivo a membro putrescente, e lasciandoli così perire — l'uomo, essere in supplizio, in questo nostro esilio della vita, per il solo conoscere è un dio fra le creature tutte (fr. 59; 60; 61).

E un altro argomento dell'Accademia, già usato da Speusippo (vedi sopra, p. 175), assume Aristotele, quando osserva che, non solo l'intelligenza è il fine a cui l'umanità aspira come termine sommo, onde nessuno accetterebbe di vivere fra le più vivide gioie privo d'intelletto (fr. 55, p. 65, 4 sg.), ma che anche allo stesso risultato conduce la riprova desunta da ciò che al bene è *contrario* (ἐναντίον; cfr. p. 65, 10 sg.). Nulla infatti è più contrario a felicità che l'offuscamento dell'intelligenza e la morte del conoscere (ἀφροσύνη). E se sommo male è la sconoscenza, ἀφροσύνη, bene sommo dovrà essere il suo contrario la φρόνησις. I due contrari a vicenda si confermano.

E nuova riprova che la conoscenza è il bene sommo, si ricava dalla considerazione che essa sola *per sé e non per altro scopo* è desiderata (fr. 58; 52).

D'altra parte anche chi, come Eudosso, pone il fine della vita nel piacere deve riconoscere che la vita speculativa dà il piacere sommo e perciò è la più desidera-

Digitized by Google

bile (Giambl., *Protr.*, cap. XI-XII) [1]). Ed anche chi voglia, come Platone, porre la felicità nell'unione armonica di virtù, di piacere, di saggezza, deve alla saggezza e alla vita contemplativa concedere il primato (*Protr.*, p. 60, 6 sg.). Perché massimamente vita, e per dir così, vita della vita, è viver di intelletto e di verità (p. 58, 11 sg.). L'ideale sommo sarà dunque l'ideale di Pitagora e di Anassagora, la più alta contemplazione (fr. 52, p. 59, 4 sg.; cfr. *Protr.*, p. 51, 8 sg.), e assimilarsi a Dio per l'intelligenza, e vivere di immortali pensieri.

*
* *

Quanto abbiamo sin qui osservato, ci concederà di rivendicare alla dottrina dell'Aristotele platonizzante un'altra preziosa testimonianza di Cicerone, di cui è sinora sfuggito il vero valore. Abbiamo visto sopra (p. 182) come Platone nella sua critica dell' edonismo giudicasse dovere essere estranei alla perfetta vita divina, non meno il piacere che il dolore. Questa affermazione che appariva nel *Filebo* (33 *B*) è ripetuta nell'*Epinomi* (985 *A*), dialogo da parecchi fra gli ultimi studiosi ritenuto di Platone stesso, da altri opera di Filippo di Opunte, e che certo rappresenta la dottrina della vecchiezza di Platone, passata all'Accademia. Orbene, che fosse appunto dottrina dell'Accademia e dell'Aristotele giovane e platonizzante esser Dio esente da piacere, apparirà da due testimonianze di Cicerone, a torto considerate sinora come menzognere perché, al solito, non se ne vide il giusto riferimento.

Scrive infatti Cicerone nel *De natura deorum*, I, 13, 34 che Eraclide Pontico reputava esseri divini « *ora il*

[1]) [Vedi ora WALZER p. 56 sgg.; fr. 14, 15].

Digitized by Google

mondo, ora la *divina mente;* e che anche alle stelle erranti attribuiva la divinità, e *privava dio della vita del senso* (*sensuque deum privat*), e considerava mutabile la sua forma ». Tutte queste dottrine, non solo sono, come vedremo, comuni al primo Aristotele delle opere platonizzanti, ma allo stesso Platone delle *Leggi* ed all'*Epinomi*, cioè a quell'opera del periodo della vecchiezza di Platone anche nel titolo alle *Leggi* congiunta. Deriva infatti, per l'appunto dalle *Leggi* e dall'*Epinomi* [1]) quella entusiastica teologia astrale, propria, come vedemmo, anche di Eraclide Pontico, che considera divini e dotati di un'anima intelligente, non solo il mondo, ma gli astri ed i pianeti. Vedemmo d'altra parte essere dottrina dell'*Epinomi* e del *Filebo* che Dio non prova né piacere, né dolore. E appunto nell'*Epinomi* questa dottrina è strettamente connessa con quella della teologia astrale (vedi 984 *D*-985 *A*), secondo cui gli dei massimi, a tutti visibili, gli astri e i pianeti, son dotati di mirabile saggezza, e nella loro perfezione divina sono esenti sia da piacere che da dolore (τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς). È chiaro dunque che la frase *sensuque deum privat* del passo citato sopra di Cicerone, *strettamente unita con le altre dottrine della teologia astrale di Eraclide Pontico*, non altro indica se non quello che affermano Platone nel *Filebo* e l'*Epinomi* stessa [2]), essere cioè dio privo di pia-

[1]) Vedi qui sotto cap. VIII e l'Appendice a questo capitolo III.

[2]) Anche le ultime parole della testimonianza sopra trascritta, « eius formam (sc. dei) mutabilem esse vult », si riferiscono certamente alla teologia astrale, perchè, essendo una divinità la luna, che muta forma nelle sue fasi, è giustificata l'osservazione dell'epicureo che qui Cicerone fa parlare. Sopratutto poi il mondo, che per Eraclide era un dio, è mutevole nelle sue parti e nel suo aspetto. Vedi infatti la polemica epicurea contro Platone, poco sopra, nello stesso *De nat. d.* ciceroniano, I 10, 24, terra.... quoniam pars mundi est, pars etiam dei est; atque terrae maxumas regiones inhabitabilis atque incultas videmus, quod pars earum adpulsu

Digitized by Google

cere non meno che di dolore. Dottrina che è ben naturale aver professata Eraclide, perché propria della Accademia e del suo maestro Platone. E che dell'Accademia fosse propria questa dottrina si rivela anche dall'essere necessariamente professata pure da Speusippo, il quale, ritenendo essere il piacere un male, non poteva farne partecipe la natura divina. Né altra doveva essere la dottrina di Senocrate che stimava estraneo il piacere alla felicità. Che la dottrina della assenza di piacere (e di dolore) nella felicità divina dovesse essere una dottrina discussa dalla scuola di Aristotele appare anche dal fatto che Teofrasto, il discepolo di Aristotele (il quale più tardi combattè questa dottrina (v. sotto p. 209) dopo averla professata, v. p. 194) scrisse appunto un'opera *sopra la felicità di Dio*, (v. D. Laert, V, 49).

Se non che, appunto per non aver scorto quel riferimento, i critici, e lo stesso editore dei frammenti e delle testimonianze di Eraclide, il Voss [1]), citato anche dall'ultimo editore del *De natura deorum* [2]) ritengono quella testimonianza [3]) come una erronea aggiunta di Cicerone o della sua fonte. Mentre vediamo ora che erronea non è, e che anzi ci è preziosa, perché mostra, anche per questa parte, il continuarsi nell'Accademia di

---

solis exarserit, pars obriguerit,.... quae, si mundus deus est, dei membra partim ardentia partim refrigerata ducenda sunt. Per la polemica epicurea contro la scuola peripatetica, a proposito della mutazione delle parti del mondo, vedi LUCREZIO, V, 235 segg.; EPIC., p. 214, 26, USENER e qui sotto cap. X. Che poi la teologia stellare fosse dottrina comune a tutti gli accademici risulta, oltre che da Cicerone, anche da SENOCRATE, fr. 17.

[1]) V. VOSS, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1926, p. 61.

[2]) V. CIC., *d. nat. d.*, ed O. PLASBERG, ed. II cur. W. Ax., Teubner, 1933, p. 166, 15.

[3]) Cioè le parole « sensuque — mutabilem esse vult ». Vedi anche DIELS, *Doxogr.*, p. 124 « Nescio qua vel oblivione, vel levitate ipsum Heraclidem Ponticum talia prodentem fecit ».

Digitized by Google

quel rigorismo etico di Platone negante il piacere agli dei [1]).

Orbene, la stessa dottrina ebbe anche l'Aristotele delle opere giovanili, come risulta da un altro passo, affatto parallelo a quello letto sopra, di Cicerone, in quella medesima opera. Fa infatti asserire Cicerone nel *De natura deorum*, poche linee innanzi, allo stesso avversario epicureo, che Aristotele nel libro terzo del *De philosophia*, non meno di Eraclide Pontico, si implicava in contradizioni, onde riteneva essere dio ora la pura intelligenza (*mentem*), ora il mondo, ora l'etere igneo del cielo e il cielo stesso, e che, ammettendo una divinità senza corpo, « la privava di *ogni* sensazione e della stessa prudenza (*omni sensu privat, etiam prudentia* [2]) ». E veramente che Aristotele adottasse, nel primo periodo della sua vita e nel *De philosophia*, quella teologia astrale di Platone che poi abbandonò, sappiamo da questa e da altre abbondanti testimonianze (fr. 23-26), ed è ormai riconosciuto da tutti. In questo egli non fece che seguire, come vedemmo, in quel primo periodo, la dottrina dell'Accademia. Che poi egli, in quel periodo, credesse esser la natura divina pura intelligenza, sappiamo dal bel fr. 49 *R.*, ove si dice, « essere dio o la mente *o qualcosa di superiore alla mente* ». Sì che è naturale che egli, non meno di Eraclide, di Speusippo. di Senocrate e di Platone stesso, considerasse estraneo il piacere alla perfezione divina. Onde preziosa è la nuova attestazione nel passo di Cicerone, essere cioè per l'Ari-

---

[1]) Che la fonte epicurea di Cicerone riconnettesse precisamente questa dottrina degli accademici a quella di Platone, appare dal passo parallelo della medesima opera di CICERONE, *De n. d.*, I, 12, 30, dove si parla del dio ἀσώματον di Platone: « careat sensu necesse est, careat *prudentia*, careat *voluptate* ».

[2]) Che qui *privat omni* (!) *sensu* si riferisca anche al piacere è evidente, ed è confermato dal passo parallelo della stessa fonte epicurea ciceroniana, citato nella nota precedente.

Digitized by Google

stotele del *De philosophia* Iddio privo di *ogni* sensazione, e perciò necessariamente privo di piacere e di dolore. Che poi essa non sia, come si credette, una arbitraria illazione di Cicerone e della sua fonte, è provato dal confronto con la dottrina stessa di Platone e dell'*Epinomi*, comune all'Accademia. Ed è confermato pure da ciò che Cicerone aggiunge, subito dopo, essere cioè Dio privo anche della *prudentia*, cioè della virtù pratica che con la sensibilità e con la vita umana è più strettamente congiunta. E che Cicerone affermi qui cosa verissima risulta anche dal confronto di quel bel passo riferito sopra del *Protrettico* (vedi sopra, p. 189), ove si osserva che gli uomini nell'« Isola dei beati » delle virtù pratiche e della stessa « prudenza » non avrebbero bisogno [1]). E se bisogno non ne avrebbero gli uomini in quelle loro sedi divine, non ne avrà certo bisogno Dio. Del resto tanto poco quella testimonianza di Cicerone è erronea, come si crede comunemente, che anzi Aristotele mantenne questo punto di dottrina anche nell'*Etica Nicomachea* (1178 *b*, 15), ove nega aver bisogno Iddio della σωφροσύνη, perché non ha cattive brame.

È chiaro dunque che Aristotele adottava pienamente, in quel suo periodo giovanile, il rigorismo etico di Platone, e che negava a Dio il piacere, se pur quella dottrina abbandonò più tardi, come vedremo, nel periodo in cui scrisse l'*Etica Nicomachea*.

Del resto Cicerone ci ha conservata pure certamente un'altra dottrina dell'Aristotele giovanile del periodo dei dialoghi e degli scritti essoterici ancora prevalentemente fedele alle teorie dell'Accademia che più tardi egli abbandonò. Ci attesta infatti Cicerone che Aristotele

[1]) Che questa dottrina del primo Aristotele qui fosse dalla fonte Epicurea ritenuta platonica in pieno è dimostrato dal *careat prudentia* che è detto del dio di Platone nel passo parallelo citato sopra.

Digitized by Google

ammetteva l'esistenza di « un quinto elemento da cui *risultavano gli astri* e le *intelligenze* (*mentesque*) » (vedi *Acad.*, I, 7, 26), e questa testimonianza egli ripete più volte in varia forma (*Tusc.*, I, 10, 22; 26, 65) [1]). La dottrina non corrisponde a quella dell'Aristotele delle opere esoteriche, e perciò fu dichiarata erronea dal Madvig e da molti altri, e non appare nella raccolta dei frammenti del Rose [2]). Ma chi esamini le testimonianze che abbiamo sul *De philosophia*, vede come essa deve corrispondere alla dottrina d'Aristotele nel periodo platonizzante della sua filosofia. Ché sappiamo nel *De philo-*

---

[1]) Ove è detto (§. 22) che da questa *quinta natura*, priva di nome risulta la *mens*, e che di essa sola sono proprii i sentimenti (*amore*, *odio* ecc.) come il pensiero, e che Aristotele la chiamava ἐνδελέχειαν, *quasi quandam continuatam motionem et perennem*, come pure (§. 65) che essa è la particolare essenza *deorum et animorum*. Vedi su queste testimonianze l'Appendice a questo capitolo.

[2]) Che la dottrina di Aristotele sull'anima qui riferita da Cicerone potesse riguardare le opere perdute, pensò lo Heitz, n. 29 della sua raccolta dei frammenti di Aristotele; ma la ragione che ne diede è del tutto errata, giacchè il passo, che egli adduce di Stob. *Ecl. Phys.*, I, 22 (*Doxogr.*, p. 336 *b*, 12), non si riferisce per nulla a questa dottrina, ma bensì a quelle delle opere di scuola; al quinto elemento, cioè, di cui risultano i corpi celesti, ben nota teoria del *De caelo*; ciò che risulta anche dai passi paralleli dello stesso Stobeo e di Plutarco (vedi *Doxogr.* p. 305, 9 sgg.; 288, 7 sgg.; 340, 1 sgg.). Ed è d'altra parte anche ben certo che, essendo detto ἀπαθές « impassibile » quell'αἰθέριον σῶμα. quinto elemento, nella testimonianza di Stobeo che lo Heitz cita, non può esso essere quella particolare natura, priva di nome (di cui parla Cicerone, nella testimonianza aristotelica delle *Tusculane*, I 10, 22) di cui sono proprii *i sentimenti di amore, di odio* ecc. Si comprende dunque che il tentativo di difesa dello Heitz, non abbia convinto nessuno. Fra le testimonianze delle opere perdute di Aristotele ha invece accolto ora questi passi di Cicerone il Walzer, p. 93 sgg., riferendosi alle ragioni da me addotte nell'articolo già richiamato del Giornale critico della filosofia italiana, che in questo capitolo è in massima parte riprodotto. Altre numerosissime e importantissime conferme della esattezza delle attestazioni ciceroniane, a proposito di questa dottrina aristotelica dell'anima, propria del periodo in cui Aristotele scrisse il *De philosophia*, e così profondamente diversa da quella del periodo posteriore, recherò nell'Appendice a questo capitolo: ove mostrerò anche come queste attestazioni siano fondamentali per ricostruire l'evoluzione del pensiero aristotelico.

Digitized by Google

sophia avere considerato Aristotele gli astri come dotati di anima e formati di una particolare sostanza, che egli reputava divina. E del resto, come fosse essa connessa da Aristotele nel *De philosophia* con l'anima e l'intelligenza degli astri mostra chiaramente il fr. 23, e risulta anche dalle mie ricerche fatte altrove (vedi cap. VIII) a proposito del *De philosophia* di Aristotele. Che poi questa dottrina si riconnettesse con teorie della Accademia appare, non solo dalla teologia astrale dell'*Epinomi*, ove è pure la menzione del « quinto corpo », ma anche dalla dottrina di Eraclide, che oltre ad accettare, come vedemmo, la teologia astrale dell'Accademia, considerava anche l'anima una sostanza luminosa (fr. 29), anzi eterea (αἰθέριον σῶμα, fr. 32). Per di più un successore di Aristotele, Critolao (che, come farò vedere altrove [1]), manteneva anche altre dottrine delle opere essoteriche, rifiutate dal maestro nelle opere di scuola), considerava l'anima composta dalla « quinta essenza », di sostanza eterea (vedi Macrob. *Somn. Sc.*, I, 14, 19; Tertull. *De An.*, 5), e con lui conveniva anche l'altro peripatetico Diodoro Tirio.

Quale importanza fondamentale avesse questa teoria nella dottrina del primo Aristotele, mostrerò nell'Appendice a questo capitolo.

Orbene queste tre testimonianze di Cicerone, cioè quest'ultima, quella della privazione del piacere attribuita agli dei, e quella del saggio felice fra i tormenti, rite-

[1]) Vedi qui sotto cap. X. Nota che Critolao considerava anche il piacere quale *un male* (GELL. *N. A.* IX 5, 6) donde appare chiaro che egli, pure in questo punto, si staccava dall'Aristotele delle opere di scuola e aderiva alle dottrine dell'antica Accademia; che poi dovesse seguire anche l'altra teoria del primo Aristotele e dell'Accademia, circa il non essere il piacere proprio della natura divina, deriva da necessaria conseguenza dell'averlo egli considerato un male, come già l'aveva considerato l'accademico Speusippo.

Digitized by Google

nute a torto tutte tre erronee, fra loro si confermano, dimostrando che Cicerone e le sue fonti conoscono solo le opere essoteriche di Aristotele e da esse traggono dottrine che Aristotele poi abbandonò e che ci è prezioso conoscere, perché non appariscono nelle opere di scuola che sono le sole da noi possedute. Esse dimostran pure quale fosse il divario di quelle opere da queste, e della prima dottrina di Aristotele dalla seconda, anche perché hanno appunto in comune tutte l'elemento prezioso del rappresentarci con chiara coerenza un Aristotele congiunto all'Accademia, quale veramente dovette essere in quel periodo e dovevamo supporre fosse, perché Aristotele non poteva avere appartenuto all'Accademia per vent'anni, ed esserne escito sui quaranta, senza averne avuta impronta profonda e stretta comunanza di dottrine. Si vede ora che a torto non si diede il dovuto valore alla testimonianza dello Pseudo-Galeno (*Hist. Phil.*, 3, p. 600, 19 Diels) che Aristotele professò una propria dottrina, dopo avere prima per molto tempo (πάνυ πολύν χρόνον) professate le dottrine platoniche. È chiaro dunque che non deve stupirci l'avere egli, in quel periodo, adottata, non solo la dottrina platonica-accademica che il piacere sia estraneo a Dio, ma anche quella del saggio felice fra i tormenti, appunto perché entrambe sono proprie della filosofia platonica e accademica ostilmente severa verso il piacere, per l'eroica elevazione, che le è propria, del concetto della felicità, di tanto innalzata al di sopra della gioia dei sensi.

E tanto è infatti l'ardore di questo platonizzante neofita, che egli non esita in questo periodo a degradare ogni altra occupazione che non sia la speculazione pura, affermando che « ogni altra cosa non è che stoltezza molta e vana ciancia », onde crede all'uomo non resti « che non mescolarsi alle ambagi della vita comune, e, o filosofare, o dare un ultimo saluto all'esistenza, e di-

Digitized by Google

partirsi dal mondo» (vedi fr. 61, p. 72, l. 20 sg.; 73, l. 4 sg.) [1]).

Che secondo quest'etica, che dirige tutte le argomentazioni e le fedi del platonismo e dell'Accademia alla esaltazione della vita di puro pensiero, come sola felicità e fine ultimo dell'uomo, il saggio si elevasse al di sopra della fortuna e avverasse l'ideale del platonismo e dell'Accademia di conservare la felicità dello spirito pure tra i tormenti, doveva parare naturale. Tanto più perciò è preziosa e degna di fede la testimonianza di Cicerone, la quale ci attesta che anche questo elemento eroico del platonismo e dell'Accademia appariva nell'etica del primo Aristotele, allo stesso modo che la dottrina delle Idee, della reminiscenza, dei sogni profetici, della credenza nei demoni, delle anime stellari, della matematica del bene, dottrine tutte che Aristotele confuterà e rifiuterà poi, e alcuna aspramente. E appunto nella compiuta e complessiva visione dell'etica del Platonismo, a partire dai dialoghi dell'età di mezzo di Platone sino al primo Aristotele platonizzante, si invera e si approfondisce quella testimonianza di Cicerone, considerata erronea, e se ne illumina uno dei momenti più alti di quel pensiero filosofico. La testimonianza di Cicerone dovrà dunque fare parte ormai della raccolta dei frammenti di Aristotele [2]), correggendosi così quella singolarissima inconseguenza in cui caddero gli studiosi, onde quei medesimi passi ciceroniani che ci attestano

[1]) Nota che anche qui, appare nel primo Aristotele un platonismo esaltato, oltre l'intima logica del sistema. Platone diceva solo (*Gorg.*, 512 sg.) che chi non ha appreso a vivere vivrà infelice, e perciò sarebbe meglio per lui non vivere. Il primo Aristotele, invece, quantunque il platonismo non ammetta che ci si privi da sè della vita, rincara la dose e afferma che chi non sa filosofare è meglio che si diparta dalla vita.

[2]) [Come già osservammo, p. 162 n., essa è ora compresa dal Walzer fra i frammenti di Aristotele, secondo la mia dimostrazione della sua autenticità].

Digitized by Google

questa dottrina come propria di Aristotele e dei suoi compagni nell'Accademia, Senocrate, Speusippo, Polemone, sono considerati veritieri per gli altri e posti nella raccolta dei loro frammenti, e non per Aristotele, senza pensare che vi fu veramente un primo Aristotele che professò le dottrine accademiche e un acceso platonismo, in quelle opere appunto che sole, o quasi sole, conoscevano e leggevano Cicerone e le sue fonti e che noi non abbiamo più.

Quel momento eroico del platonismo il primo Aristotele poteva far suo tanto più sinceramente, perché egli non poneva (come Speusippo) il sommo bene nella assenza del dolore, ma nella pura vita dell'intelligenza. E di questa sua maggior coerenza vedremo che sarà conscio Aristotele, anche quando questa dottrina della Accademia, da lui un tempo seguita, confuterà.

D'altra parte una ulteriore prova che questa dottrina dovesse apparire nelle opere platonizzanti di Aristotele, da lui pubblicate e per lungo tempo (sopratutto dall'età di Teofrasto a quella di Cicerone) rimaste, si può dire, le sole, o quasi sole, lette, sebbene poi fosse rifiutata negli scritti di scuola, che furono, più tardi, sempre più letti e studiati, — una ulteriore prova di ciò, si può avere dall'esame delle stesse testimonianze antiche, distinte secondo le diverse età. Cicerone, o meglio le sue fonti, che non conoscono, o imperfettamente conoscono, le opere di scuola di Aristotele, *ripetutamente* attribuiscono questa dottrina ad Aristotele, non meno che a Senocrate e a Speusippo. Seneca [1]) invece — vissuto in età posteriore, quando già le opere di scuola di Aristotele, e sopratutto le meno difficili, come l'*Etica Nicomachea*, erano divulgate in miglior forma, e si prendono a leggere e a studiare, almeno dai filosofi

[1]) V. Sen., *Epist.*, 85, 18.

Digitized by Google

— dovendo riferire la medesima dottrina, ricorda, sì, i nomi di Senocrate e di Speusippo, ma tace quello di Aristotele. Evidentemente ormai si conosce la critica che di quella dottrina Aristotele ha fatta nell'*Etica Nicomachea*, e perciò questi non può più esser annoverato fra gli assertori di una teoria che abbandonò. E in verità quanto profonda fosse ormai nell'età imperiale la coscienza della differenza dei due Aristotele, quello delle opere pubblicate e quello degli scritti di scuola, si vede assai bene dall'arguta finzione artistica di Luciano, che fa mettere in vendita, nei suoi *Filosofi all'incanto*, due Aristotele diversi, in una sola persona, l'esoterico e l'essoterico (*Vit. auct.*, 26).

Una nuova importantissima conferma di questa duplice prospettiva storica (e perciò del riferirsi veramente Cicerone alle opere del primo Aristotele e dell'essere in esse contenuta la teoria del saggio felice fra i tormenti) si può desumere da un'altra assai notevole considerazione. Cicerone e, in generale, gli scrittori più antichi, solo a Teofrasto e non ad Aristotele, rimproverano l'opinione che la felicità abbia bisogno dei beni esterni; anzi Cicerone oppone specificamente (*Tusc.*, V, 30, 85), per questo rispetto, Teofrasto ad Aristotele. Mentre i più tardi scrittori, e fra essi particolarmente quelli dell'età cristiana (v. sopra p. 159 n.), di ciò accusano non meno Teofrasto che Aristotele; segno evidente che essi bene conoscono le opere di scuola di Aristotele e non più quelle essoteriche, mentre queste sole, in massima, conosce e ammira Cicerone.

Anche per l'etica ricorre così quella doppia prospettiva che ho rivelata per la dottrina della conoscenza e delle Idee e mostrerò (v. cp. VIII-X) rivelarsi pure per la dottrina della teologia stellare. Onde quello che è il vero e il solo Aristotele, per coloro che conoscono solamente le opere da lui pubblicate, o quelle prevalentemente conoscono, non è più il vero Aristotele

Digitized by Google

di coloro che già leggono e direttamente conoscono le opere di scuola. L'Aristotele di Numenio non è più quello di Cefisodoro, né quello di Plutarco, e l'Aristotele di Colote, non meno che l'Aristotele dell'etica platonizzante che conosce Cicerone, non è più interamente quello di Seneca.

*
* *

Se alla teoria della felicità del saggio torturato doveva giungere, e in verità giunse, Aristotele nella sua prima dottrina morale, per fedeltà al platonismo e all'etica dell'Accademia, e per coerenza ai principî da lui professati, è pur chiaro che la sua dottrina posteriore, con altrettanta coerenza, da quella affermazione doveva affatto straniarlo. Ed è naturale che egli se ne straniasse con una certa durezza e un visibile sentimento di impazienza, giacché questa durezza e questo sentimento di impaziente desiderio di rivendicare la propria indipendenza e di rompere i legami con il passato, appare nella critica che egli fa di altri concetti del platonismo da lui abbandonati.

Anzitutto, all' inizio dell' *Etica Nicomachea*, egli si affretta ad emanciparsi da quel platonico Bene assoluto da lui pure idoleggiato un tempo (vedi sopra, p. 186), termine ultimo e misura d'ogni cosa, che doveva dare norma all'essere, non meno che all'operare.

E quel bene indefinibile, che egli pure aveva adorato, ora, con una specie di ironica gioia, si sforza di provare, non potersi definire e rivelarne l'essenza, appunto perché non ha, in realtà, esistenza; onde la morale non può prendere da lui norma (vedi *Et. Nic.*, I, 3 sg.). Le sue argomentazioni, come fu più volte osservato, hanno del capzioso. Troppo facilmente egli riduce quel Bene pla-

Digitized by Google

tonico ad una pura categoria logica, mentre per Platone aveva un valore metafisico. E quando osserva che se il bene fosse uno per essenza dovrebbe cadere sotto una unica scienza, dimentica che quest'unica scienza vi è nel platonismo, ed è la dialettica, e che non molto dissimile è quella aristotelica scienza prima, o teologia, a cui fu dato poi il nome di metafisica, che insegue le categorie dell'essere e le concatenazioni dei fini sino al suo Dio, atto puro, a cui tutta la realtà come a supremo bene aspira (v. *Metafisica*, XII, 10, p. 1075 *a*, 11 sgg.). Onde se il difetto del platonismo è il non essere riuscito Platone a rendere la virtualità dell'Idea come causa efficiente, anche l'aristotelico Dio, pura forma, pensiero del pensiero, per quel suo intellettualismo astratto, resta sempre staccato dalla realtà che ne dovrebbe emanare [1]).

E quando egli osserva, con ironia, che non si comprende come le diverse scienze, pur proponendosi loro particolari beni, trascurino il Bene in sé, se questo avesse un'utilità, e che non si scorge quale sarebbe il vantaggio per gli artefici di conoscere quell'assoluto Bene universale, né per qual ragione potrebbe essere alcuno migliore duce o migliore medico, per avere contemplato l'idea sovrana del Bene; quando questo osserva, dimentica, non solo di avere egli stesso caldeggiata quella dottrina, ma che Platone gli avrebbe risposto che tutte le scienze ci lasciano inappagati, appunto perché questo bene non rivelano, e ad esso non si ricollegano, mentre, in verità, solo la coscienza di un più alto fine innalza tutte le attività degli artefici ad una più nobile meta, e le rende più austere e profonde; e chi le pratica, solo mirando oltre il fine prossimo della sua arte si eleva da quel

[1]) Per le difficoltà che presenta la dottrina di Aristotele in questo punto, e su varî tentativi per superarle, v. K. Elser, *Die Lehre d. Arist. über das Wirken Gottes*, Münster, 1893, e Ross in *Mind*, XXIII, 289 sg.; e in *Aristotle*, p. 184.

Digitized by Google

gretto empirismo ad una umanità superiore di bontà e di bellezza. Come Pascal esclamava che l'uomo è nato per l'infinito e che solo nell'infinito si appaga, Platone avrebbe potuto dire che l'uomo è nato per l'assoluto e solo nell'assoluto trova la sua pace.

Se non che Aristotele ha troppo visti i pericoli dell'astrazione, nella stessa scuola platonica, e se ne è dovuto liberare con troppa fatica, onde costituire quelle scienze del concreto che sono la sua gloria, per non esagerare talvolta nella rivendicazione di quella concretezza che è l'ultima meta della sua filosofia [1]).

Né meno si ribella Aristotele contro il suo antico platonismo che gli faceva considerare la scienza della morale come una geometria del bene, e poneva l'esigenza di un'etica *more geometrico demonstrata*. Anche qui, sulla soglia dell'ultima sua etica, dell'*Etica Nicomachea* (I, 1 sg.), si affretta a dichiarare che la morale — come scienza che studia oggetti che sono secondo la legge di generalità e non secondo quella di necessità, e ciò che « potrebbe essere altrimenti » — non può assurgere a quell'esattezza che è propria delle scienze che studiano le cose che sono necessariamente. L'etica è perciò sempre in alcun modo nell'ambito della saggia opinione, a differenza della scienza prima e della matematica. Queste nulla tolgono dall'opinione e tutto derivano dalla pura dimostrazione, onde il loro metodo ha una esattezza a cui la morale non saprebbe aspirare. Il matematico (e non più l'etico e il politico, come nel

[1]) È assai significativo a questo proposito *Etica Nic.*, II, 7, 1, 1107, a 29, dove si dice: « che le dottrine generali sono, rispetto all'attività morale, più vacue (κενώτεροι), mentre quelle particolari hanno più di verità, perchè l'azione si esplica nel particolare ». (Anche leggendo con la variante κοινότεροι, invece di κενώτεροι, che giustamente e validamente anche lo Stewart difende il senso generale non muta). Come si vede è la teoria opposta a quella del primo Aristotele del *Protrettico*.

Digitized by Google

Protrettico), è ora il contemplatore del vero, il θεατὴς τοῦ ἀληθοῦς (p. 1098 *a*, 31, v. invece sopra p. 187 sgg.).

Se non che è facile osservare come, anche qui, nella brama del concreto e di rivendicare la sua originalità, Aristotele vada troppo lungi e che per quello stesso timore di serbare ancora all'etica una forma e un'esposizione matematica [1]), dia a conoscere la sua impazienza, alquanto eccessiva, di liberarsi dal platonismo antico. Perché la vera etica che studia qual'è il bene e la norma morale nella sua purezza, e il perchè noi dobbiamo proporcela e seguirla, non si vede perché, s'intende nell'ambito dell'aristotelismo, dovrebbe essere, per essenza, soggetta alla valutazione empirica.

Fu osservato già giustamente [2]) che in questo punto Aristotele pare confonda l'etica pura con l'etica applicata o la casuistica. Una tale reazione, persino eccessiva, si comprende però agevolmente se si pensa alle esagerazioni infeconde a cui l'astrazione matematica era giunta nell'Accademia, esagerazioni che gli fanno esclamare altrove, allorché pensa sopratutto alla dottrina di Speusippo: « ormai nella matematica la filosofia s'è perduta » (*Met.*, I, 9, 992 a, 32, ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία) [3]).

E che da quell'aspirazione matematica, pur nell'etica si sia liberato a fatica e lentamente Aristotele, appare dalla stessa sua trattazione della giustizia nel libro V

---

[1]) V. in *Metaph.*, 995 a, 6 sg., l'allusione ironica a quelli che pretendono che ogni scienza adotti il metodo matematico, e qui sotto, quello che dico dell'accusa che egli fa a Speusippo di ridurre tutta la filosofia alla matematica.

[2]) V. Ross, *op. cit.*, p. 189.

[3]) V. per l'intenzionale asprezza di Aristotele contro Speusippo nella critica delle idee, anche Jaeger, p. 197 sgg. Per le bizzarrie matematiche a cui indulge anche Platone nella sua dottrina del bene e della felicità, vedi anche sopra p. 217 n., quello che dico sul calcolo della felicità della vita del giusto in confronto di quella dell'ingiusto.

Digitized by Google

della sua etica, in cui ancora ricorre al metodo, caro ai platonici, del riferimento alle proposizioni matematiche; libro che è, si noti bene, comune anche all'*Etica Eudemea*, la più antica delle due etiche.

Vero è che Aristotele ha l'orgoglio ormai di affondare l'etica nei puri lavacri della vita effettiva e di trarnela rinnovata. Ambisce egli a creare un'arte delicatissima della bellezza morale e della perfezione della esistenza, che interpreti e purifichi e avvalori la coscienza morale del suo popolo, grande artefice dell'azione alta e serena, non meno che dell'espressione artistica nobile e armoniosa. E questo suo richiamarsi al reale e alla coscienza greca, si scorge particolarmente nella revisione, a cui sottopone quella dottrina del piacere che già abbiamo indagato nel Platonismo, nell'Accademia e nel primo Aristotele. Lo scrupolo e l'incontentabilità della sua mente e del suo pensiero in travaglio fecondo, appare dalle stesse varie revisioni a cui egli assoggetta le sue proprie dottrine sul piacere, non solo nei primi scritti, studiati sopra, ma nella stessa *Etica Nicomachea*, nei diversi libri in cui riprende lo studio della teoria del piacere, VII e X di quest'opera.

Ma una fede sempre lo sorregge. L'umanità non può errare; e sopratutto non può errare quella coscienza del popolo greco che è coscienza di gentilezza e di beltà spirituale. Il carattere sensibile del vero bene è l'universalità del consenso che l'accompagna, la riprova della sua essenza è la luce che se ne irradia per tutte le coscienze. Il vero responso che il piacere sia, in qualche modo, il *massimo bene* (σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον τὴν ἡδονήν, *Et. N.*, 1153 *b*, 25) lo dànno gli uomini tutti col travagliarsi a conseguirlo, giacché, osserva egli, ripetendo un verso dell'antico cantore d'Ascra:

Non può cadere nel vano il detto di popoli molti.

Digitized by Google

Ed in verità il piacere permea e colora tutta la nostra vita (ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ, p. 1105 *a*, 2), con noi cresce (συντέθραπται), ed è, più o meno, per tutti, del bene la norma e il canone (vedi sopra, p. 188). Ardua cosa è combattere contro di esso, come, secondo diceva Eraclito, con la passione della nostra stessa anima (θυμῷ). Ma la gloria dell'arte e della prestanza morale è appunto di foggiare le materie più ardue (περὶ δὲ τὸ χαλεπώτερον ἀεὶ καὶ τέχνη καὶ ἀρετή).

Se il piacere non è la felicità, senza la gioia la felicità non può avere la sua luce, ed è in certo modo un piacere la felicità stessa, osserva egli, rimproverando a Speusippo di avere considerato il piacere come un male (1153 *b* 5 sg.). E poiché il piacere è un bene, e poiché vi è un divino ascendere e un indiarsi di beni, non sarebbe per nulla assurdo considerare una certa specie di piacere come supremo bene. In ogni essere è infatti un divino istinto (θεῖόν τι, 1153 *b* 32) che, di grado in grado, li spinge a perseguire l'essenza della realtà e del bene. Non è dunque un fantasma di bene il piacere, come faceva credere la critica di Platone e dell'Accademia, ma fantasma ed errore è piuttosto quella inconscia falsificazione del concetto di piacere che l'Accademia, e sopratutto Speusippo, si crearono per combatterlo. In verità Aristotele potrebbe dire, rovesciando la figurazione mitica di Platone (*Rep.*, 586 *C*), non esser vero che per una fantasima di gioia si assalgano e si combattano gli uomini — come (secondo il mito stesicoreo) sullo Scamandro i Troiani si uccidevano per il fantasma di Elena, ignari che esso non era la bellissima incolpevole figlia di Giove — ma che parvenza senza soggetto è quella che, con le loro argomentazioni, gli avversari del piacere perseguitavano.

Il primo errore l'han commesso gli stessi apologeti del piacere, i Cirenaici, facendone un movimento, una

Digitized by Google

κίνησις; onde la condanna platonica del piacere come un divenire, una irreale ansia dell'essere, una γένεσις che mai non giunge all'essenza, all'οὐσία (vedi Arist., *Et. N.*, VII, 11, X, 4). Aristotele, che ancor nella *Retorica* (II, 1369 *b*, 33 sg.) era rimasto fedele a questo concetto di Platone e dell'Accademia [1]), nell'*Etica Nicomachea* rompe anche questo ultimo vincolo con l'etica platonica. E con quale stento vi sia riuscito, mostra il fervore della sua polemica.

Se il processo vitale è passaggio dalla potenza all'atto, il piacere non è una potenza, né un movimento verso l'atto, ma il coronamento dell'atto. La sua perfezione sta nel termine raggiunto, nella coscienza di questo raggiungimento e di questo possesso. Anziché un mezzo ad uno scopo ultimo, il piacere è piuttosto un fine raggiunto. Il processo dialettico è diverso da quello della realtà. Tra il piacere e l'atto vi è un rapporto di necessità (*Et. Nic.*, p. 1174 a 6 sg.); ma l'atto è altra cosa che movimento; il movimento è divisibile e si compie parte a parte, mentre l'atto è sempre un'unità individua in ogni istante. Il movimento nell'atto è condotto al suo termine. Può avere l'atto maggiore o minor durata, ma in ogni istante del suo durare permane identico a sé. Vi è in esso una mirabile sintesi spirituale. A questo concetto Aristotele giunge per quella sua geniale concezione dell'*energia dell'immobile*, dell'ἐνέργεια ἀκινησίας (p. 1154 *b* 26) che è una delle sue più sottili teorie. Attività non implica necessariamente movimento, vi è una attività pure dell'immobile. Anche Dio è un

[1]) Che in questo passo della *Retorica* Aristotele affermi una dottrina platonica e accademica da lui un tempo professata, confermerò con lo studio del *Protrettico* nei capitoli seguenti (IV e VI). È strano come non si sia notato ancora questo rapporto di quel luogo della *Retorica* con il *Protrettico*, che è assai prezioso per la conoscenza dell'evoluzione del pensiero aristotelico.

Digitized by Google

atto, ma è insieme un motore e un motore immobile. In ciò è la suprema giustificazione del piacere. Per Platone infatti, come vedemmo, il piacere è estraneo alla perfezione divina; per lui, se Dio non soffre, neppure gode (*Filebo*, 33 *B*; cfr. *Epin.*, 985 *A*); donde l'obiezione circa l'impossibilità che il piacere entri come elemento del Bene, se Dio non ne è partecipe. Tale, come vedemmo (vedi p. 194), era stata anche la dottrina di Aristotele nel primo periodo platonizzante della sua vita. Anch'egli, come Platone, come Eraclide Pontico, come Speusippo, aveva ritenuto il piacere sconveniente alla beatitudine di cui gode Dio, l'essere supremo e perfettissimo. Ma ormai invece Aristotele divinizza la gioia, rivendicandola pur alla perfezione divina. E poiché gioia è il coronamento dell'atto, Dio, atto supremo, atto puro, gode di un'immutabile e paga continuità e possessione di piacere (μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν, p. 1154 *b*, 26; cfr. *Metafisica*, 1072 *b*, 17: ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου) È chiaro dunque quanto profondo sia ormai il distacco di Aristotele dal suo platonismo antico [1]).

Poiché non vi è azione che non abbia il suo coronamento nella perfezione del suo atto, non vi è azione che non abbia il suo coronamento nella perfezione della sua gioia, non vi è azione senza piacere. Se il piacere non è l'atto, e la felicità non è in realtà il piacere stesso, ma la coscienza della perfezione dell'atto (la quale contiene di più che il puro elemento del piacere), il piacere è però un'efflorescenza che alla vita attuosa mai non manca; non già un soprappiù, ma più veramente un fine raggiunto (ἐπιγινόμενόν τι τέλος, 1174 *b*, 33). È la coscienza e la pace di quel raggiungimento; è come il

[1]) Che la dottrina del secondo Aristotele circa la felicità divina avesse un carattere nuovo e perciò necessitasse discussioni contro gli avversari, risulta anche dall'opera di Teofrasto, *Sulla felicità di Dio*, ricordata sopra.

Digitized by Google

fiore di giovinezza della vita, in ogni istante del suo espandersi, come dirà con bella immagine Aristotele. E allo stesso modo che vi è una progressione di atti, vi è anche una progressione di piaceri. Questa idea della progressione, della gerarchia, è l'idea più feconda dell'aristotelismo. La progressione è resa intelligibile dalla fondamentale distinzione di potenza e di atto e dalla geniale concezione del movimento che tende all'immobile, all'ἀκινησία.

Questa è l'importanza della connessione aristotelica fra l'atto ed il piacere: l'inserirsi cioè del piacere fra le più alte finalità della natura che lo spiritualizza e gli dà una nobiltà non mai prima raggiunta. L'ultimo grado di questa progressione mirabile è il trovare il più alto piacere nel fine più alto, nella più alta intellettualità, nella speculazione pura, che è gioia a quella di Dio affine.

Qui l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, nella bella conclusione del libro X, ritorna alle mete speculative del *Protrettico*, ma per una via nuova, con una nuova serenità, dopo la rivalutazione dei beni della vita, che egli là aveva considerati con così profondo pessimismo. Per percorrere questo nuovo tramite, egli ha dovuto però intraprendere una critica penetrante e spesso impaziente dell'etica di Platone, e dell'Accademia, e delle stesse idee da lui, in comune con l'Accademia, professate e sopratutto della dottrina di Speusippo che il piacere ripudiava, considerandolo un male.

Anche infatti in questa parte della dottrina dell'Aristotele dell'età matura il bersaglio dei suoi strali contro l'Accademia è Speusippo (p. 1153 *b*, 5 sgg.), che è anche il più vivamente combattuto nella critica aristotelica delle varie forme assunte dalla dottrina platonica delle Idee. E in realtà, non solo Speusippo aveva portata all'ultima esagerazione la dottrina dell'elemento matema-

Digitized by Google

tico nella metafisica delle Idee, non meno che la critica del piacere, considerandolo come un male, ma era stata la causa che Aristotele abbandonasse l'Accademia, quando, alla morte di Platone, a Speusippo e non a Senocrate o ad Aristotele, toccò la successione del maestro e la direzione della scuola. Aristotele prese allora la via dell'esilio dalla patria sua di adozione, da Atene, la sacra patria del pensiero greco, e si ritirò ad Asso, ove raccolse, con Senocrate, un piccolo cerchio di platonici dissidenti, per peregrinare poi a Mitilene, a Lesbo, e solo tardi ritornare nella città di Platone in cui aveva avuta l'iniziazione alla filosofia. Questo dissidio Aristotele non dimenticò mai, e tanto meno poteva dimenticarlo, quanto più la rigidezza dogmatica di Speusippo era difforme dal suo spirito. Chi tutti i piaceri fugge, esclama Aristotele con intenzionale riferimento all'avversario d'un tempo [1]), è uno zotico e privo di sensibilità morale. Quella virtù di Speusippo che Aristotele definisce come una insensibilità morale (p. 1104 *b*, 24), non è la virtù che proclama Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, che non si risolve pienamente, come quella dell'Accademia (v. sopra, p. 176 segg.), nella ragione, allo stesso modo che la morale non si risolve nella pura intellettualità. La virtù, per Aristotele, appartiene a quella parte dell'anima che è azione e passione, desiderio e volontà e loro misura e dominio. Abolire la passione è per lui abolire al medesimo tempo la moralità. La ragione nella sua filosofia, come fu ben detto, συμφιλοσοφεῖ τοῖς πάθεσι. La vita pratica, come la natura e la vita, non si possono ridurre alle astrazioni dell'intelletto.

E appunto nella critica della dottrina di Speusippo

[1]) V. 1104 a 24; che Aristotele abbia di mira particolarmente Speusippo appare dalla definizione che Speusippo dava della felicità e della virtù come ἀοχλησία. Vedi anche la nota del BURNET a 1104 *b*, 24 (ὁρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας).

Digitized by Google

(*che è espressamente nominato,* p. 1153 *b* 5) e della sua condanna del piacere, e nella rivendicazione che Aristotele ne compie, riconnettendolo all'atto perfetto e alla felicità, ricorre quella stizzosa confutazione di coloro che credono che il saggio sia felice pur fra i tormenti, confutazione che ha data la prima origine a questo nostro studio. Falsa è, dice Aristotele, la soluzione tentata da Speusippo, onde egli è costretto a considerare il piacere come un male. Che un male sia il piacere, nessuno potrebbe dire; al contrario, nulla impedisce che un certo piacere sia l'ottimo (τὸ ἄριστον) nella vita morale, e il fine. Anzi è probabilmente necessario che così sia; poiché la felicità è una forma di energia, di atto che non trovi ostacolo; e il piacere è appunto il riflesso di tale libero e pieno esercizio dell'energia. Tale è appunto la ragione per cui tutti considerano che la vita felice debba essere anche piacevole; e ciò fanno ragionevolmente (εὐλόγως). Perciò vita felice ha bisogno di beni corporei ed esterni e della fortuna, perché questi non abbiano impedimento. « E coloro che ritengono che l'uomo probo, anche fra le torture, sia felice, *volontariamente* o *involontariamente* dicono cosa insostenibile ».

Che l'accusa di avere detta cosa insostenibile *volontariamente* si riferisca a Speusippo, che è il filosofo la cui dottrina qui si discute e che è nominato subito sopra (l. 5), abbiamo già visto. E abbiamo già osservato d'altra parte come questa accusa fosse giustificata, perché Speusippo non si era curato di superare la patente contradizione fra quel suo bene e quella sua felicità, considerata come assenza di dolore, e il paradosso (da lui sostenuto) del saggio felice fra i tormenti. Ed è naturale che Aristotele, con una certa asprezza, lo rimproveri di quel suo contradirsi e di quel suo amore per il paradosso, perché esso sembra tanto più singolare, quando si pensi che la tradizione ci attesta essere stato dedito

Digitized by Google

Speusippo ai piaceri sensuali [1]). Ma sopratutto diviene ora anche chiaro perché Aristotele si faccia premura di distinguere chi cerca quel paradosso *volontariamente* da colui che *involontariamente* vi cade. È chiaro ormai infatti che egli vuole salvare sé stesso da quella accusa che lancia a Speusippo. Egli pure ha sostenuto, come sappiamo da Cicerone, e come vedremo risultare da un frammento delle opere essoteriche, quel paradosso accademico, ma con ben altra ragione; perché la sua prima dottrina — che poneva la felicità nella φρόνησις, nella contemplazione, anziché, come Speusippo, nella assenza del dolore — non era, per sé, in contradizione con esso. È stata un'ingenuità e inesperienza della sua giovinezza, come quella sua accettazione fervida della dottrina delle Idee e della mistica platonica, non però un'insincerità o una vana ostentazione di austerità che Aristotele condanna.

*
* *

Del resto noi abbiamo una sicura prova, non scorta sinora — e che trovai quando già questo studio era scritto e in corso di stampa — in un'opera della prima età di Aristotele, e fra quelle pubblicate da lui, che in quel tempo Aristotele veramente professò l'eroica dottrina di Platone e dell'Accademia che la felicità del saggio sia indipendente da ogni bene esterno, in opposizione alla teoria che professò ed espose, più tardi, come vedemmo, nell'*Etica Nicomachea*. Voglio parlare del bel

[1]) V. *Ind. Acad.*, VII, 17, p. 40, MEKLER; cfr. DIOG. L. IV, 1.

Digitized by Google

frammento dell'elegia ad Eudemo sull'altare di Platone che tradurrò letteralmente [1]).

E quando giunse al nobile suolo della Cecropia [cioè ad Atene],
piamente un altare egli pose alla santa Amicizia
d'un uomo cui neppure lodare ai cattivi (o dappoco) è lecito,
il quale solo, o primo dei mortali, dimostrò chiaramente,
con la sua propria vita e con le argomentazioni sapienti delle sue [dottrine,
che buono e felice ad un tempo diviene l'uomo;
ma ormai a nessuno è concesso di giungere a tanto.

Versi in cui la religiosa venerazione per il Maestro più commossa si rivela fra l'accorata tristezza per la meschinità dell'ora presente, e più splende — fra il corruccio dei dissensi che hanno lacerata l'Accademia, dopo la sua morte, e ne hanno messo in bando Aristotele — il sacro fervore per la divina Amicizia del Grande che della scuola era stata l'anima avvivatrice. Che questi versi, studiati anche recentemente dal Jäger [2]), siano stati scritti quando Platone era morto da non molto tempo e i dissensi per la successione erano sorti in seno a l'Accademia e ne avevano allontanato Aristotele, onde egli dovette abbandonare Atene e la scuola del Maestro, a cui era stato posto a capo Speusippo, è messo in luce

---

[1]) Fr. 673 Rose: cfr. DIEHL, I, p. 99 sgg.

ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον,
εὐσεβέως σεμνῆς Φιλίης ἵδρύσατο βωμόν,
ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις,
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ.

[2]) Vedi oltre il capitolo dell'*Aristoteles*, p. 105 sgg., capitolo tradotto ora dal Calogero in *Atene e Roma*, 1933, p. 265 sgg., il JAEGER stesso in *Classical Quarterly*, 1927, p. 13 sgg.: cfr. del resto WILAMOWITZ, *Aristoteles u. Athen*, II, 412 sgg.: I, 325 sgg.; IMMISCH in *Philologus*, 1906, p. 2 sgg.; GOMPERZ, *Griech. Denker*, II, 57, 359.

Digitized by Google

dagli ultimi studiosi [1]), e vedremo essere confermato da queste nostre indagini. Occorre a noi ora fermare la attenzione sui versi 5 sgg. Che ivi si dica aver Platone, non solo con la propria vita, ma *con le stesse argomentazioni della sua dottrina*, sicuramente dimostrato che bontà e felicità sono indissolubilmente congiunte, e *che l'uomo, se è buono è felice* (dottrina che vedemmo esser professata da Platone e dall'Accademia) [2]) è cosa sicura, e così intendono gli interpreti [3]), né potevano altrimenti intendere. E la loro ammissione è tanto più importante poiché essi (che non sanno aver professato Aristotele tale dottrina nel primo periodo della sua vita), ormai, dopo l'Immisch, si sono accorti che in realtà questa dottrina che qui Aristotele esalta e approva, è contraria a quella da lui professata nell'*Etica Nicomachea*, in cui sono considerati necessari alla felicità i beni esterni e della fortuna.

---

[1]) Vedi particolarmente gli scritti del Jäger e l'articolo citato dell'Immisch. Che poi l'elegia parlasse di Socrate e non di Platone è ipotesi del Gomperz assolutamente falsa e contradetta del resto da tutte le testimonianze antiche che, riferendoci i versi, parlano di questo altare come dell'altare di Platone; come è certo una falsa opinione del Gomperz che i *cattivi* nominati nel v. 3 siano i Cirenaici e i Cinici: vedi del resto qui sotto p. 223 sgg.

[2]) Vedi del resto, oltre i passi studiati sopra del *Gorgia* e della *Repubblica*, anche *Leggi*, III, 660 E, giustamente richiamato dall'Immisch e che consuona quasi letteralmente con quell'affermazione: « l'uomo dabbene *che sia saggio e giusto è un uomo felice e beato* (σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος), sia pure anche egli piccino e senza potere alcuno, e abbia o no ricchezza; ma invece l'uomo " che sia più ricco di Cinira e di Mida ", ma che sia ingiusto, è sventurato e conduce vita infelice ».

[3]) Vedi appunto la stessa traduzione del JAEGER in *Classical Quarterly*, p. 14: « that man becomes happy if he becomes good »: Id. *Aristoteles*, p. 110: « der Mensch gegenüber jedem Schicksal frei und seines Lebens Meister ist, wenn er gut ist ». WILAMOWITZ, *op. cit.*, I, 325; « der Mensch nur glücklich ist, wenn er gut ist, dass er aber, wenn er gut ist, auch glücklich ist »; II, 413: « dass Glück und Tugend unlösbar verbunden sind ». IMMISCH, loc. cit.. p. 17: « der Satz vom zusammenfallen des Lebensglückes mit der Sittlichkeit » ecc.

Digitized by Google

Si domanda infatti l'Immisch (p. 17): « Non è assai singolare — ciò di cui è strano nessuno sembri essersi ancora domandata la ragione — che Aristotele qui solennemente e, come pare, con *il più profondo consenso*, lodi Platone come colui che fu maestro e mallevadore di una teoria che è *precisamente l'assoluto contrario di quella che la scuola di Aristotele insegnava?* ». E a ciò fa eco il Jäger [1]): « Come è noto, l'etica di Aristotele *nega* il principio platonico che la fortuna dell'uomo dipenda solo dalla forza morale della sua anima (il che è stato giustamente rilevato dall'Immisch). Esprime anzi la sua riserva di fronte alle ripetizioni banali di quella sublime sentenza ».

Come spiegare dunque la contradizione patente? Non vi è altra spiegazione, secondo l'Immisch, se non che, per Aristotele, Platone è il « Superuomo », l'« Uebermensch »; e per lui è possibile quello che per gli altri non è. E, conferma il Jäger, se Aristotele *nega* quella dottrina, « per Platone che l'affermava essa era piena verità. Come nell'ultima scena del *Faust*, qui "l'inattingibile giunge all'attuazione" ».

Eroici e nobili e ingegnosi tentativi di acuti critici, per accordare la dottrina dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* con quella di quest'opera giovanile; tentativi sinora necessari, per non essersi scorto il divario dei due Aristotele su questo punto di dottrina. Ma evidentemente tentativi disperati, quali dovevano essere, perché non si era veduto che in realtà contradicevano al fatto attestato da Cicerone, che Aristotele, nelle opere pubblicate nella sua prima età, non che *negare*, affermava anzi nella più energica espressione quell'eroica sentenza di Platone.

---

[1]) *Aristoteles*, p. 110: cito la nitida traduzione del Calogero in *Atene e Roma*, loc. cit.

Digitized by Google

E che quei tentativi sieno disperati, è evidente. Anzitutto qui Aristotele, se pure dà un alto valore religioso (come ben vide particolarmente il Jäger) alla figura e all'insegnamento di Platone, bada bene a porre in luce che egli pure è un «mortale» θνητός (v. 4) e quella sentenza, a cui (come riconosce giustamente l'Immisch) egli aderisce di pieno cuore, bandisce vera per l'uomo, l'ἀνήρ, e non per il semidio. Per di più quei tentativi sono teoricamente insostenibili. L'esempio di Platone, nei versi di Aristotele non è certo citato perché egli fosse per fortunata coincidenza di circostanze felice e buono, ma perché, come dice intenzionalmente in quei versi Aristotele, egli confermò così col fatto quella che era stata una verità *dimostrata filosoficamente*, e perciò *indipendentemente dalla constatazione empirica*. E Aristotele non si perita qui, per essere preciso, di usare, in mezzo all'alto tono poetico dei suoi versi, una espressione della prosa filosofica μεθόδοισι λόγων, appunto per accentuare che Platone confermò nel fatto una verità di precisa dimostrazione teoretica. E se quella sentenza è per Aristotele una verità teoreticamente dimostrata, essa è vera in senso assoluto, e sarà vera anche se a tale altezza di bontà, e perciò di felicità, non sia più giunto alcuno nel periodo, del resto non lungo, che intercedette dopo la sua morte. Né è detto che di uomini di così alta virtù morale non ve ne siano stati prima; ché il «solo o primo» non si riferisce meramente al fatto d'essere «felice perché buono e in quanto buono», ma anche a quello più importante, per un filosofo, di aver ciò non solo attestato con la vita ma *dimostrato vero con la dottrina*. A ciò si deve badare, per non attribuire a questa verità un valore di assoluta eccezione che certo Platone non le aveva dato [1]).

[1]) Quanto fosse per Platone reale questa felicità del saggio si

Digitized by Google

Se gli uomini d'ora non sono da tanto e neppur Aristotele da tanto si sente, ciò non infirma la verità di quella massima, non solo comprovata dal fatto, ma dimostrata teoreticamente [1]).

E se ciò avesse bisogno di una ulteriore prova, la darebbero gli Stoici con la loro dottrina. Anche gli Stoici accettano, riferendola espressamente al Socrate dei dialoghi platonici, e perciò a Platone, la massima eroica che il giusto è necessariamente felice [2]), onde la virtù è sufficiente per la felicità e non vi può essere perfetta virtù senza perfetta beatitudine. E questo essi affermano, perché questa massima deriva necessariamente dalle premesse della propria dottrina, che pone il sommo bene e la felicità nella virtù e nella ragione, e non già perché si fondino sopra constatazioni empiriche. Anzi, ben più che Aristotele in quei versi, sono convinti della enorme difficoltà che quel loro saggio ideale possa esistere, e quanto più lo idoleggiano perfetto, tanto più appare loro difficile che esista. Anche le più alte figure della storia del pensiero greco sembrano loro inadeguate e inferiori a tale altezza. Crisippo si guarda intorno e non scorge nessuno degno di tal nome, né fra i contemporanei, né fra i suoi maestri [3]). E non meno di lui Seneca non vede in sé e intorno a sé se non fralezza, e il vero buono e saggio è per lui pure quale la fenice (Sen., *Ep.*, 42, 1), che solo in rare età cosmiche appare, e pur tuttavia, anche se debbasi quella eroica figura attendere dall'avvenire o cercare nell'antica età aurea del

---

vede anche dal calcolo singolarissimo a cui Platone giunge nella *Repubblica*, per cui la felicità del saggio è 729 volte superiore a quella del tiranno, v. sopra p. 172.

[1]) Nota che anche l'*Inno ad Ermia* di Aristotele, che è di quel medesimo tempo, è animato dal medesimo spirito di morale eroica, vedi fr. 675, v. 3 sg.

[2]) V. *Fr. Stoic. Vett.*, I, n. 558.

[3]) *Ibid.*, III, n. 49 segg.

Digitized by Google

mondo, tutti gli Stoici mantengono fieramente la massima della assoluta felicità e perfezione del saggio; appunto perché essa non è una verità di esperienza, ma una deduzione teoretica dai principî fondamentali della loro dottrina.

È chiaro dunque che il vedere sommamente arduo questo ideale che egli qui dichiara espressamente dimostrato vero dalla filosofia, non poteva indurre Aristotele a mantenere *contemporaneamente* due opinioni così contrarie come questa espressa nei versi dell'Elegia ad Eudemo e quella professata nell'*Etica Nicomachea*. Ed è certo perciò che l'Aristotele dell'Elegia ad Eudemo non è, e non può essere, l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, che diceva aver bisogno la felicità dei beni della fortuna, e che chi sostiene l'opposto afferma volontariamente o involontariamente cosa assurda.

E che non fosse quel medesimo sappiamo ora dalle nostre ricerche e dalla testimonianza di Cicerone, rivendicata finalmente dall'oblio e dal disprezzo. Non vi è dunque bisogno alcuno di ricorrere a disperati mezzi per mettere Aristotele d'accordo con sé stesso, in quanto non parla qui lo stesso Aristotele che parlerà nell'*Etica Nicomachea*.

Anzi l'assoluta coerenza di Aristotele è appunto in questa duplicità di dottrina nelle due diverse età della sua filosofia. E in verità, la sua platonica eroica massima sulla felicità del saggio egli aveva affermata nel periodo platonico del suo pensiero con coerenza, a differenza di Speusippo, appunto perché come dimostrammo, essa, con coerenza derivava dal fondamento stesso platonico della sua prima etica. E allo stesso modo, la negazione di quella massima nell'*Etica Nicomachea* derivava, con altrettanta coerenza, come vedemmo, dai mutati principî dell'etica sua nuova. E l'importanza di quella rivendicata testimonianza ciceroniana sta appunto nel completo

Digitized by Google

e coerente disegno di quelle due etiche di Aristotele, che, procedendo da essa, avemmo modo di ricomporre.

Che Aristotele abbia professata, nel primo periodo della sua filosofia, questa rigoristica dottrina del saggio, così simile a quella che professarono poi gli stoici, appare anche da un'altra testimonianza aristotelica da me ritrovata quando questo capitolo era già composto e che non potei perciò comunicare al Walzer. Essa è contenuta nel Papiro ercolanese 1020, da me riveduto, per questa parte, a Napoli, e già studiato dall'Arnim, che lo pubblicò tra i frammenti di Crisippo, in *Fr. St. Vet.* II, pagina 40 sgg., e dal Crönert, in Hermes 1901, p. 549 sgg.. Ivi lo stoico Crisippo, a cui deve appartenere quel papiro, dice, col. I, 5 sgg.: « I saggi non possono ingannarsi, secondo Aristotele, e sono infallibili e tutto operano bene (σοφοὺς ἀνεξαπατήτους εἶναι καὶ ἀναμαρτήτους κατ' Ἀριστοτέλην καὶ πάντα πράττειν εὖ)».

Il Crönert (p. 549 n. 3) credeva che queste parole si riferissero ad Aristotele *Polit.* 1319 *a*, 3, ove è detto, « essere ragionevole che nello stato comandino uomini giusti e moderati (ἐπιεικεῖς), i quali non possono essere tratti in errore e recar danno al popolo », ma è chiaro che Crisippo, il quale riferisce quel passo come prova dell'aver Aristotele adottata anch'egli la dottrina rigoristica del saggio che mai non erra, e sempre opera bene, non poteva riferirsi a quel passo della *Politica* che dice altra cosa. E di fatto anche l'ultimo editore della *Politica* aristotelica, l'Immisch, nella sua edizione (Teubner, 1929) annota a quel passo, « non recte huc refert pap. Herc. 1020, col. I, 5 Crönertius, Hermae volum. XLVI, p. 549 ». È palese ora invece che lo stoico Crisippo si riferiva, come gli epicurei, ad un'opera perduta di Aristotele e cioè a quegli scritti essoterici che solamente, o quasi solamente, essi leggevano, soprattutto

Digitized by Google

nell'età che va dalla morte di Teofrasto a Silla, a cui appartiene Crisippo. E probabilmente abbiamo qui una testimonianza del dialogo aristotelico *Sulla giustizia*, che Crisippo altrove cita (vedi Arist., fr. 86 R. = Crisippo, vol. III, p. 8, n. 24 Arn.), ed in cui Aristotele, come ora vedremo, emulava la *Repubblica* di Platone, l'opera cioè del Maestro, ove quest'eroico ideale del saggio era professato. E che ben conoscesse Crisippo le opere perdute di Aristotele e su esse si fondasse per combattere Epicuro, dimostrerò nel capitolo VII.

Questa testimonianza è anche assai interessante per un altro rispetto, giacchè noi sappiamo avere sostenuto Carneade, essere la differenza, nell'etica, fra Aristotele e la sua scuola e gli stoici, piuttosto di parole che di sostanza (vedi Cic. *De fin.*, III, 12, 41; *Tusc.*, V, 41, 120); ciò sembrava un paradosso, a chi si riferiva alle opere pubblicate da Aristotele, ma appare assai più consono al vero, ora che sappiamo come nelle opere platonizzanti del primo periodo della sua filosofia, Aristotele avesse in realtà adottato il rigorismo etico del suo Maestro, simile a quello degli Stoici. È anzi, a questo proposito, interessante osservare che Carneade si riferiva anch'egli, nella sua polemica contro Aristotele, al dialogo *Sulla giustizia* (fr. 85 Rose) e che lo combatteva, combattendo allo stesso tempo Platone, evidentemente per la conformità della dottrina svolta da Aristotele in quell'opera essoterica, appartenente al primo periodo della sua filosofia, come ci è stato concesso di dimostrare.

Anzi vi è di più: una più intima ricerca delle testimonianze delle opere pubblicate da Aristotele, ci concederà di mostrare come egli, non solo professò quella dottrina platonica sulla felicità dell'uomo buono e saggio, ma probabilmente riprodusse un'argomentazione usata da Platone nella *Repubblica* per confermare quella massima, con quelle variazioni che Aristotele in

Digitized by Google

tali casi cerca appunto di introdurre nei suoi scritti giovanili, là dove segue più dappresso il Maestro.

Abbiamo visto sopra (p. 170) come Platone nella sua argomentazione della *Repubblica*, intesa a provare che l'uomo giusto e buono è felice, anche se oppresso dalla fortuna, proponeva l'esempio opposto della sorte dell'uomo ingiusto, il quale, per mezzo dell'anello di Gige o dell'elmo di Ade, che rendevano invisibili, riescisse a compiere impunemente ogni sorta di ingiustizia e di iniquità e a procurarsi ogni fortuna, e concludeva che, anche se l'ingiusto, con questo mezzo, riescisse sempre a scampare alla umana punizione, la sua sorte sarebbe pur tuttavia meno desiderabile, perché infelice, di quella del giusto oppresso e condannato e posto alla tortura. Quanto peso egli desse a questo esempio, dimostra il ripeterlo egli due volte (612 *B*; cfr. 539 *C*). Orbene anche Aristotele, in una delle sue opere pubblicate da lui nel periodo platonico della sua vita, nei suoi quattro libri *Sulla giustizia*, che sappiamo essere l'opera in cui emulava la *Repubblica* di Platone, si servì probabilmente di una argomentazione analoga, con quella variazione che è consona alla sua *forma mentis*, volta piuttosto alla storia e all'osservazione empirica, anziché al mito, sebbene in quelle opere non disdegni di imitare anche i miti platonici.

Egli narrava infatti (fr. 84) di un famoso mariuolo Euribate, di una snellezza e abilità prodigiose, che riesciva ad arrampicarsi sulle case e a passare attraverso i muri, senza lasciare traccia, sfuggendo in mirabile modo a quelli stessi che l'avevano preso. Che questo esempio usasse Aristotele in sostituzione di quello platonico dell'anello di Gige, pensarono già lo Hirzel (*Der Dialog.*, I, p. 287 n.) e più altri; ma questa osservazione prende ora un'importanza assai maggiore, perché ci fa pensare che Aristotele dovesse, con probabilità, seguire Platone

Digitized by Google

anche nelle argomentazioni con cui questi fondava quel suo eroico principio etico che anche Aristotele, come vedemmo, mantenne nel primo periodo del suo pensiero speculativo. Il che è tanto più probabile se si nota che, come quell'argomentazione platonica era in quella parte del secondo libro che ancora appartiene al proemio della sua *Repubblica*, anche questa di Aristotele apparteneva al primo libro di quella sua opera che imitava ed emulava la *Repubblica* di Platone.

Ciò che abbiam detto sinora non solo ci ha dato modo di risolvere la difficoltà interpretativa sinora insolubile dei versi 5 sg. di quest'Elegia ad Eudemo; ma ci darà modo anche di comprenderne meglio i rimanenti.

Che l'espressione del verso 3, « l'uomo cui neppur lodare ai cattivi (o dappoco) è lecito », vada riferita agli avversari di Aristotele nella stessa scuola di Platone, è cosa che si può dire ormai certa. Ma dopo quanto abbiamo detto sopra, noi possiamo porre più sicuramente un nome a questi avversari. Essi debbono essere, con ogni probabilità, Speusippo e i suoi seguaci, che costrinsero Aristotele ad andare in bando dalla scuola del Maestro. E quella frase « cui ai cattivi (o dappoco) neppure è lecito *lodare* », si illumina di nuova luce, se pensiamo che Speusippo scrisse un *Encomio di Platone* (Diog. L. III, 2; IV, 5), in cui tra altro narrava, con piena serietà, la storiella dell'origine divina di Platone figlio di Apollo (cfr. Apul., *De Plat.*, I, 2: Hieron., *Adv. Iovin.*, I, 42). E che a lui pensasse Aristotele in quella frase, pare anche più probabile se si osserva che, contro quella assurda leggenda, da Aristotele appunto, nel verso seguente di quell'elegia, Platone è appositamente detto « il solo o il primo dei *mortali* (θνητῶν) ».

Ma il rapporto con Speusippo apparirà più verosimile ancora perché ci darà ragione anche dell'ultimo verso di quel frammento. Abbiamo visto infatti che

Digitized by Google

Speusippo, non meno di Platone e di Aristotele, professò la dottrina che il saggio è felice sempre, anche nella sorte più avversa. Orbene, Aristotele, dichiarando che « ormai nessuno a tanto è capace di giungere », se pure mette sé medesimo al di sotto di quell'ideale supremo del Maestro, e, come osserva giustamente il Jäger, dà alla sua elegia una profonda nota di « rassegnazione tragica che trasforma la poesia commemorativa, da semplice lode solenne, in commovente confessione umana », nello stesso tempo destituisce così di quella suprema nota di saggezza e di virtù il successore del Maestro, che invece di Aristotele, e pur essendo meno degno di Aristotele, era ormai a capo dell'Accademia, riverito ed ammirato come nuovo Platone: l'*Aureo* Speusippo, come lo chiamerà la tradizione (vedi fr. 35 *c*, Lang.), allo stesso modo che l'*Aureo* era detto Platone [1]).

Ed evidentemente i lettori contemporanei non potevano non vedere un'allusione al *successore* di Platone in quella dichiarazione che nessuno più era giunto all'altezza del Maestro, come non potevano non mettere in rapporto il verso precedente con l'*Encomio di Platone* scritto da Speusippo.

Sarà indegno egli stesso, confessa Aristotele, di quella meravigliosa grandezza che vuole felice il buono e il saggio, ma certo ne è indegno ancor più Speusippo, il quale è un dappoco, come è detto nel verso precedente. Tutta l'elegia s'illumina così nel duplice carattere poetico e teoretico, encomiastico e polemico, e si scorge da quali profonde ragioni di dottrina e di vita sgorghi ognuno di quei versi lapidari [2]). È noto del resto come gli antichi

---

[1]) Vedi il mio *Epicuro*, p. 200, n. 3, e le mie conferme sopra p. 53 n.

[2]) Anche il Jäger riconosce che secondo Aristotele « Speusippo aveva ereditato soltanto la carica, ma non lo spirito », e che è « quasi naturale » avessero contribuito « ostilità personali » alla

Digitized by Google

considerassero quale specifico carattere di Aristotele la disposizione alla polemica e alla derisione (μωκία).

E singolarissimo e massimamente istruttivo è anche il confronto con il passo studiato sopra (vedi p. 211 sgg.) dell'*Etica Nicomachea*. Anche là l'avversario che Aristotele ha innanzi alla mente, a proposito della dottrina « sul saggio felice », è certamente sempre Speusippo, che è nominato subito sopra. E anche là Aristotele non esita a confutare la dottrina da lui stesso un tempo professata, pur di colpire severamente Speusippo. E, come là, colpendo l'avversario, scusa sè stesso con quell'« involontariamente », così, nell'Elegia ad Eudemo, mentre dichiara un dappoco l'avversario e gli nega il diritto di « lodare » il Maestro, pone sé fuori di quegli indegni, concedendosi di levare alta la lode di Platone.

Esaminato adunque, nella sua intima espressione e nella connessione con la critica della dottrina di Speusippo, il passo dell'*Etica Nicomachea*, non meno di quello dell'Elegia ad Eudemo prende una nuova luce, e conferma la testimonianza, a torto condannata, di Cicerone. Che è preziosissima, come vedemmo, per ricomporre l'intera visione dell'etica antica da Platone ad Aristotele.

*
* *

D'altra parte, non meno che Aristotele, anche Teofrasto, il suo maggior discepolo, sfugge il vanto del paradosso. Calpestare l'opinione comune neppur per lui è saggezza, bensì interpretarla. Egli pure, non meno che Aristotele, combatte la critica del piacere fatta da Pla-

nomina di Speusippo invece che di Aristotele, come pure ammette che la partenza di Aristotele e Senocrate fu « una secessione » (v. *Aristoteles*, 711 sgg.).

Digitized by Google

tone e dall'Accademia, impugnando l'opinione che vi siano falsi piaceri [1]); e come il suo maestro Aristotele critica la dottrina accademica dell'assenza di piacere nella felicità divina. Ed egli pure si ribella al paradosso del saggio felice fra i tormenti. « Teofrasto — dirà Cicerone (*Tusc.*, V, 9, 24) — tien per certo che le percosse, i tormenti, la distruzione della patria, l'esilio, la perdita dei cari, hanno gran forza per l'infelicità; non poté quindi osare di parlar con alta e orgogliosa parola, perché bassamente e umilmente sentiva.... E perciò è straziato da tutti i filosofi, perché nel suo libro sulla felicità, con molti argomenti, cerca di mostrare che colui che è torturato e sottoposto a supplizio non può essere felice ».

La linea ideale speculativa che dal momento eroico dell'etica platonica, attraverso le varie espressioni dell'etica dell'Accademia, procede sino all'ultima dottrina etica di Aristotele e della sua scuola è così chiarissima. In essa la condannata testimonianza di Cicerone si inserisce perfettamente e perfettamente si giustifica, compiendo la visione dell'aristotelismo in chiarezza nuova. Essa perciò è preziosa, e come quelle di Colote, di Diogene di Enoanda, di Cefisodoro e altre ancora, che abbiamo altrove rivendicate, deve avere ormai la sua parte e funzione nella storia della filosofia aristotelica, e tra i frammenti di Aristotele, in una nuova augurata edizione, oramai così necessaria. A noi, d'altronde, questa ricostruzione dell'etica accademica e del primo Aristotele sarà preziosa, perché contro essa polemizzerà, come vedremo, Epicuro, la cui dottrina si formerà, come dimostreremo, punto per punto, nel bisogno di rispondere alle critiche rivolte dal primo Aristotele e dalla Accademia contro l'edonismo e il materialismo.

[1]) Egli scrisse su questo argomento, un'apposita opera π. ψευδοῦς ἡδονῆς, ricordata da DIOGENE LAERZIO (V, 46), a proposito della quale vedi le testimonianze in WIMMER, III, 184.

Digitized by Google

APPENDICE AL CAPITOLO III.

UNA NUOVA META NELLA RICONQUISTA DELL'ARISTOTELE PERDUTO

Sommario. — La dottrina del primo Aristotele sull'anima quinta natura ἀκατονόμαστον, ἐνδελέχεια. I suoi riflessi nella psicologia di Epicuro. — Le fonti delle *Tusculane* e del *Somnium Scipionis*. — Il momento cruciale dell'evoluzione del pensiero aristotelico.

Nel precedente capitolo, che in massima parte riproduce un mio studio pubblicato nel *Giornale critico della filosofia italiana*, oltre a far vedere che corrispondevano a verità varie testimonianze di Cicerone concernenti la dottrina del primo Aristotele sopra il saggio felice nei tormenti, e sulla teologia stellare (dimostrando che a torto erano considerate erronee, mentre erano preziosissime, perchè ci permettevano di ricostruire la dottrina del primo periodo della sua filosofia, esposta nelle sue opere perdute, in cui egli ancora seguiva le teorie del proprio maestro Platone e dell'Accademia) misi in luce altre testimonianze ciceroniane sulla dottrina del primo periodo della filosofia aristotelica, riguardanti la teoria dell'anima, esse pure considerate erronee, laddove feci vedere che ne trasparivano sicuri elementi di verità. Tutte queste testimonianze furono, sulla scorta di quel mio studio, inserite dal Walzer nella sua bella e utilissima silloge dei frammenti dei dialoghi aristotelici, pubblicata recentemente. Una esauriente dimostrazione però che le testimonianze ciceroniane, circa la dottrina del primo Aristotele sull'anima *quinta natura* in ogni lor punto rispondessero a verità, non potei dare, nè far vedere come esse rappresentassero il momento più significativo per comprendere il passaggio teoretico dal primo Aristotele delle opere per-

Digitized by Google

dute platonizzanti, al secondo Aristotele delle opere della maturità, non pubblicate da lui e le sole a noi pervenute. Tale compito è riserbato a questa appendice.

Per procedere a questa dimostrazione occorre aver presenti le attestazioni di Cicerone che qui trascrivo.

Cicero, *Acad.*, I, 7, 26 (v. Walzer fr. 27, p. 93): Itaque aër-hoc quoque utimur enim Latino - et ignis et aqua et terra prima sunt, ex iis autem ortae animantium formae earumque rerum, quae gignuntur e terra. Ergo illa initia et, ut e Graeco vertam, elementa dicuntur; e quibus aër et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi et quasi patiendi, aquam dico et terram. *Quintum genus, a quo essent astra mentesque,* singulare eorumque quattuor quae supra dixi dissimile *Aristoteles* quoddam esse rebatur.

Cicero, *Tusc.*, I, 10, 22: *Aristoteles* longe omnibus - Platonem semper excipio - praestans et ingenio et diligentia, cum quattuor nota illa genera principiorum esset complexus, e quibus omnia orerentur, *quintam quandam* naturam censet esse, *e qua sit mens; cogitare enim et providere et discere et docere et invenire aliquid* et tam multa [alia], *meminisse, amare, odisse, cupere, timere, angi, laetari,* haec et similia eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: *quintum genus adhibet vacans nomine* (!) *et sic ipsum animum* ἐνδελέχειαν *appellat novo nomine quasi quandam continuatam motionem et perennem.*
ibid., 26, 65:

Sin autem *est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum.*

Per dimostrare la piena veridicità di queste attestazioni ciceroniane, è opportuno trascrivere e studiare una importantissima sezione delle *Tusculane,* ove questa dottrina aristotelica è richiamata, e che dimostreremo essere tutta contesta di elementi pertinenti alla dottrina del primo Aristotele e dell'Accademia.

Tusc., I, XXVI, 65: Ergo animus q⟨uoque⟩, ut ego dico, divinus est, *ut Euripides dicere audet, deus,* et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis; nam ut illa natura caelestis et terra vacat et umore, sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. *Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deo-*

Cfr. Arist. fr. 61 R. = Giamblico *Protrettico,* p. 48, 9 sgg., P.: Nulla è divino.... negli uomini eccetto.... quanto appunto è in noi di intelligenza (νοῦ) e di φρόνησις..... 'la nostra mente è infatti il dio', come disse Ermotimo o Anassagora [sc. 'Euripidi consentiens', nota del Rose]. Cfr. Cic. *De fin.*, II, 13, 40.

Digitized by Google

rum est et animorum. Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in Consolatione [hoc] expressimus.

XXVII, 66. « Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, *nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia, quae sola divina sunt, nec invenietur umquam unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, seiuncta ab his usitatis notisque naturis.*

Ita quicquid est illud, *quod sentit quod sapit, quod vivit quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vero deus ipse qui intelligitur a nobis alio modo intelligi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens* ». 67. Ubi igitur aut qualis est ista mens?... Non valet tantum animus, ut se ipse videat.

Cfr. Arist., fr. 49, R: Il dio è la mente o qualcosa al disopra (ἐπέκεινα) della mente. Cfr. fr. 26 R. [*del De philosophia* = Cic. *De nat. deor.*, I, 13, 33] *menti tribuit* [*Arist.*] *omnem divinitatem*: cfr. *Etica Eudem.*, p. 1248 a 24: Qual è il principio del movimento nell'anima? È chiaro che come nel tutto è il dio, e come tutto da lui si muove, difatti tutto in alcun modo muove, [καὶ πᾶν ἐκείνῳ [sc. κινεῖται], κινεῖ γάρ πως πάντα], così ciò che è divino in noi è la causa del moto.

At ut oculus, sic animus se non videns alia cernit. Non videt autem, quod minimum est, formam suam (quamquam fortasse id quoque, sed relinquamus); *vim certe, sagacitatem, memoriam, motum, celeritatem* videt. Haec magna, haec divina, haec sempiterna sunt....

Cfr. *Alcib. I*, p. 132 sgg. e Plat. *Leges*, 897 sgg., tradotti da me qui sotto, p. 243.

Confronta la testimonianza aristotelica di Psello, tradotta qui sotto, p. 256 sgg.

Digitized by Google

XXVIII. 68. Ut cum videmus speciem primum candoremque caeli, dein conversionis celeritatem tantam, quantam cogitare non possumus, tum vicissitudines dierum ac noctium commutationesque temporum quadrupertitas *ad maturitatem frugum et ad temperationem corporum aptas*, eorumque omnium moderatorem et *ducem solem* lunamque adcretione et deminutione luminis quasi fastorum notantem et significantem dies, tum in eodem orbe in duodecim partes distributo quinque stellas ferri, *eosdem cursus constantissime servantis* disparibus inter se motibus, *nocturnamque caeli formam undique sideribus ornatam*, tum *globum terrae* eminentem e mari, *fixum in medio mundi universi loco, duabus* oris distantibus habitabilem et cultum, quarum altera, quam nos incolimus,

sub axe posita ad stellas
[septem, unde horrifer
Aquilonis stridor gelidas
[molitur nives....

69. ceteras partes incultas, quod aut frigore rigeant, aut urantur calore: hic autem, ubi habitamus, non intermittit suo tempore

caelum nitescere, arbores
[frondescere
vites laetificae pampinis
[pubescere....

tum multitudinem pecudum, partim ad vescendum, partim ad cultus agrorum..... *hominemque*

ipsum quasi contemplatorem caeli ac deorum cultorem.... 70. haec igitur et alia innumerabilia *cum cernimus, possumusne dubitare quin iis praesit aliquis vel effector, si haec nata sunt, ut Platoni videtur,*

Cfr. Arist., fr. 10, p. 28, 14, R. (dal π. φιλοσοφίας): contemplando di giorno il sole fare il suo corso, e di notte l'ordinato moto degli altri astri, si persuasero gli uomini che vi fosse un dio causa di tale movimento e ordine. Così Aristotele (τοιοῦτος μὲν οὖν Ἀ.). Cfr. fr. 12, R. = Cic. *De nat. deor.*, II, 37, 94 e Filone *Leg. all.*, III, 32, 97 (da Filone): contemplando il corso circolare del cielo....

ibid., p. 29, 23 sgg.: cum.... caelum vidissent.... aspexissentque solem.... cum autem terras nox opacasset.... (da Filone).... i pianeti e le stelle fisse muoventisi nel loro uguale corso ordinatamente e armoniosamente e *in modo utile al tutto*.... (Cic.).... *caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum*.... eorumque omnium ortus et occasus utque *in omni alternitate ratus immutabilisque cursus*.... (Filone) la terra occupare il posto a lei destinato nel mezzo dell'universo.

Cfr. Lucr., V, 205 sgg. (nella polemica di Epicuro contro il π. φιλοσοφίας di Aristotele): duas porro prope partis [sc. terrae] fervidus ardor adsiduusque geli casus mortalibus aufert. Cfr. Arist., *Meteorol.*, II, p. 362 b, 25 sgg., cfr. Strab., II, p. 94 e segg. e qui sotto p. 237-241.

Arist., fr. cit. (12), p. 30, 19 R. (da Filone).... e ancora gli esseri viventi immortali (gli astri) e i mortali e le differenti specie di piante e di frutti.....

Cfr. *Etica Eud.*, p. 1429 b, 19: Questo è il più bel compito.... render culto al divino e contemplarlo.

Arist., fr. cit. (12), p. 30, 21 R: (Filone) .... ne dovrà indurre che queste cose non possono

Digitized by Google

vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet, moderator tanti operis, et muneris?

Sic *mentem hominis,* quamvis eam non videas, ut deum non vides, *tamen, ut deum adgnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulcritudine virtutis vim divinam mentis adgnoscito.*

XXIX, 70. In quo igitur loco est? Credo equidem *in capite* et cur credam afferre possum. Sed alias, ubi sit animus; certe quidem in te est. Quae est ei natura? *Propria,* puto, *et sua.* Sed fac *igneam,* fac *spirabilem* (πνευματικήν) : nihil ad id de quo agimus. Illud modo videto, ut deum noris, etsi eius ignores et locum et faciem, sic animum tibi tuum notum esse oportere, etiamsi ignores et locum et formam. — 71. In animi autem cognitione dubitare non possumus...., quin *nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum,* . . . . . ; quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, *ne interire igitur.*

non essere se non opera di un'arte perfetta e che operatore di questo tutto fu ed è il dio....

Arist., fr. 22, R. = Cic. *Acad. pr.,* II, 38, 119: neque enim ortum esse umquam mundum.

ibid., fr. cit. (12), p. 30, 23 (da Filone) .... quelli che questo considerano come per adombramento conoscono dio, *riconoscendo attraverso alle sue opere l'artefice....,* fr. 10 R., p. 28, 12: da queste cose adunque si resero conto gli uomini dell'esistenza di alcunchè di divino *che per se stesso fosse simile all'anima quale supremo principio conoscente di ogni cosa* (πάντων ἐπιστημονικώτατον) (cfr., *memoria rerum et inventione* ecc.).

Vedi qui sotto p. 241 sgg.; 245 sgg.

Le parole del § 65, della sezione delle *Tusculane* trascritta sopra: « *Sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec est deorum et animorum* », sono, come già dissi, una evidente ripresa e conferma della testimonianza aristotelica nel passo riferito sopra (p. 228), tanto discusso e messo ingiustamente in dubbio, ove si riferisce la dottrina aristotelica della parte del-

Digitized by Google

l'anima *vacans nomine* quale «ἐνδελέχειαν, *quasi quamdam continuatam motionem et perennem*». Ripresa e conferma che acquista una singolarissima importanza, se si osserva (ciò a cui non si è dato il debito valore sin'ora) come Cicerone, nelle parole che seguono, ci dica esplicitamente avere egli nella sua *Consolatio* riprodotto e quasi tradotto quel luogo degli scritti del primo Aristotele in cui era esposta. Dico *quasi tradotto*, perchè il verbo che qui usa Cicerone *expressimus*, indica spesso in Cicerone e negli altri scrittori latini una traduzione, sia pure più o meno libera. Ma quand'anche non si voglia qui quel verbo intendere nel senso di *tradurre*, appare certamente dal passo della *Consolatio*, citato da Cicerone stesso, avere egli in esso riprodotti *tutti* gli elementi dottrinali della testimonianza Aristotelica soprascritta, ove si parlava dell'*anima come costituita d'una particolare essenza, diversa da ogni altra a noi nota, che sola può dar ragione delle facoltà superiori dell'animo umano* (*memoria, pensiero, affetti ecc.*) *e della sua natura divina e pari a quella degli dei, come principio di moto e dotata di moto sempiterno* [1]).

Chi rifletta a ciò vedrà che ne derivano necessariamente varie importantissime conseguenze. Se infatti la testimonianza tanto discussa non era una affermazione occasionale e incidentale di Cicerone, ma una dottrina aristotelica da lui consciamente ed espressamente adottata nella *Consolatio*, è chiaro che doveva bene conoscerla e non poteva a proposito di essa sbagliare. E del resto basta osservare i passi paralleli, da me segnati a fianco ai testi di Cicerone (che non sono se non alcuni fra quelli che avrem occasione di richiamare) per convincerci come, in realtà, Cicerone riproducesse veramente una dottrina dell'Aristotele delle opere essoteriche [2]). Si badi d'altronde, anzitutto, che Cicerone scrisse le sue opere filosofiche in meno di due anni di continuo lavoro, e avendo sempre presenti gli scritti essoterici di Aristotele, da lui richiamati più volte e imitati nella forma e nella sostanza, secondo che

---

[1]) Vedi le parole: *omnia movens ipsaque praedita motu sempiterno*, e cfr. ἐνδελέχειαν *quasi quandam continuatam motionem et perennem.*

[2]) Rispetto al luogo dell'*Etica Eudemea*, si deve osservare (come ormai sappiamo dagli studi recenti particolarmente del Jäger e del Walzer, e dalle mie conferme recate nei capitoli precedenti e più ancora in quelli che seguiranno) che l'*Etica Eudemea* è la prima delle tre *Etiche*, contenente parti e dottrine proprie delle opere essoteriche, dottrine che vi sono, del resto, richiamate.

Digitized by Google

ci dice spesso [1]), scritti da cui, qua e là, tradusse o imitò i passi di maggior significazione e bellezza [2]), oltre avere da essi tratto quello che forse era il suo capolavoro filosofico, l'*Ortensio*. Importante è ancora notare che la *Consolatio* fu da Cicerone finita nel marzo del 45, e che egli già alla fine del maggio di quello stesso anno preparava, come sappiamo dal suo epistolario, il materiale delle *Tusculane*, da lui certo prima della fine di quell'anno compiute. Egli aveva dunque freschissime le letture fatte per la *Consolatio*, che nelle *Tusculane* spesso richiama, soprattutto nel primo libro [3]). E nei frammenti della *Consolatio* abbiamo certa traccia dell'uso dei dialoghi di Aristotele, essendovi esposto (fr. 9) il mito di Sileno e di Mida, tratto dall'*Eudemo* di Aristotele [4]), mito ripreso ancora in questo medesimo libro I delle *Tusculane* (§ 114).

---

[1]) Vedi le testimonianze in WALZER, p. 1-6. Nota anche che nel passo riferito sopra di questa stessa opera (*Tusc.*, I, 10, 22) Aristotele è detto di gran lunga superiore a tutti i filosofi, dopo Platone; è chiaro dunque che in questo libro Cicerone l'ha a modello.

[2]) Nelle stesse *Tusculane* sono, oltre queste da me rivendicate al primo Aristotele, almeno due altre testimonianze delle opere perdute di Aristotele: fr. 53; 90 ROSE (meglio ora WALZER, fr. 8 e 10 del *Protrettico*, cfr. per quest'ultimo il mio cap. IV) e ventidue ve ne sarebbero secondo l'indice del Rose, in complesso, nelle altre opere di Cicerone, ma all'indice dei luoghi del Rose, ne mancano molte, come ad esempio tutte quelle sulla quinta natura e quelle sul saggio felice nei tormenti, da me dimostrate pertinenti al primo Aristotele e ora dal Walzer poste nella silloge dei frammenti. Altre ne metterò ancora in luce. Si noti ancora che il Rose non segna nell'elenco dei passi ciceroniani neppure i frammenti dell'*Ortensio*, da lui riferiti togliendoli da Nonio, da Lattanzio e da S. Agostino che ce li hanno conservati.

[3]) Vedi I, 26, 65; 31, 76; 34, 83; III 28, 70; 31, 76; IV 29, 63.

[4]) Di solito si giudica, dai commentatori e studiosi delle *Tusculane*, che il mito di Sileno Cicerone nella *Consolatio* (fr. 9) lo togliesse dall'operetta di Crantore, che ivi egli imitava e seguiva. Ma poichè, come già aveva visto il KAYSER (*De Crantore accademico*, p. 37-38), Cicerone nel primo libro delle *Tusculane*, dopo avere riferito (§ 113 sgg.) il mito di Cleobi e di Bitone, di Trofonio e Agamede, di Sileno e di Mida e i versi del *Cresfonte* di Euripide, aggiunge l'esempio di Elysio, premettendovi queste parole: « simile quiddam est in *Consolatione* Crantoris: ait enim... Elysium cett. », appare che gli esempii precedenti in Crantore non vi dovessero essere. Donde si deduce derivare il mito di Sileno e di Mida dall'*Eudemo* di Aristotele, che Cicerone ben conosceva e di cui ci ha conservato una importantissima testimonianza (fr. 37 Rose). Per di più il modo con cui riferisce Plutarco il mito di Sileno e di Mida (ARIST., fr. 44 R) mostra

Digitized by Google

Per di più, poichè l'*Ortensio* fu scritto da Cicerone subito dopo la *Consolatio*, e finito prima della fine del maggio di quello stesso anno (innanzi di cominciare le *Tusculane*), e quell'operetta era una continua imitazione del *Protrettico* di Aristotele, Cicerone doveva certamente avere la mente piena dei concetti e delle letture degli scritti essoterici di Aristotele, quando scriveva questo primo libro delle *Tusculane*. E la sua conoscenza delle opere essoteriche di Aristotele era del resto anche più profonda e continua, per essersene egli già servito nei suoi scritti retorici e politici, e cioè a partire sin dalla giovinezza.

È ora chiaro dunque che, se Cicerone, nel passo soprascritto, doveva avere ben presenti i dialoghi di Aristotele, la sua testimonianza acquista un nuovo singolarissimo valore, come eco fedele di quegli scritti e delle dottrine ivi contenute. E quanta importanza egli desse a quella dottrina del primo Aristotele sull'anima appare dall'averla non solo adottata nella *Consolatio* e in questa stessa parte del primo libro delle *Tusculane*, ma ricordata in ben sei diversi passi delle opere filosofiche da lui scritte in quel torno di tempo [1]). Ed in verità a darne conferma basta un nuovo attento esame del testo da me recato sopra (p. 228-231).

La testimonianza aristotelica, sull'anima quale quinta natura, e il luogo relativo della *Consolatio*, recato da Cicerone nel passo soprascritto (p. 229) delle *Tusculane* è infatti preceduta e seguita da passi che sono sicuri riflessi, non messi in luce dai commentatori, del *Protrettico* [Cic. § 65] e del *De philosophia* [Cic. § 68 sgg.].

Quanto al § 65 e alla citazione che vi ricorre del detto euripideo, si deve badare che essa era certamente nel passo da me

---

che non doveva averlo trovato in Crantore, ma nel passo dell'*Eudemo* di Aristotele che egli ivi ci riferisce per esteso. Si aggiunga che il Walzer (col Pohlenz) osservò (p. 13, 2) risultare dalle parole di Aristotele stesso in quel frammento (τοῦτο μέν, a cui doveva certo corrispondere un τοῦτο δέ, dopo la fine del nostro frammento) che Aristotele doveva aggiungere uno o più altri esempi (oltre il mito di Mida) dell'infelicità essenziale dell'esistenza. Orbene, siccome Cicerone deve avere dinanzi a sè l'*Eudemo*, nella sezione delle *Tusculane* ove cita il mito di Mida, e poichè unitamente riferisce quelli di Cleobi e Bitone (*Herodoto auctore aliisque pluribus*) e quello di Trofonio e di Agamede (*dicuntur*) e i versi del Cresfonte di Euripide, è probabile a quanto credo che *almeno i versi di Euripide* fossero citati da Aristotele nell'*Eudemo*, dopo il mito di Mida, se non pure gli altri miti di Cleobi e Bitone e di Agamede.

[1]) Ai tre passi citati da me e ora dal Walzer vanno aggiunti questi tre altri, *Tusc.*, I, 17, 41; *Ac. post.*, I, 11, 39; *De fin.*, IV, 5, 12.

Digitized by Google

recato del *Protrettico*, come già vide il Rose e prima di lui il Bywater. Chè se il nome di Euripide non è recato da Giamblico (da cui ci è conservata quella parafrasi del *Protrettico*), ciò deve essere, assai probabilmente, perchè il nome di Euripide non era fatto nel testo di Aristotele, trattandosi di un verso, nell'età di Aristotele, universalmente noto [1]), tanto più se si tien conto che Aristotele cita *frequentissimamente* versi di Euripide (v. Bonitz *Index Arist.* p. 300), ma quasi sempre senza il nome del poeta. Infatti è difficile assai che Aristotele in un'opera così artisticamente elaborata, come il *Protrettico*, facesse uso di una indicazione tanto imprecisa come quella che abbiamo in Giamblico « Ermotimo o Anassagora », parole che sembrano invece una aggiunta di Giamblico, il quale abbia voluto porre un nome a quella citazione anonima di Aristotele. Ma, comunque sia di ciò, è certo che la citazione del detto euripideo era nel *Protrettico*, ed è significativo che riappaia in Cicerone, il quale avrà aggiunto di suo il nome del poeta da lui ben conosciuto. E tanto più volentieri l'avrà aggiunto per dare un carattere personale a questo suo imprestito dal *Protrettico*, che egli aveva ben presente per averlo continuamente imitato nel suo recentissimo *Ortensio*. Che poi egli avesse presente quel passo del *Protrettico*, quando scrisse questo primo libro delle *Tusculane*, sappiamo dall'uso che ne aveva fatto poco prima nel *De Finibus*, ove quel luogo del *Protrettico* è ricordato [2]).

Quanto ai § 68 e sgg., non vi è dubbio sull'essere essi una parafrasi di una parte famosa del *De philosophia* di Aristotele; ed è assai significativo che quei passi di questo dialogo di Aristotele dovessero essere ben fissi nella mente di Cicerone, il quale riferì varie dottrine pertinenti a questa stessa parte del *De philosophia* e ne tradusse persino un brano [Aristot. fr. 12] nel *De natura deorum*, l'opera a cui egli lavorava *contemporaneamente* alle *Tusculane* [3]).

---

[1]) Vedi le abbondantissime citazioni recate dal Nauck a quel frammento euripideo, fr. 1007 (ed. seconda dei frammenti di Euripide, Lipsia 1908), che vi pone naturalmente anche questo passo del *Protrettico*. Menandro aveva ripreso quel detto, dandogli nuova popolarità, vedi PLUT., *Mor.*, 999 E, che cita il detto nella stessa forma di Giamblico: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.

[2]) Vedi fr. 61 ROSE, e ivi l. 7 e l. 19 per la corrispondenza del testo del *Protrettico* di Giamblico con il passo del *De finibus*. Si noti che il *De finibus* fu scritto da Cicerone *immediatamente prima delle Tusculane*.

[3]) Nell'agosto del 45 sappiamo da lui stesso (*Ad Att.*, XIII 39, 2 e 38, 1) che lavorava ad *De Natura deorum*; questo I libro delle *Tusculane*, doveva essere allora appena compiuto, sebbene,

Digitized by Google

Una particolare importante osservazione si deve fare rispetto a uno dei luoghi paralleli da me segnati che non ricorrono nelle testimonianze del Rose e non furono messi in luce ancora, e che pure dovettero far parte di quella sezione del *De philosophia* di Aristotele.

Si deve osservare, anzitutto, come quello che qui dice [§ 69] Cicerone delle due zone inabitabili della terra, doveva certamente essere nel testo di Aristotele che egli parafrasa, perchè quei due versi di Lucrezio, da me citati a fianco, fanno parte integrale e necessaria di un passo in cui egli riproduce la polemica di Epicuro [1]) contro la dottrina di Aristotele nel *De philosophia* (circa l'arte perfettissima che si rivela nella natura), prendendo argomento dall'ammissione aristotelica che due delle zone della terra siano inabitabili, per dedurne che il mondo non è ordinato e retto con la divina arte per il bene degli uomini. Ora è evidente che appunto perchè quella menzione delle due zone poteva essere agevolmente considerata una contradizione della dottrina dell'ordine cosmico, il trovarla in questo passo di Cicerone, che riproduce nel resto la dottrina del *De philosophia*, e precisamente in un contesto in cui si dichiara che il mondo rispecchia la divina arte, è una nuova prova che Epicuro non fece se non valersi di una imprudente ammissione aristotelica. Vedremo (p. 237 sgg.) perchè Aristotele si fosse esposto a questa confutazione. E del resto è assai interessante notare che questo motivo delle due zone inabitabili si trova anche nel *Somnium Scipionis*, in un contesto che dimostreremo essere tutto intessuto di motivi desunti dall'opera del primo Aristotele. Dal passo di Cicerone si vede ora assai bene come fosse inserita in quel religioso proemio che Aristotele prepose nel *De philosophia* alla dottrina della origine divina del mondo e della sua eternità, proemio che Epicuro e Lucrezio (come farò

---

con ogni probabilità, non ancora gli altri, avendo egli incominciato a lavorare dopo il maggio di quell'anno. Vedremo poi come questi stessi testi di Aristotele gli fossero serviti già prima per il *De republica*, per cui egli stesso più volte ci dice avere avute, come modelli, le opere perdute di Aristotele.

[1]) Che tale polemica fosse in Epicuro, sappiamo (come feci vedere nel mio articolo in *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa*, 1933, p. 350 sgg., articolo che con molte aggiunte costituisce il IX cap. di questo volume) da LATTANZIO, *Divin. inst.*, III, 17, 8 sgg., I 2, 1; VII, 5, 3; *De ira dei*, 9, 4; *De opificio dei*, 2, 10; EPIC., fr. 370-372; cfr., per la polemica di Epicuro contro il primo Aristotele del *De philosophia*, Lattanzio presso USENER, p. 214, 26 sgg. e quel che ne dirò nel capitolo IX.

Digitized by Google

vedere nel capitolo IX) confutarono, cercando di dimostrare che nel mondo non vi è traccia di divina arte.

Di ciò del resto posso dare sicura conferma con nuove ricerche che ci condurranno ad assai importanti conclusioni, sia rispetto al contenuto di queste opere perdute di Aristotele, sia ancora rispetto alle fonti del *Somnium Scipionis* ed alla dottrina di Posidonio.

Si deve osservare primamente che questa teoria delle diverse zone della terra, di cui una gran parte considerata inabitabile, per il troppo ardore o per il gelo, era certamente propria di Aristotele, come appare, sia dal luogo della *Meteorologia* aristotelica (da me indicato dopo quello di Lucrezio), sia dalla testimonianza di Strabone, ivi pure da me indicata. Anzi, poichè difficilmente il luogo di Strabone può derivare da quel breve accenno della *Meteorologia*, e poichè al passo della *Meteorologia* non doveva riferirsi, come vedremo, Posidonio nella sua critica di quella dottrina aristotelica, Strabone e Posidonio dovevano, con ogni probabilità, aver trovata quella teoria nelle opere perdute di Aristotele, contro cui certamente polemizzava Epicuro, e, sulla scorta di Epicuro, Lucrezio; onde le loro testimonianze dovranno d'ora innanzi far parte della raccolta dei frammenti di Aristotele. Si veda ora anche ciò che precede e segue in Lucrezio V 195 sgg.:

« E in verità, se pure io ignorassi quali sono le origini del mondo, anche dalla stessa considerazione dei fenomeni celesti [1]) e da molte altre, non mi periterei di affermare che la natura non è stata ordinata con opera divina per il nostro bene, *tanta stat praedita culpa*. Primieramente, di tutto quanto copre l'immenso slancio [*impetus*] *del cielo, una gran parte avidamente* [*avidam partem*] *se ne appropriano i monti e le selve, ove dominano le fiere, e l'occupano dirupi e desolate paludi e il mare che ampiamente disgiunge le spiagge dalle terre. Per di più, quasi due terzi il cocente ardore e l'assidua caduta di gelate brine* (*geli casus*) *rapisce ai mortali* ».

Si confronti ora un passo famoso del *De republica* di Cicerone, nel *Somnium Scipionis*: VI 19, 20: « *haec caelestia semper spectato*, illa humana contemnito, *tu enim quam celebritatem* ser-

[1]) Nota questa espressione « ex ipsis caeli rationibus », perchè con il moto perfettissimo degli astri era messa in rapporto (come appare anche da questo passo di Cicerone) da Aristotele, nel *De philosophia*, v. fr. 10; 12 Rose, la dottrina dell'arte divina che si manifesta nella natura; vedi del resto il riflesso della polemica in Posidonio, qui sotto.

Digitized by Google

monis hominum aut quam expetendam consequi gloriam potes? Vides *habitari in terra raris et angustis in locis* (cfr. Lucr. *avidam partem*) *et in ipsis quasi maculis, ubi habitatur, vastas solitudines* (cfr. Lucr. *vastaeque paludes*) *interiectas, eosque, qui incolunt* terram,..... *interruptos esse* (cfr. Lucr. *late terrarum distinet oras*)..... Cernis..... terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis [zone], e quibus duos..... *obriguisse pruina* (cfr. Lucr. *geli casus*) vides, medium autem illum et *maximum* [cingulum] [1]) *solis ardore torreri*.... Hic.... quem incolitis, cerne quam *tenui vos parte* (v. Lucr. *avidam partem*..... *mortalibus aufert*) contingat. Omnis enim terra, quae colitur a vobis..... parva quaedam insula est circumfusa illo mari..... (v. Lucr. *et mare, cett.*) ».

L'aderenza è già sicura, e mostra come veramente Epicuro si servisse di questa ammissione aristotelica per criticarne la dottrina. Ma diviene ancor più significativa, se si tengono presenti altre considerazioni. Primieramente che il *Somnium Scipionis* è tutto contesto, come vedremo, di elementi comuni alla dottrina del primo Aristotele, che Cicerone ha presenti in questo passo delle *Tusculane*, e sopratutto che, non solo vi è professata la dottrina dell'anima come perenne continuità di movimento, donde è tratta anche nel *Somnium Scipionis* [2]), come in questi passi delle *Tusculane*, la dimostrazione della sua immortalità (dottrina che Cicerone svolge *immediatamente prima* di questo passo delle zone, e *con essa connette*) ma anche che vi appare la medesima dimostrazione della divinità dell'anima e dell'armonia del mondo [§ 16-18] che segue subito dopo nel passo delle *Tusculane* di *Cicerone* da me rivendicato al *De philosophia* [3]). Si aggiunga essere propria di quelle opere perdute di Aristotele, la dottrina (che con queste considerazioni si vuol dimostrare) circa l'essere vana ogni umana gloria (Arist. fr. 59 p. 70, 15 sgg. Rose) e che essa era posta anche dal primo Aristotele in rapporto con la piccolezza delle cose terrene in confronto di quello che è eterno (vedi nel passo citato del *Somnium, caelestia semper spectato, illa humana contemnito*) e

---

[1]) Vedi, per la dottrina aristotelica qui sotto, p. 240 sgg.

[2]) Vedi quel che segue nel *Somnium*, § 26-27. Per gli altri continui elementi comuni vedi qui sotto p. 239 sgg.; 263 sgg.

[3]) Vedi *Somn. Sc.*, 17, 17 sgg., confronta, per la parte riguardante l'armonia delle sfere, ciò che dirò dopo, sull'essere stata certamente questa dottrina professata dal primo Aristotele nel *De philosophia*, come riconobbe, dopo la mia dimostrazione, anche il WALZER, fr. 25, p. 90-92.

Digitized by Google

con la brevità della vita umana [1]). Per di più nel *Somnium* è vivissima ed esplicita l'aspirazione ardente a ritornare in quella divina sede da cui l'anima è remota [2]), aspirazione che è fondamentale pure nelle opere del primo Aristotele. Inoltre, pure nel *Somnium Scipionis*, questa dimostrazione della piccolezza della terra è congiunta, come già fece osservare l'Usener [3]), con la dottrina dei cataclismi cosmici che perennemente, a distanza di millenni, distruggono, in massima parte, il genere umano e la civiltà, e con quella dell'anno cosmico; dottrine che fanno parte delle teorie del primo Aristotele [4]), esposte in passi *ben noti a Cicerone*, che, oltre averli usati, come vedemmo ora, nel *Somnium Scipionis*, se ne servì poi per le sue opere filosofiche [5]). Pur troppo l'Usener aveva creduto di dimostrare che anche da Aristotele derivava la dimostrazione sulla vanità della gloria tratta dalla piccolezza del mondo civile, servendosi del confronto con Boezio *De cons. phil.* 2, 7, dando facile ansa alla critica di far vedere [6]) che Boezio non altro faceva, se non parafrasare il *Somnium Scipionis*, onde il discredito di quella sua opinione che abbiamo dimostrato ora per ben altre ragioni essere perfettamente giusta.

---

[1]) Vedi nel *Somnium Scipionis*, § 22, 24. A questa parte del *Protrettico* potremo ora anzi riferire il frammento delle opere perdute di Aristotele, messo da me in luce nello studio pubblicato in *Atene e Roma*, 1935, p. 33 (il quale studio farà parte del capitolo VI), frammento da me non potuto indicare al Walzer prima che pubblicasse la sua silloge. Questo frammento, conservatoci da Seneca nel *De brevitate vitae*, § 2, ci dice, « che Aristotele considerava ingiusta la Natura, la quale fu tanto benigna agli animali, onde essi possono vivere lo spazio di quattro o cinque generazioni; mentre all'uomo, nato a compire tante e sì grandi cose è stabilito un termine della vita tanto più breve ». Una conferma dell'appartenere questo frammento alle opere perdute di Aristotele si ha dall'essere combattuta questa teoria da Epicuro (come vedremo nel capitolo VI), non meno della teoria delle zone che appare pur essa nel *Somnium Scipionis*.

[2]) Vedi *Somnium Scipionis*, 23, 25, cfr. ARIST., fr. 61, p. 73, 10 sgg. ROSE, e nota che questo frammento ci viene dall'*Ortensio* di Cicerone.

[3]) Vedi USENER, *Kleine Schriften*, III, p. 16 sgg.

[4]) L'Usener non vide alcuni più specifici riferimenti, vedi ARIST., fr. 13, 25; cfr. i miei studi in *Annali della Scuola Normale di Pisa*, 1933, p. 297 sgg.; 1934, p. 289 sgg. e ora WALZER, p. 65.

[5]) Vedi infatti *De nat. deor.*, II, 20, 51; *Ortensio*, fr. 35, M., cfr. anche nell'*Ortensio*, fr. 80 (ne in continentibus quidem terris nomen vestrum dilatari potest ».

[6]) Vedi KLINGNER, *De Boetii consolatione philosophiae*, nelle Philol. Unters, 1921, 8 sgg.

Digitized by Google

Che poi in verità Aristotele avesse professata quella dottrina e che essa avesse dato occasione a quelle obiezioni che abbiamo visto essergli mosse da Epicuro, si può confermare con altre assai importanti considerazioni, le quali dimostreranno chiaramente come Cicerone segua, anche nel *Somnium Scipionis*, Aristotele, e non (come si crede dai più) Posidonio.

Abbiamo visto come Aristotele distinguesse cinque zone, secondo ci dice anche Strabone (II 94), e che oltre alle parti aggelate dal freddo, considerasse inabitabile, per l'eccessivo ardore, tutta la vastissima regione (vedi *maximum cingulum* nel *Somnium Scipionis*) compresa tra i tropici. Orbene, Posidonio censurava appunto questa teoria di Aristotele, osservando che, da sue precise notizie, avute quando abitava a Siene, e da esatte osservazioni, gli risultava che la massima parte di quella regione detta da Aristotele « arsa dal calore » (διακεκαυμένην), e si può dire tutta [1]) era abitabile e abitata, onde solo una piccola parte della terra si poteva dire disabitata. Perchè questa osservazione facesse Posidonio non si scorgeva bene prima, ma si vedrà ora tenendo presente la polemica epicurea. Posidonio, infatti, distingueva sette zone della terra (Strab. p. 95) e di esse alcune considerava *utili sotto il rispetto delle ragioni celesti* (χρησίμους πρὸς τὰ οὐράνια) e *le altre utili per il rispetto delle ragioni umane* (πρὸς τὰ ἀνθρώπεια). Questa esplicita dichiarazione che *tutte* le parti della terra sono *utili*, e che la *maggior parte* di esse è *utile* per ragioni *umane*, ci dice ora chiaramente che Posidonio, il quale aveva adottata la dottrina del *De philosophia*, circa la dimostrazione dell'esistenza degli dei, dedotta dall'ordine che si rivela nel cielo, e dalla divina arte visibile nel mondo, conosceva le obiezioni mosse da Epicuro al *De philosophia*, desunte dall'avere Aristotele ammesso che quel mondo, retto da divina intelligenza ed arte, fosse per molta parte desolato e inabitabile. Conosceva Posidonio quelle obiezioni e vi rispose, dimostrando che molto più piccola, di quanto credesse Aristotele, era la parte inabitabile, e anche le parti inabitate erano *utili* per il rispetto delle ragioni celesti [2]).

---

[1]) Vedi STRABONE, loc. cit., e DIOMEDE, I, p. 58 Z.; cfr. REINHARDT: *Poseidonios*, p. 60 sg.

[2]) Che l'obiezione fosse contro Epicuro, si vede anche chiaramente dal confronto con l'affermazione di Lucrezio, nel passo tradotto sopra, che il non essere il mondo ordinato da divina arte, si poteva confermare *ex ipsis caeli rationibus*; onde rispondeva Posidonio che anche l'esservi qualche parte del mondo inabitata corrispondeva ad *utilità*, rispetto alle *ragioni dei cieli*.

Digitized by Google

Che poi Lucrezio riproducesse veramente, anche nella sua argomentazione, riferita sopra, rispetto alle zone inabitabili, una critica del Maestro divenuta tradizionale nella scuola, si può ad esuberanza confermare con il confronto della critica che Cicerone stesso, desumendola da una fonte epicurea, fa volgere dall'epicureo Torquato contro la dottrina platonica della divinità del mondo nel *De nat. deor.* I 9, 24, osservando essere la terra una parte di quel divino mondo platonico e perciò dover essere divina pur essa, eppure: « terrae maxumas regiones inhabitabilis atque incultas videmus, quod pars earum adpulsu solis exarserit (cfr. Arist. διαχεχαυμένην), *pars obriguerit nive pruinaque* (v. Lucr. *geli casus*: *Somn. Scip. obriguisse pruina*) longinquo solis abscessu ».

Da ciò si ricavano conseguenze molto importanti. Anzitutto che il testo di Aristotele in cui appariva questa dottrina, richiamato da Strabone e criticato da Posidonio, non deve, con grandissima probabilità, come già dicemmo, essere il passo dei *Meteorologica*, dove quella dottrina non appare in quest'ordine di concetti in cui abbiamo visto essere stata esposta da Aristotele e ripresa da Cicerone. E perciò quel passo di Strabone dovrà, ragionevolmente, esser posto fra le testimonianze dell'Aristotele perduto. Ma sopratutto, è chiaro che Cicerone, sia nel *Somnium Scipionis*, sia nel nostro luogo delle *Tusculane*, non segue Posidonio, giacchè ben altra era la dottrina delle zone di Posidonio e non esposta a quelle censure a cui quella di Aristotele era soggetta, e non poteva essere messa in contradizione con la teoria aristotelica, esposta da Cicerone in questo stesso passo delle *Tusculane* circa la divina arte da cui è ordinato e retto il mondo. Nè potevano da essa ricavarsi quelle desolate considerazioni che Cicerone, seguendo Aristotele, ne ricava nel *Somnium Scipionis*, circa la pochezza della umana gloria.

D'altronde che Cicerone segua Aristotele dice egli stesso chiaramente poco prima nelle *Tusculane*, ed è confermato nel *Somnium Scipionis* dall'essere esso tutto contesto di elementi derivati dal primo Aristotele, di cui alcuni abbiamo già indicati, altri indicheremo qui sotto.

E ancora: che Cicerone non segua in questa sezione delle *Tusculane* Posidonio, non risulta solo da questa considerazione delle zone, ma anche dall'aver avuto Posidonio una ben altra dottrina dell'anima, da lui, come stoico, considerata (v. Diog. L. VII 157) quale un *pneuma igneo* (ἔνθερμον), laddove Cicerone in questo passo, in cui esplicitamente dichiara di seguire Aristotele, dice [§ 66 vedi sopra p. 229] che in essa non v'è nulla di *flabile* (cfr. πνεῦμα) nè di *igneum* (ἔνθερμον). Per di più Posidonio considerava

Digitized by Google

quale sede dell'anima il *cuore*, mentre Cicerone, secondo il pensiero dell'Accademia, alla quale aderiva il primo Aristotele, dice (sempre nel nostro passo delle *Tusculane*) essere più probabile che la sede del principio superiore dell'anima sia il *capo* [§ 70, e qui sotto p. 245]. È sicuro dunque che Cicerone, in questi capitoli delle *Tusculane*, segue fedelmente, (come egli stesso ci dice, prima di citare il passo della *Consolatio*), l'Aristotele delle opere pubblicate (di cui, per mezzo suo, possiamo così ricostruire una parte di grande importanza) e si stacca da Posidonio, che egli deve, con grande probabilità, avere seguito (come dimostrarono le ricerche del Corssen, dello Schmekel e del Pohlenz) in altri punti di questo stesso libro. Mostreremo anzi (p. 246) come si possono ancora scorgere i passaggi dall'una all'altra fonte.

Ma vi è di più: si vede ora anche come Posidonio, pur adottando dottrine del primo Aristotele, ne ripudiasse gli accentuati elementi pessimistici proprii del platonismo aristotelico, e che perciò, non a Posidonio, ma al platonismo e al primo Aristotele, si debbano le parti pessimistiche delle *Tusculane* e del *Somnium Scipionis*.

Se noi esaminiamo attentamente ora il passo riferito sopra (p. 230) delle *Tusculane*, che viene dopo quello delle zone, appare chiaro come la stessa alternativa che appare in fine di esso nelle parole « Si haec (cioè il mondo) nata sunt, ut Platoni videtur, vel, si semper fuerunt, ut Aristoteli placet », ci riproduce esattamente la fonte del *De philosophia* di Aristotele; poichè in questo dialogo Aristotele, combattendo, (come noi sappiamo) la dottrina di Platone della origine del mondo per opera del Demiurgo, doveva farla esporre (come era uso suo nei *Dialoghi*, a quanto sappiamo da Cicerone) [1]), da un personaggio del suo dialogo, prima di confutarla egli stesso [2]). E difatti ciò risulta da un indizio che non credo sia stato osservato, e cioè che, a quanto appare dalle testimonianze di quel dialogo, contenute nel fr. 12, e da me recate a fianco del testo di Cicerone, si rileva sicuramente essere ivi esposta la dottrina di Platone sulla creazione del mondo per opera divina, ciò che non poteva essere se non nella esposizione della dottrina platonica (e difatti Plutarco riferendoci una dottrina di quel dialogo ci dice che si trovava ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς) [3]): laddove si vede dal fr. 22, da me citato pure a fianco, che quella dottrina

[1]) *De orat.*, III, 21, 80: cfr. WALZER, p. 2.
[2]) Cfr. *Ep. ad Att.*, XIII, 19, 4, e WALZER, p. 3.
[3]) Fr. 1 Rose.

Digitized by Google

era da Aristotele successivamente in parte criticata, per quello che riguardava la creazione del mondo per opera di Dio, dichiarando che il mondo è bensì ordinato e retto da arte divina, ma non *creato* da Dio, perchè esso, come non avrà mai fine, così non ebbe mai inizio. Cicerone ci ha dunque conservate fedelmente le due conclusioni dottrinali desunte dalla stessa dottrina platonica dell'ordine cosmico che nel *De philosophia* apparivano, e ha posto per ultima quella da Aristotele dichiarata sua propria, perchè veniva esposta dopo nel dialogo, come quella che Aristotele professava.

Anche un altro punto di dottrina di quella parte del *De philosophia*, con ogni probabilità si può ricavare dal testo di Cicerone, col confronto di un'altra teoria platonica da me recata a fianco del § 67.

Un particolarissimo interesse ha infatti il passo che nel testo di Cicerone sta di mezzo fra il luogo della *Consolatio* e quello [§ 68] or ora preso ad esaminare.

L'esempio dell'occhio e della vista è infatti tra quelli che Aristotele predilige come vedemmo [1]) nel *Protrettico*, per dimostrare quale sia il valore della φρόνησις. E la dottrina che, come l'occhio non può vedere se stesso in se stesso, così l'anima possa solo riconoscere se stessa nelle proprie attività superiori, era certo una dottrina platonica, come appare dal *Primo Alcibiade*, che, o è di Platone, o opera dell'Accademia, nel tempo in cui ne fece parte Aristotele [2]). Si legga infatti il luogo di questo dialogo da me ivi richiamato, per vedere come ad esso aderisca il testo di Cicerone. *Alcib. I*, p. 132 D: «Se [secondo il precetto dell'oracolo di Delfo: «conosci te stesso»], si consigliasse all'occhio, allo stesso modo che all'uomo: «vedi te stesso», come interpreteremmo quel consiglio? Non forse di guardare là dove l'occhio, guardando, potesse vedere se stesso?... Se l'occhio vuole vedere se stesso, occorre guardi un altro occhio, in quella parte [cioè nella pupilla, dove si riflette l'immagine di chi guarda], ove è la vista, la virtù dell'occhio...; e anche l'anima, se vorrà conoscere se stessa, dovrà *affi-*

[1]) V. sopra p. 189 sgg. Su quello che dico nel testo ritornerò, recando nuove testimonianze, nel capitolo X.

[2]) Di Platone lo credono ancora alcuni, come recentemente il Croiset e il Friedländer: i più lo considerano ormai come della Accademia, scritto probabilmente prima della morte di Platone, vedi TAYLOR, *Plato* [3], p. 522: farò vedere più sotto come in realtà questo passo dell'*Alcibiade* si riconnetta con l'opera ultima di Platone, le *Leggi*.

Digitized by Google

sarsi in quella che è la sua virtù[1]*), la sapienza;.... e possiamo noi indicare parte alcuna dell'anima che sia più divina di quella di cui è proprio il conoscere e il* φρονεῖν*?... È al divino dunque che questa parte è simile, e alcuno a ciò guardando, e conoscendo tutto quanto è divino, dio e la* φρόνησις, (cfr. il passo del *Protrettico* di Aristotele citato sopra, p. 228; cfr. p. 234 sgg.) *può giungere a conoscere massimamente se stesso*».

Basta ora pensare quale valore qui abbia il concetto che l'anima non si conosce che nel pensiero e nella φρόνησις, il *suo elemento divino*, che è, come vedemmo, dallo stesso frammento del *Protrettico*, la dottrina platonica di Aristotele, nelle opere essoteriche, e come questa dottrina sia congiunta al precetto del «conosci te stesso», concetto platonico da cui muove l'Aristotele del *De philosophia*[2]), per comprendere come anche questo passo della sezione soprascritta delle *Tusculane* sia, come gli altri, nella stessa sfera della dottrina platonica svolta nel *De philosophia*, e come sia prezioso per ricostruirla, rivelandocene un altro punto non messo in luce sin'ora. E ciò confermeremo, mostrando, più sotto, (p. 247 sgg.) come questo motivo filosofico, comune all'*Alcibiade*, facesse parte di quel complesso di dottrine che Aristotele (in questa sezione dell'opera sua che stiamo studiando) desunse dalle *Leggi* di Platone.

E in verità, che Aristotele in quel primo periodo del suo pensiero filosofico dovesse massimamente professare quella dottrina dell'anima che risulta ormai chiarissima dallo studio delle testimonianze esplicite di Cicerone, e la professasse perchè essa derivava dall'insegnamento di Platone e dell'Accademia, nel tempo che Aristotele vi appartenne, si può dimostrare con un nuovo più approfondito esame di quella dottrina nei suoi rapporti con la teoria di Platone e dell'Accademia. Che la dottrina della quinta natura si trovasse già nell'*Epinomi* abbiamo già detto sopra (confronta anche *Timeo* 55 c); che il primo Aristotele la facesse sua modificandola e inserendola nella propria dottrina dell'anima, in conformità della sua adesione ai principii filosofici dell'Accademia, appare anche da Cicerone *Acad. post.* IX 39 e da *De fin.* IV, 5, 12 [=St. Vet. Fr. I 134, ove la testimonianza è da completare], il quale dice che lo stoico Zenone non approvava questa teoria di

---

[1]) Cfr. nel testo di Cicerone, in fine, *virtutis*.

[2]) Vedi fr. 1, e nota che questo frammento faceva parte, come ci dice Plutarco che lo cita, della sezione platonica del *De philosophia*. Ora si comprende in che contesto dottrinale vi fosse.

Digitized by Google

una *quinta natura* « ex qua superiores sensus et *mentem* effici rebantur », ma riteneva che a spiegare queste facoltà dell'anima bastasse il fuoco [1]) degli stoici. Evidentemente quei *superiores*, quei filosofi precedenti a Zenone, il fondatore della Stoa, non potevano essere altri se non gli antichi Accademici e il primo Aristotele, filosofi che immediatamente precedettero Zenone, e da cui egli desunse tanti elementi della sua filosofia, onde (come già vedemmo) Antioco e Carneade dicevano essere la differenza fra Zenone e quei suoi predecessori piuttosto verbale che sostanziale. D'altronde, che Zenone si riferisse veramente, con l'espressione *superiores*, ad Aristotele e all'Accademia platonica, risulta anche da quello che aggiunge immediatamente Cicerone, nel passo citato degli *Accademici*, ove dice, che Zenone non credeva che qualcosa potesse avere origine da una sostanza priva di corpo (vedi Arist. fr. 26 R., *sine corpore*), « cuius generis Xenocrates et *superiores* etiam animum esse dixerant ». Vedremo del resto che alla medesima conclusione ci condurrà un prezioso raffronto con la dottrina di Epicuro.

Si noti ancora che Cicerone, *subito dopo* il passo *parafrasato* del *De Philosophia* di Aristotele, aggiunge [§ 70]: « In quo igitur loco est (*mens hominis*)? *Credo igitur in capite* et cur credam afferre possum. *Sed alias, ubi sit animus; certe quidem in te est.* Quae est ei natura? *Propria, credo, et sua* ». Le parole *propria* (natura) *credo et sua*, debbono tradurre, quasi certamente, un ἰδιοφυής, per cui non bastava nè *propria*, nè *sua*; e di fatto la dottrina che il νοῦς [2]) fosse ἰδιοφυής faceva parte di quelle dell'Accademia ed era professata da Speusippo (*Doxogr.* p. 303, 4), e dallo stesso primo Aristotele, per cui l'anima era la *quinta natura*, diversa da ogni altra, e *carens nomine*: così pure era dottrina platonica e dell'Accademia l'aver sede la parte superiore dell'anima (la *mens* di cui parla Cicerone) il λογιστικόν, nel capo [3]): mentre gli stoici e lo stesso Posidonio [4]), (che in altre parti di questo primo libro delle *Tusculane*, assai probabil-

[1]) Vedi invece nel passo aristotelico delle *Tusculane* § 66 « nihil est in animis igneum ».

[2]) Confronta nelle testimonianze di Cicerone *astra mentesque*, e come sempre ivi si parli della *mens*.

[3]) Vedi per SENOCRATE, fr. 72 H.: per Platone vedi DOXOGR., 391 t b, 16, cfr. DIELS, *Proleg.*, 203; 207. Per il secondo Aristotele e la sua dottrina dell'anima ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης, vedi GALENO, *de plac. Hipp. et Pl.*, p. 501, Müller.

[4]) Per Posidonio vedi GALENO, *op. cit.*, 348, 14 sg. M.; 432, 9 sgg.; 457, 6 sgg.; ZELLER, III, 1 [4], p. 602.

Digitized by Google

mente, Cicerone segue) credevano che la sede dell'anima fosse il cuore.

Osservazione che è importantissima, non solo per determinare quale, con gran probabilità, doveva essere la dottrina del primo Aristotele sulla sede dell'anima, ma per confermare ciò che abbiamo dimostrato circa il non seguire qui Cicerone Posidonio, e per risolvere finalmente la tanto discussa questione delle fonti del primo libro delle *Tusculane*.

Basta infatti confrontare questo passo, che chiude la sezione da noi presa ad esaminare di questo libro, tutta contesta di elementi accademici e aristotelici, in cui Cicerone dichiara potersi dare prove che la *mens* ha sede nel capo (contro la dottrina stoica e posidoniana), aggiungendo che, ad ogni modo, ovunque sia, è certo in noi, con quello con cui la nostra sezione si inizia (§ 65, vedi sopra p. 228). « Et quidem si deus aut anima, aut ignis est (dottrina stoica e di Posidonio) [1]) idem est animus hominis.... sin autem est quinta quaedam natura ab *Aristotele inducta primum*.... », per vedere, con assoluta chiarezza, che Cicerone, in tutti e due i passi fa comprendere che si stacca dalla dottrina stoica della sua fonte, inserendo una teoria del primo Aristotele, a cui egli aderisce e dice di considerare il maggior filosofo dopo Platone, e che egli qui espressamente cita due volte.

Ad Aristotele dunque appartiene, come abbiamo parte a parte dimostrato, tutta la sezione compresa fra questi due passi.

Questo, come ho detto, ha grande importanza per confermare ciò che già inducemmo circa la dibattutissima questione delle fonti di Cicerone nel primo libro delle *Tusculane*. Infatti che in questo libro delle *Tusculane* Cicerone si servisse di Posidonio, fu sostenuto dal Corssen e dal Pohlenz ed è in parte assai probabile. Ma il Reinhardt ha già mostrato che per varie sezioni ciò non era possibile ammettere [2]), essendo diversa la dottrina posidoniana; ora si vede bene come Cicerone di fatto qui si stacchi dalla sua fonte ed inserisca quelle teorie del primo Aristotele e dell'Accademia, a cui già aveva aderito nella *Consolatio* [3]),

[1]) Per Posidonio l'anima è, come vedemmo, πνεῦμα ἔνθερμον, e DIOGENE LAERZIO (VII, 157) ci dice che in ciò coincideva la teoria di Posidonio sull'anima con la dottrina di Zenone. Cicerone stesso ci riferisce (vedi sopra, p. 244 sgg.) che Zenone considerava l'anima costituita dal *fuoco*.

[2]) Vedi REINHARDT, *Kosmos u. Sympathie* (1926), p. 276 sgg.

[3]) Nota che nella *Consolatio* Cicerone seguiva massimamente, come ci dice egli stesso, Crantore, che era uno degli antichi accademici, allievo di Senocrate, il compagno di Aristotele.

Digitized by Google

e ci indichi il modo con cui egli compone e assimila elementi tolti dal primo Aristotele con quelli desunti probabilmente da Posidonio. Il che gli era assai facile, perchè Posidonio stesso aveva certamente usufruite teorie, oltre che di Platone, anche del primo Aristotele platonizzante.

Che Cicerone compili le sue opere da varie fonti, ce lo dice egli stesso, con la frase tanto spesso ricordata, «ἀπόγραφα (*copie*) sunt, minore labore fiunt [Att. XII 52, 3]»: ma è pur vero che spesso [1]), egli dice anche di non tradurre nè imitare supinamente, come gli antichi poeti drammatici latini, ma di concedersi libertà di scelta e di comporre variamente quello che da varie fonti toglieva. Ora vediamo che gli si fa troppo spesso il torto di credere che debba seguire una sola fonte continuatamente.

È ora assai importante mettere in luce il carattere platonico e accademico di un altro punto della testimonianza aristotelica di Cicerone, circa l'essere tale quinta natura dell'anima «*ciò che da sè si muove e che è principio di moto continuato e sempiterno*».

Che l'anima fosse «ciò che da sè si muove», l' αὐτοκίνητον, era già la dottrina del *Fedro* di Platone (p. 245, D sgg.) [2]), passo tradotto da Cicerone stesso poco innanzi in questo primo libro delle *Tusculane* (§ 55); tale è del resto la definizione accademica dell'anima nelle *Definitiones*, p. 411 C [3]).

Ma soprattutto è importante osservare che tale era la dottrina delle *Leggi* (896 A sgg.), scritte da Platone quando Aristotele era suo discepolo, e che nelle *Leggi* essa era posta a fondamento di quella teologia stellare da cui deriva, in gran parte (come mostrò il Jäger e confermai con mie ricerche) [4]) la teologia del *De philosophia* di Aristotele. Ivi infatti l'anima, non solo è dichiarata una *sostanza* che si può definire ciò che *sempre muove se stesso*, e prima origine e primo movimento di ogni cosa, e da ciò si deduce la sua preesistenza al corpo, ma si aggiunge che i nomi dei suoi movimenti sono *volontà, pensiero, opinamento, gioia, tristezza, odio, amore* [5]): e non già quelli secondari donde derivano

[1]) Vedi p. e. *De off.*, I, 2, 6; *De fin.*, I, 2, 4-6.

[2]) αὐτοκίνητον è qui la giusta lezione del papiro di Ossirinco, di tanto anteriore ai nostri codici, adottata dal Robin nella sua recente edizione del *Fedro* e dalla Guzzo nella sua bella traduzione. Del resto τὸ αὐτοκινοῦν segue subito dopo. Vedremo poi perchè la tradizione dei codici e Cicerone stesso abbiano la lezione ἀεικίνητον.

[3]) Cfr. *Timeo*, 34 B sgg.

[4]) Vedi qui Cap. VIII sgg.

[5]) Vedi nella testimonianza aristotelica di Cicerone: *cogitare, meminisse, amare, odisse*: e ivi § 66; 67; 70; cfr. § 22 citato sopra p. 228 med.

Digitized by Google

il freddo e il caldo dei corpi [1]), e che per conoscerla — *non potendo fissare gli occhi nell'intelligenza in sè*, con queste nostre pupille mortali [2]), senza essere abbagliati (897 D sgg.) — dobbiamo guardare nell'immagine sua, cioè ai suoi moti e alla sua virtù, osservando *quel moto celeste circolare, continuo e omogeneo* (898 A) *al quale è simile quello della mente* (νοῦς). E *come non vediamo l'anima che è nel nostro corpo, così anche l'anima dei corpi celesti* è solo intelligibile (898 D sgg.) e conoscibile dai suoi effetti, e cioè dalla natura dei moti astrali, così perfetti e razionali e meravigliosi.

Qui dunque la teoria del *Primo Alcibiade*, sull'anima che non può vedere sè stessa, se non nella propria virtualità, è unita alla dottrina dell'anima che da sè si muove di perenne movimento, come nei passi aristotelici di Cicerone, ciò che ci conferma che tutta quella sezione del primo libro delle *Tusculane* deve derivare dalle dottrine accademiche che Aristotele professò nella prima parte della sua vita.

Si vede pure ora, perchè Aristotele trattasse, nella dottrina riferita da Cicerone (*astra mentesque!*), tanto dell'anima umana, quanto di quella degli astri, e le mettesse in relazione con la dottrina del divino che è nel mondo e con l'ordine mirabile dei cieli, e come nell'opera di Aristotele che ha presente Cicerone, fosse congiunta (come appare dagli stessi frammenti aristotelici già noti e dai passi delle *Tusculane* trascritti sopra) questa teoria dell'anima con la teologia stellare (che Aristotele desunse dalle *Leggi* di Platone) e con la dimostrazione dell'eternità del mondo.

E appunto perchè tale era la dottrina dell'Accademia, la teoria dell'anima quale αὐτοκίνητον appariva pure in Senocrate (condiscepolo di Aristotele nella scuola platonica), il quale definiva l'anima (fr. 60) come il «numero che muove se stesso». E Cicerone medesimo nel nostro libro delle *Tusculane* mette in rapporto questa teoria di Senocrate con quella di Aristotele quasi ne fosse una nebulosa espressione: § 41: Si vero aut *numerus quidam* sit animus, quod subtiliter magis quam dilucide dicitur [3]), aut *quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura*, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut a terra longissime se ecferant. Horum igitur aliquid animus [4]).

[1]) Vedi nella testimonianza aristotelica di Cicerone *nihil humidum aut igneum*.

[2]) Vedi il passo dell'*Alcibiade* tradotto sopra, e Cic., § 67.

[3]) Aristotele infatti, nel *De anima*, 408 b 32, dice che questa dottrina è la più *illogica* per essere dichiarata l'anima un numero.

[4]) Cfr. § 20: Xenocrates animi figuram et *quasi corpus negavit esse ullum, numerum dixit esse*.

Digitized by Google

Rimangono ora due altri punti delle testimonianze aristoteliche di Cicerone, sulla dottrina dell'anima, da mettere in piena luce, traendone altre assai importanti conseguenze; cioè l'essere questa quinta essenza dell'anima *vacans nomine* (§ 22) [1]) ed essere un'*endelecheia*.

A chiarire il primo punto serviranno egregiamente due testimonianze della dottrina di Epicuro.

Epic. fr. 315: « Epicuro dice che l'anima consiste di quattro elementi, di un determinato elemento igneo, di un particolare elemento aereo, di un altro simile a vento (ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ) e da un quarto *privo di nome* (ἀκατονομάστου). Questo è per Epicuro l'elemento *a cui appartiene la virtù sensitiva* (τὸ αἰσθητικόν). Di tutti questi elementi, quello simile a vento dà il moto, quello aereo il riposo, l'elemento igneo il calore del corpo che si percepisce col senso, quello *privo di nome* produce in noi *la sensazione*; perchè *in nessuno degli altri sopra nominati vi è sensazione* » [2]) Cfr. fr. 314, p. 218, 11 « (gli Epicurei), componendo l'anima di certi elementi ignei e di altri simili a vento e aeriformi, non riescono a giungere all'essenza suprema di essa, ma debbono ricorrere ad altro; infatti dice (Epicuro) che ciò con cui *l'anima giudica e ricorda e odia* [3]), e, insomma, *ciò a cui appartiene la* φρόνησις (Aristotele!) e *la ragione* deriva da un certo elemento *privo di nome* (ἔκ τινος ἀκατονομάστου) » [4]).

L'analogia di questa dottrina con quella di Aristotele è evidente. Ed è assai interessante vedere come Epicuro, che combatte e ha sempre dinanzi le opere essoteriche di Aristotele, abbia (pur

---

[1]) Cfr. § 41: quinta *non nominata* magis quam non intellecta natura.

[2]) Vedi Cic., § 66, nihil est in animis..... aut *flabile* (πνευματικόν) *aut igneum. Singularis est igitur quaedam natura*..... seiuncta ab his..... *quicquid est illud, quod sentit*....

[3]) Vedi nella testimonianza aristotelica del § 22: cogitare.... *meminisse, odisse*.... eorum in horum quattuor generum inesse nullo putat: quintum genus adhibet vacans nomine.

[4]) Perchè poi Aristotele ricorresse a questa speciale *essenza priva di nome* è chiaro, se si pensa che egli voleva che non si confondesse la sua dottrina dell'anima con quella di Senocrate che, facendo dell'anima un numero, ne faceva una pura astrazione matematica: ed infatti in *Topica*, VI 3, dice chiaramente che la definizione di Senocrate non specificava « l'essenza (οὐσία) » dell'anima « se se ne toglie il numero ». Questo passo dei *Topica* è assai interessante, perchè in esso le definizioni di Senocrate (*il numero semovente*, vedi qui sotto, p. 253) e quella di Platone (ciò che da sè muove sè stesso; vedi qui sotto p. 254) sono riferite,

Digitized by Google

combattendone la dottrina della natura divina dell'anima) sentita la debolezza dell'antico materialismo democriteo, e abbia cercato di ovviarvi, usufruendo di questa particolare teoria del primo Aristotele. Ottima prova dell'importanza capitale che ebbero (come dimostrai già e dimostrerò ancora ampiamente nei capitoli che seguiranno) le opere del primo Aristotele nella formazione filosofica di Epicuro.

Anche Epicuro dunque, non meno dello stoico Zenone (come ci dice Cicerone nel passo da me citato sopra) ebbe ben presente la prima dottrina aristotelica dell'anima, esposta nelle opere da lui pubblicate, la cui importanza appare anche da questo fatto notevolissima nella storia del pensiero greco. Ma mentre Zenone la ripudiò interamente e risolse senz'altro l'anima nel suo *fuoco*, a cui aveva attribuita natura senziente e intelligente e attività spontanea, e che perciò era ben più attivo del fuoco di Epicuro, questi non si sentì più di conservare la dottrina di Democrito (A 101 sgg.), che considerava l'anima formata di particolari atomi ignei, ma ricorse egli pure, come il primo Aristotele, ad una differente sostanza *priva di nome*, per spiegare con essa le funzioni all'anima più proprie. Ed è assai significativo che mentre di questa dottrina dell'Aristotele delle opere pubblicate troviamo tale palese riflesso in Epicuro, della dottrina aristotelica dell'anima propria del periodo a cui appartengono le opere di scuola, non si trovi alcun riflesso, neppure polemico, nè in Epicuro, nè nei suoi discepoli immediati, segno evidente che non la conoscevano, come non conoscevano quelle opere non di dominio pubblico.

Si vede dunque quanta importanza abbia la condannata testimonianza di Cicerone.

Per noi d'altronde queste testimonianze epicuree sono di particolarissimo valore, perchè ci provano che Cicerone, con l'espressione *vacans nomine*, traduce la parola greca ἀκατονόμαστος, e che egli ha perciò dinanzi un preciso testo greco di Aristotele.

Ne acquista dunque importanza singolare anche l'altra espressione greca, che Cicerone non si sentì di poter tradurre, ἐνδε-

---

e di quella di Senocrate si fa solo l'accenno di critica che ho indicato (mentre nel *De anima*, p. 408 b 32, sarà detta aspramente *la più illogica*), quella di Platone non è addirittura censurata, ma si dice solo, in generale, « come si debba decidere è difficile determinare chiaramente ». Donde si vede che abbiamo qui uno stadio intermedio del pensiero di Aristotele, in cui egli era già scontento della definizione platonica e accademica dell'anima, da lui prima essenzialmente accettata, senza essere ancora riescito, come poi riescirà, a sostituirne una sua profondamente diversa.

Digitized by Google

λέχεια. Anche qui Cicerone aveva evidentemente dinanzi un testo aristotelico. Se non che è questo il punto in cui più errarono i suoi interpreti. Poichè infatti l'Aristotele delle opere di scuola, le sole a noi giunte, definisce l'anima quale *entelecheia* di un corpo organico, gli interpreti delle opere ciceroniane scelsero una di queste due vie: o sostituirono senz'altro, come lo Heitz, erroneamente, nel testo di Cicerone ἐντελέχεια, oppure considerarono ἐνδελέχεια un errore di Cicerone, condannandone perciò risolutamente la testimonianza come errata.

La prima opinione è certo la più errata, perchè l'anima *entelecheia* dell'Aristotele delle opere di scuola non è per nulla una particolare sostanza, bensì la forma, l'atto del corpo, e tanto meno è una *continuata motio et perennis*, come qui la definisce Cicerone, bensì, al contrario, un *principio immobile*.

Ma non meno errata è l'altra soluzione, seguita ancora dagli ultimi editori delle *Tusculane*, tra i quali G. Fohlen e J. Humbert, nella recente edizione di quell'opera nella collezione Budé. Del resto, rispetto a questa espressione *endelecheia* ero caduto io stesso nel medesimo errore, pur rivendicando a verità il rimanente della testimonianza di Cicerone, allorchè giudicavo (quando pubblicai parzialmente il precedente capitolo nel *Giornale critico della Filosofia italiana*) la parola ἐνδελέχεια un errore causato da una falsa lezione del testo che Cicerone aveva dinanzi [1]). Opinione ormai già confutata, dalla stessa dimostrazione da me data che Cicerone conosce bene a fondo questa dottrina, e che ha dinanzi il testo di Aristotele da cui desume altri passi, in questo paragrafo delle *Tusculane*, come pure dalla stessa considerazione che l'essere l'anima una *continuità* di movimento risulta, non solo da questa espressione che egli qui usa, ma dal passo della *Consolatio* (§ 66) ove dice di avere *espressa* la dottrina di Aristotele e dai paragrafi seguenti, in cui questo principio di eterno e immutabile moto, specifico dell'anima, è posto come fondamentale e riconnesso alla teologia stellare propria di Platone dell'Accademia e dello stesso *De philosophia* di Aristotele. Questa dottrina del primo Aristotele dell'anima come *endelecheia* non ha dunque nulla a che fare con quella del secondo Aristotele dell'anima *entelecheia di un corpo organico*, e deriva direttamente da quella platonica ed accademica dell'anima quale *autocineton*.

---

[1]) Come una falsa lezione del testo di Cicerone questa espressione è considerata anche nell'ultima edizione del lessico del LIDDELL e SCOTT, *sub voce* ἐντελέχεια.

Digitized by Google

L'anima *entelecheia* è infatti *pura forma* e *principio immobile* [1]), mentre l'anima *endelecheia* è, come dice Cicerone, una *particolare sostanza e continuo e perenne movimento*. Vedremo poi più oltre perchè Aristotele passasse dall'una all'altra teoria, in conseguenza della sua evoluzione filosofica.

Ed in verità che il primo Aristotele considerasse la *mens*, principio divino dell'uomo e del cosmo, come ciò che *sempre muove se stesso*, appare anche dal fr. 26 del *De philosophia*, ove è detto dall'epicureo che Cicerone fa parlare, « *menti tribuit* (Arist.) *omnem divinitatem* », e questo principio divino è dichiarato « *semper se movens* » [2]).

Quale più preciso rapporto avesse questo punto di dottrina con l'*endelecheia*, si può ricavare da altre considerazioni. E anzitutto è utile tener presente il fr. 31 del *De philosophia* della raccolta del Walzer (p. 97 sgg.) messo in luce dal Harder (*Neue phil. Unters.*, I, p. 122 sgg.) e dal Walzer aggiunto ai frammenti del *De philosophia*, in cui si parla dell'azione divina che produce l'eterno moto e la *perpetuità* della generazione nel mondo [3]), frammento che va integrato, come già videro lo Harder e il Walzer, con Arist. *de gen. et corr.*, II, 10, 336 b 27, ὁ θεὸς.... ἐνδελεχῆ (!) ποιήσας τὴν γένεσιν...., τούτου δ' αἴτιον.... ἡ κύκλῳ φορά· μόνη γὰρ συνεχής: e basta confrontare quello che è detto poco sopra nel testo di Aristotele, p. 336 b 3, τῆς συνεχείας ἡ τοῦ ὅλου φορὰ αἰτία, per vedere che ἐνδελέχεια e συνέχεια sono (come è del resto ovvio) perfetti sinonimi [4]) e attributi entrambi della continuità del moto [5]). Orbene, se Aristotele parla nella *Metafisica*, 1050 b 26, della συνέχεια τῆς κινήσεως e nella *Fisica*, 222 a 10, definisce l'istante (τὸ νῦν) quale συνέχεια χρόνου, poteva benissimo, nelle opere pubblicate, definire platonicamente l'anima *autocinesi* come ἐνδελέχεια (=συνέχεια) κινήσεως. Onde è chiaro che l'espressione

---

[1]) Vedi ARIST., *De Anima*, I, 406 a 1; 407 b 20 sgg. ecc.

[2]) La lezione del Rose e della massima parte degli editori è giusta, quella dei codici e del Plasberg, adottata dal Walzer: « mundus moveri carens corpore », è falsa; infatti ciò che è *carens corpore* non può essere il mondo, che non è incorporeo, ma il *deus* pura *mens* (v. fr. 49) di cui è detto appunto in questo frammento 26, poco sopra, essere « sine corpore ». [Al più, se mai, si potrebbe pensare alla correzione dell'Ernesti: *mundum movere*].

[3]) Cfr. PLAT., *Tim.*, 37 D, richiamato giustamente dal Walzer (κινητόν).

[4]) Vedi MICH. APOST., *prov.*, 17, 9 ἐνδελέχεια μὲν γάρ ἐστιν ἡ συνέχεια.

[5]) Vedi ἐνδελεχῶς detto del moto del cielo nel *De mundo*, 391 b 20, cfr.: 399 a 33; cfr. *Timeo*, 58 c.

Digitized by Google

con cui Cirerone ci riferisce questa teoria del primo Aristotele, « ἐνδελέχειαν, quasi quandam continuatam (ἐνδελεχῆ !) motionem (κίνησιν) et perennem (αἰώνιον) », corrisponde certamente a verità e ci riferisce esattamente il testo greco di Aristotele, non meno che l'altra espressione *vacans nomine* che traduce ἀκατονόμαστος. E che potesse l'anima, per brevità, essere definita semplicemente un'*endelecheia* [1]), sarebbe ben naturale, perchè anche la definizione dell'anima umana quale *entelecheia* è una espressione sintetica invece di *entelecheia di un corpo organico* [2]). Del resto che tale dovesse essere l'uso dell'Accademia, appare dal confronto di due testimonianze della dottrina di Senocrate. Senocrate infatti, come vedemmo, accettando anch'egli come il primo Aristotele, la definizione platonica [3]), dell'anima quale *autocinesi* definiva l'anima, non solo come (fr. 60) ἀριθμὸς ἑαυτὸν κινῶν, ovvero ἀριθμὸς αὐτοκίνητος, (p. 182, 27 Heinze), ma anche (fr. 63, p. 184, 9) ἀριθμὸς συνεχής (= ἐνδελεχής !): e se l'αὐτοκίνητον poteva in questa forma condensata, essere detto semplicemente συνεχές, è chiaro che l'anima αὐτοκίνησις, il divino νοῦς del primo Aristotele *ipsum se movens* [4]), poteva essere definito senz'altro una ἐνδελέχεια.

Che poi questo concetto della continuità (ἐνδελέχεια) dovesse essere considerato come fondamentale e, per se stesso, il più significativo dell'essenza dell'anima, anche senza l'altro predicato del movimento, si vedrà risultare sicuramente sia ad un più attento esame dell'espressione ciceroniana, che riferisce questa dottrina di Aristotele, sia ad una più intima e profonda considerazione della dottrina stessa. Infatti nell'espressione ciceroniana: "ἐνδελέχειαν quasi *quamdam continuatam* (ἐνδελεχῆ !) *motionem et perennem*," tre volte è ripetuto il predicato della *continuità* e una sola volta quello del *movimento;* segno evidente che su quello e non su questo cadeva l'accento della frase e che in esso era posto il vero valore della dottrina. E anche il *quandam* è assai

---

[1]) Si noti che però nella testimonianza di Cicerone l'anima è detta espressamente *endelecheia,* quasi quandam *continuatam motionem et perennem.*

[2]) Vedi infatti anche PLOTINO, IV 7, 8[5]: « l'anima aristotelica *entelecheia* non è la *forma di ogni specie di corpo,* nè del corpo in quanto tale, ma di *un corpo naturale organizzato e che ha la vita in potenza* ». Cfr. ARIST., *De anima,* II, 1, ecc.

[3]) Cfr. ARIST., fr. 38 Rose.

[4]) Cfr. anche nel platonismo plotiniano (PLOTINO, 6, 2, 18) ἔσται δὲ ἐπιστήμη αὐτοκίνησις; cfr. per l'anima quale ἐπιστήμη anche Arist., *De an.,* 412 a 20 sgg.

Digitized by Google

significativo per indicare la *continuità* del moto; perchè è chiaro da quello che noi sappiamo già di questa teoria dell'anima *autocineton*, in Platone e in Aristotele, che la *particolare* natura di questo moto dell'anima, è il moto rotatorio, il *solo continuo* (vedi infatti il passo aristotelico, citato qui sopra, ἡ κύκλῳ φορά μόνη γὰρ συνεχής e cfr. p. 258).

E di fatto l'origine di quella dottrina in Platone non era nè vitalistica, nè fisica, ma mistica. Questo si rivela assai bene là dove questa dottrina appare la prima volta, nel bellissimo passo del mito del *Fedro*, che Cicerone stesso traduce poco innanzi (§ 53). Ivi infatti questo concetto dell'anima *autocinesi* è posto a fondamento della dimostrazione della immortalità ed eternità dell'anima.

Fedro, 245 C: « Tutto che è anima [1]) è *immortale*. Perchè ciò che da sè si muove (τὸ αὐτοκίνητον [2]) è *immortale*; mentre ciò che altro muove e da altro è mosso, avendo cessazione di moto, ha cessazione di vita. Solo in verità ciò *che sè stesso muove, in quanto non mai abbandona se medesimo, non può mai cessare dal muoversi*. Anzi, anche ad ogni altra cosa, di quante si muovono, esso è scaturigine e principio di movimento. Ma ingenerato è il principio: chè dal principio è necessario nasca il generato, *ed esso principio non da un altro.... E poichè il principio è ingenerato, è pur necessario sia indistruttibile....* Così appunto è principio del moto ciò che se stesso muove. *E questo non può nè perire nè generarsi*: se no tutto il cielo e ogni generarsi dovrebbe, perduto il suo fondamento, *arrestarsi*. Dichiarato immortale ciò che da sè si muove, non dovremmo peritarci di affermare essere questa la sua essenza e la sua ragione d'essere..... Di necessità dunque *ingenerata e immortale è l'anima* ».

È chiaro da questo passo che il concetto del movimento è quello da cui si procede e con cui si opera, ma *fine e scopo* della dimostrazione è la *perpetuità* e *immortalità dell'anima*, come continuità di esistenza, cioè come *endelecheia*. E tanto accentuato nel platonismo è questo concetto della perpetuità, che la lezione volgata, nel principio del passo or ora tradotto del *Fedro* è ἀεικίνητον e non αὐτοκίνητον, e con *semper se movet* traduce appunto nelle *Tusculane* questo luogo del *Fedro* Cicerone. Laddove però l'esame interno dell'argomentazione dimostra che la lezione αὐτοκίνητον, del papiro di Ossirinco, è la sola genuina.

---

[1]) Così giustamente traduce la Guzzo.

[2]) Per la lezione αὐτοκίνητον del papiro di Ossirinco, invece di ἀεικίνητον dei codici e di Cicerone stesso vedi sopra p. 247 e ciò che ne diremo più oltre.

Digitized by Google

E di fatto Cicerone, che ci dice aver adottato questa platonica dottrina del primo Aristotele, conclude così, dopo aver citato il passo or ora riferito del *Fedro*: « *Sentit igitur animus se moveri*: quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua non aliena moveri, nec accidere posse, *ut ipse unquam a se deseratur*: ex quo efficitur *aeternitas* ».

Si comprende ora come Cicerone adottasse quella dottrina dell'anima *endelecheia* nella *Consolatio*, perchè della morte della sua Tullia era confortatrice; chè non morta gli pareva così, ma assunta *a vita eterna*.

Cicerone che ha pur spesso tendenza al dubbio, nella ardente vitalità dei suoi affetti, in tutta quella sua energia di affermarsi, anche nella stessa gloria mondana, che è vita potenziata nello spazio e nel tempo, a nessuna dottrina dogmatica con tanta energia si afferra, come a questa. E non a caso nel *Somnium Scipionis* il motivo dell'immortalità è congiunto con quello della piccolezza della gloria, quale conforto della labilità di essa.

E si comprende anche perchè appena finita la *Consolatio*, egli abbia intrapresa la composizione di questo libro delle *Tusculane*, che si accentrava ancora nello stesso problema della divina natura e immortalità dell'anima, il pensiero consolatore del suo strazio di padre e che ivi alla sua *Consolatio* abbia fatti tanti richiami.

E neppure senza ragione Aristotele professò questa dottrina nel periodo in cui egli ammetteva la teoria platonica dell'immortalità *personale* dell'anima e insieme ad essa la ripudiò poi nel secondo periodo della sua speculazione filosofica. D'altra parte che il concetto dell'*endelecheia*, dell'anima, come *continuità* ingenerata e indistruttibile di essenza e di esistenza, le fosse essenziale, risulta pure dall'uso che Aristotele ne fece, non solo nel passo sopra trascritto di Cicerone (p. 231), traente la sua origine dal *De philosophia* di Aristotele, per la dimostrazione dell'eternità del mondo *ingenerato e indistruttibile*, ma anche nel fr. 31 della raccolta dal Walzer, che va integrato (come vedemmo sopra), con ciò che nel testo del *De gen. et. corr.* vien dopo, ove si dice essere la συνέχεια del moto rotatorio la causa della *perpetuità* della generazione.

Aristotele, criticando nel *De philosophia* la dottrina platonica della creazione per opera del Demiurgo si sentiva perciò *Platone platonior*. Ed infatti nel fr. 26 è rilevato il *semper se movere* del divino. Non dunque solo la *perpetuità* « *a parte post* », ma anche quella « *a parte ante* ».

D'altronde di questa dottrina del primo Aristotele dell'anima

Digitized by Google

quale αὐτοκίνητον, è rimasta traccia in un'altra testimonianza antica, neppur essa messa in luce sinora a questo proposito. Voglio parlare del frammento di Psello, pubblicato dal Bidez nel 1928, nel *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (t. VI, p. 171), e studiato dalla Croissant nel suo *Aristote et les mystères*, p. 138 e sgg. È noto come Sinesio ci riferisca aver detto Aristotele, nelle sue opere essoteriche (fr. 15 R), che « gli iniziati ai misteri non debbono già apprendere qualcosa, ma provare certe emozioni (παθεῖν) ed essere messi in certe disposizioni di spirito; evidentemente essendo divenuti atti a provarle ». Orbene Psello, riferendosi alla medesima dottrina di Aristotele, dopo avere parlato della improvvisa illuminazione, per cui l'anima percepisce misticamente il divino, aggiunge: « Questo anche Aristotele chiamò il carattere tipico dei misteri (μυστηριῶδες) e simile alle iniziazioni eleusinie. In esse infatti, colui che riceveva l'iniziazione, riceveva l'impressione informativa (τυπούμενος) del suo spirito negli spettacoli a cui assisteva, non già ammaestramento. E invero, colui che *per mezzo dell'autocineton accolse la convinzione dell'immortalità dell'anima*, costui ha avuto l'apprendimento didattico, ma non iniziatorio; ma chi, *con la diretta contemplazione della mente, ha veduta l'anima stessa*, o, senza pure averla veduta, nell'assoluta immediatezza ha ricevuta con la mente tale percezione dell'immortalità, questi ha avute delle impressioni ed è iniziato ».

La Croissant, nel suo tentativo di porre in valore questo nuovo testo di Psello, si trova in insolubili difficoltà (v. p. 171 sgg.), non conoscendo essa questa dottrina dell'anima del primo Aristotele, che abbiamo messa in luce, e credendo che l'*autocineton* sia una teoria propria esclusivamente del neoplatonismo. E invano, generalmente, anche cerca di spiegare questo testo con elementi desunti dalle opere dell'Aristotele degli scritti di scuola.

Ma, come ora ben sappiamo, la definizione dell'anima quale *autocineton* e l'uso di essa come prova dell'immortalità dell'anima è propria non solo di Platone (v. sopra p. 247 e 254), ma anche dell'Accademia e dello stesso primo Aristotele. È chiaro dunque che ciò che dice Psello dell'αὐτοκίνητον, come elemento dimostrativo dell'immortalità dell'anima, corrisponde pienamente a verità, e aderisce perfettamente alla dottrina dell'Aristotele delle opere essoteriche, a cui tanto Psello quanto Sinesio e lo stesso Cicerone si riferiscono.

Rimane ora l'altro punto, circa la diretta contemplazione dell'anima. Orbene, a questo riguardo, Cicerone, in questa stessa sezione delle *Tusculane*, da noi trascritta sopra, in cui riproduce

Digitized by Google

la dottrina aristotelica (§ 67, v. sopra p. 229) scrive: « Non videt autem, quod minimum est [animus] formam suam (*quamquam fortasse id quoque*, sed relinquamus); *vim certe*....., motum, celeritatem videt. Haec, magna haec divina, haec *sempiterna sunt* ». Anche Cicerone dunque, come Psello, congiunge, seguendo Aristotele, la conoscenza che l'anima può prendere dimostrativamente di sè e *della sua eternità* per la conoscenza del moto che le è propria, (cfr. continuatam motionem et perennem!) ad un'altra conoscenza immediata, per cui apprenderebbe sensuosamente sè stessa, con un processo che, per brevità, egli appena accenna di scorcio. È chiaro dunque che anche la seconda parte della testimonianza di Psello deve contenere, nella sostanza, se non nell'espressione verbale, un elemento veramente proprio della dottrina del primo Aristotele, e che cioè l'anima, in certe cerimonie mistiche dell'iniziazione ai misteri — come del resto, nelle visioni dei sogni, a quanto dice altrove Aristotele nelle sue opere essoteriche (fr. 10) — può avere coscienza diretta della sua divinità e immortalità. Ed è a questo proposito assai importante ricordare la testimonianza di Clearco (ap. Proclo *in Remp.* II p. 122, l. 22 sgg. Kroll) che Aristotele assistette ad una seduta spiritistica, « da cui Aristotele ricavò la persuasione che l'anima è separabile dal corpo »; testimonianza che ora illumina di nuova luce il passo di Psello e quello di Cicerone, e che è a sua volta da questi passi illuminata.

D'altronde, siccome l'iniziazione ai misteri, di cui parla Aristotele nel fr. 15 R., tradotto sopra, aveva appunto per scopo di dare una rappresentazione sensibile della natura e immortalità dell'anima, è chiaro, anche da quel frammento, che tale dottrina doveva essere nel primo Aristotele.

Si vede dunque quale sia la fedeltà di Cicerone alla sua fonte aristotelica, in questa dottrina dell'anima quale *autocineton*, e come essa si riconnettesse a quel misticismo platonico che Aristotele poi ripudierà.

Per ritornare ora alla definizione sintetica dell'anima quale *endelecheia*, come *continuità*, si deve mettere in rilievo come (appunto per il carattere mistico di questa dottrina, la quale aveva per suo scopo ultimo la dimostrazione che l'anima è divina e immortale) l'attributo dell'*endelecheia* dovesse essere l'elemento fondamentale in quella teoria dell'anima. L'essenza dell'anima, per Platone, è infatti, di essere *congenere al divino mondo delle idee* (*Rep.*, 611 E), cioè *a quanto mai diviene ed è eterno*. E l'anima non mai è più consentanea a questa sua essenza, dice Platone nel

Digitized by Google

Fedone (78 B - 80 B), come quando, nella meditazione, in se stessa si concentra, e ritraendosi dal *divenire del corpo*, « si rivolge a ciò *che sempre è e continuamente allo stesso modo* (ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον), in quanto ad esso è congenere, e così cessa dal vago errore (τοῦ πλάνου) e conserva sempre la sua *identità* e la *continuità* perpetua del suo essere ».

In ciò essa afferma la sua divinità « assimilandosi a quanto è immortale e *omogeneo e sempre identico a sè* » (*Fed.*, 80 B, cfr. 83 E). Per la medesima ragione i platonici posteriori, come Plotino, metteranno in rilievo che il moto dell'anima è ben diverso da quello del corpo, non rettilineo, cioè, ma un volgersi su di sè. E proprio delle anime stellari, diranno Platone e il primo Aristotele, è il moto circolare. E Cicerone ci parla appunto dell'anima, secondo il primo Aristotele, dotata di una *quaedam motio continuata* (ἐνδελεχής) *et perennis* che è certamente il moto *continuo circolare*.

È chiaro così perchè Senocrate potesse definire l'anima anche semplicemente « un numero *continuo* », giacchè la *perpetuità* e *continuità*, ancor più che l'essere *semovente*, era la sua essenza. Ed è evidente pure che Aristotele poteva bene con l'*endelecheia* esprimere la definizione più sintetica dell'anima nel suo periodo platonizzante, essendo la *continuità* l'elemento essenziale, laddove il movimento autonomo dell'anima è il *mezzo* a questo fine e la virtualità per ottenerlo e non il *fine stesso*. E di fatto Cicerone, riferendoci tale dottrina aristotelica dell'anima ci dice, nel passo della *Consolatio*, in cui afferma di averla *expressa* (§ 66), che nell'anima *nihil mixtum esse videtur*, e, concludendo, aggiunge (§ 71) non essere in essa nulla *copulatum nihil coagmentatum*..... quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, *nec interire* igitur. L'anima dunque è, per il primo Aristotele, *immortale*, per la sua *endelecheia*, per la sua stessa essenza che è la *continuità*. L'*endelecheia* basta perciò come predicato all'anima, anche senza l'eterno moto, per determinare la suprema essenza. E che il primo Aristotele veramente potesse, anzi dovesse, definire l'anima quale *endelecheia*, appare persino dal *De anima* (p. 407 a 7), in cui ancora si ammette che la *mens*, che è per lui nel primo periodo il principio supremo dell'anima quale *quinta natura* (astra *mentesque!*) possa definirsi come συνεχής (ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς (= ἐνδελεχής) ὥσπερ καὶ ἡ νόησις) sebbene non più nel senso in cui lo intendeva il platonismo.

È dunque sicuro che Aristotele, nel periodo platonico della sua filosofia, professò la dottrina dell'anima *endelecheia*, e la mutò

Digitized by Google

poi nel successivo periodo della sua dottrina, in cui si staccò dal platonismo, in quello dell'anima *entelecheia*, per la ragione che esporremo. E di ciò si può dare una bella conferma con un interessante passo del *Iudicium vocalium* di Luciano.

Immagina l'arguto scrittore greco, in questa sua operetta, un processo intentato da alcune vocali contro altre, per essere state spodestate dai loro diritti. E il ὃ muove querela al τ di sopruso, e Luciano [§ 95] ne reca l'atto di accusa: « Ascoltate bene, o vocali giudicatrici: il τ mi sottrasse l'ἐνδελέχεια, arbitrandosi dovesse dirsi ἐντελέχεια, *contro ogni legge* ». Le parole *contro ogni legge* sono assai significative, ed infatti mentre ἐνδελέχεια è, sebbene vocabolo poco usato, parola di derivazione indoeuropea [1]) e normale greca, e appunto come tale usata da un poeta epico Cherilo (fr. 10), e da un comico come Menandro (fr. 744 K.), ἐντελέχεια è invece un termine tecnico, una formazione artificiale (ἐντελὴς ἔχειν) di Aristotele (come l'altra espressione tanto discussa τὸ τί ἦν εἶναι, che ne è sinonimo) parola creata da lui per esprimere un nuovo concetto, proprio della sua filosofia. E di fatto tale parola non appare prima di Aristotele e non uscì dalla cerchia degli scrittori filosofici, e in generale dalla sua scuola, che l'usano sia, in massima, quando riproducono i suoi concetti, sia quando lo criticano (come fa Plotino nel § 8[5] del libro VII della IV *Enneade*) nè potè la formazione estendersi all'aggettivo nè all'avverbio [2]), ma restò infeconda. E che Luciano debba riferirsi ad Aristotele, per deriderne quell'espressione (come oggetto di derisione fu il τὸ τί ἦν εἶναι) si scorge anche dall'esempio che segue immediatamente (suggeritogli con gran probabilità per suggestione di un altro vocabolo che appare esso pure in Aristotele con particolare grafia) del Θ che si strappa i capelli per essere

---

[1]) Cfr. scr. *dirgháh*, ant. slavo *dlĭgŭ*, gr., δολιχός, lat. *longus*, cfr. Boisacq, p. 194; Ernout-Meillet, p. 532; Meillet, *Dial. indoéur.*, p. 69.

[2]) ἐντελεχὴς è, come nota l'ultima edizione del Liddell e Scott, solo una *falsa lectio* per ἐνδ., in scrittori postaristotelici, e così pure, come già notava l'Ast., nel suo lessico platonico, e ora il Liddell e Scott, ἐντελεχῶς è una *falsa lectio* dei nostri codici medioevali in Plat., *Leg.*, 905 E, per ἐνδ., come è mostrato dal senso del passo e dall'avere Stobeo, riferendoci quel passo, la giusta lezione ἐνδελεχῶς. Nota che invece accanto a ἐνδελέχεια abbiamo regolarmente le forme molteplici ἐνδελεχέω; ἐνδελεχὴς; ἐνδελεχίζω; ἐνδελεχισμός, a partire dall'età attica sino alla tarda grecità.

Digitized by Google

stato privato della zucca (κολοκύνθη). E di fatto κολοκύνθη — θα è usato da Aristotele, invece dell'attico κολοκύντη.

E sopratutto è assai significativo che anche in un altro dialogo, nei suoi *Filosofi all'incanto* (*Vit. auct.* 26), Luciano si serva, come spunto satirico, della differenza fra l'Aristotele delle opere essoteriche e quello delle opere esoteriche, considerati da lui come *due filosofi diversi in una sola persona.*

Ma vi è di più: non solo in Cicerone ed in Luciano è rimasto ricordo dell'anima *endelecheia* del primo Aristotele, ma altresì in una testimonianza trascurata, anzi obliterata di Filone. Il quale, nel primo libro del *De somniis* (§ 30, p. 211 Wendland), si domanda quale sia la natura del νοῦς, della *mens*, di cui parla nelle nostre testimonianze delle *Tusculane* Cicerone, e, dopo aver detto che esso non è nè un *pneuma* (vedi Cicerone § 66, *nihil flabile*) nè il sangue (vedi Cicerone § 41, *ne tam vegeta mens in sanguine demersa iaceat*), e, insomma, non un corpo (vedi Cicerone § 66 e *passim*), ma certamente un'essenza incorporea, aggiunge « o forse essa è un limite (πέρας), o un εἶδος, o un numero (Cic. § 20; e p. 248) o ἐνδελέχεια, o armonia (Cic. § 21; 41) o quale delle cose che esistono? » E *subito dopo* (§ 32) ricorda, *come Cicerone* (§ 41, 70), l'opinione che *l'anima abbia sede o nel capo o nel cuore.*

La lezione ἐνδελέχεια è quella dei manoscritti, obliterata dal Mangey in ἐντελέχεια (per la stessa ragione che condusse varii editori di Cicerone a mutare *endelechia* in *entelechia* nel nostro passo delle *Tusculane*), ma ristabilita dallo stesso ultimo editore, il Wendland nella sua ottima edizione critica. Orbene, se si osserva che la dottrina che l'anima fosse un εἶδος era appunto quella del primo Aristotele nell'*Eudemo* (fr. 46 R., 8W.), precedente il nostro dialogo *De philosophia*, quella che l'anima sia un numero è la teoria di Senocrate, ricordata anche da Cicerone, insieme a quella (propria dell'Aristotele del *De philosophia*) *dell'anima endelecheia*, e che l'essere l'anima un'armonia era l'opinione pitagorica di Aristosseno e di Dicearco, i due discepoli di Aristotele, confutati dallo stesso Cicerone in questa stessa sezione delle *Tusculane*, e come la stessa opinione della sede dell'anima, o nel capo o nel cuore, è, pur in questa sezione delle *Tusculane*, da Cicerone come da Filone, ricordata, e messa in rapporto con la dottrina dell'anima quinta essenza e *endelecheia*, si vede come tanto in Cicerone quanto in Filone si abbia il riflesso della stessa fonte. Ma vi è di più: Filone, non solo ci serbò una preziosa testimonianza sul *Simposio*, un'altra delle opere essoteriche perdute di Aristotele (fr. 102 R.), ma è una delle fonti più copiose della nostra cono-

Digitized by Google

scenza del *De philosophia*, sia per i larghi tratti che a proposito della dottrina dell'eternità del mondo, ce ne ha conservati nel *De interitu mundi* (fr. 18—20 R.)[1]), sia perchè in ben tre diversi passi, di cui uno proprio contenuto in questa medesima opera (*De somn.* II, 22, 35; III p. 234, 8W.), ci ha serbata memoria di una teoria aristotelica (strettamente connessa con questa, dell'anima) facente parte della stessa teologia astrale del *De philosophia di* Aristotele[2]). E sopratutto è importantissimo osservare che Filone è, insieme a Cicerone, *De nat. deor.* II, 37, 94, la nostra fonte per la dottrina del *De philosophia* circa la dimostrazione della divinità che si rivela nel mondo, dedotta dalla meravigliosa arte che vi si manifesta, e cioè di quel luogo del *De philosophia* (strettamente connesso con questa teoria dell'anima) che Cicerone, come feci vedere (p. 230), parafrasa nel § 68 sgg., cioè nel passo immediatamente contiguo a quello (§ 65) sopra l'anima aristotelica quinta natura incorporea che da sè si muove, detta (§ 22) *endelecheia*, e a l'altro sopra la sede dell'anima nel capo, passi che abbiamo veduto avere il loro parallelo nel luogo tradotto sopra da Filone, ove anch'egli ci riferisce, *come Cicerone*, la dottrina dell'anima *endelecheia*. È certo dunque che anche Filone, direttamente o indirettamente, risale al *De philosophia*. E che questo luogo del *De philosophia* gli sia ben noto è dimostrato pienamente dal fatto che il passo (Arist. 12 R., vedi sopra p. 230) parallelo a quello delle *Tusculane* parafrasato nel *De n. deor.* e da Cicerone riferito e strettamente *connesso con il nostro*, è da lui riesemplato, non solo in *Leg. all.* 3, 32, recato dal Rose, e da me in gran parte tradotto sopra p. 230, ma in ben tre altri luoghi delle sue opere, dei quali due (*praem. et poen.* 7, 41; *De spec. leg.* III, 34, 187) richiamati dal Rose stesso e dal Walzer, l'altro loro sfuggito (*De spec. leg.* I, 4, 33 p. 9 Cohn). Non vi è dubbio dunque che questa parte del *De philosophia* era ben presente a Filone, e che perciò egli ottimamente conferma la verità della testimonianza di Cicerone sull'anima *endelecheia*.

---

[1]) Che il *De interitu mundi* sia veramente di Filone e non di uno *Pseudo-filone* dimostrò il Cumont nella sua edizione, e riconobbero, sia il Cohn, l'ultimo editore di quest'opera, sia CHRIST-SCHMID-STAEHLIN, nella loro *Gesch. d. griech. Lit.*, per non parlare di altri.

[2]) Vedi JAEGER, p. 147 sgg., e ora la raccolta del WALZER, p. 87 sgg., ove i passi sono recati: vedi particolarmente l'importante ricordo della Macedonia nel primo di essi.

Digitized by Google

*
* *

Si vede perciò quale sia l'importanza del testo ciceroniano sull'*endelecheia*, che ci rivela un aspetto ignorato del primo pensiero filosofico di Aristotele, di grandissima significazione, perchè il passaggio da questa teoria platonizzante dell'anima a quella dell'anima *entelecheia*, propria del secondo periodo della sua filosofia, forma come si potrà scorgere da un attento esame della virtualità delle due dottrine, il momento capitale e cruciale della evoluzione dal primo al secondo Aristotele.

L'anima, principio *se movente* e *continuità* perenne di esistenza era un ardito colpo d'ala del platonismo, per sollevarsi dal gretto materialismo della filosofia precedente. L'alta passione metafisica del *Fedro* le aveva data una mirabile bellezza di poesia. La trepida aspettativa del *Fedone* pareva così realizzata, in potenza di amore e di vita, in certezza di eternità. Fatta congenere all'eterno dalla sua essenza di *continuità e di spontaneo, perpetuo movimento*, essa doveva essere prova anche dell'eternità di tutto ciò che in noi e nel mondo è più alto. Non mirava infatti quella dottrina a dare solo spiegazione di ciò che è divino e immortale in noi, ma della divinità stessa ed eternità del cosmo, in Platone come nel primo Aristotele e ancora in Plotino. Le anime non sono solamente energie attive e essenze di movimento e di coscienza che spiritualizzano l'uomo; ma sono anche causa dell'ordine e della indistruttibilità del mondo, implicita nell'eternità e nella intelligenza dei movimenti delle anime degli astri, movimenti che si effettuano secondo il vero moto *continuo*, cioè circolare.

L'alcmeonide che pur è sempre in Aristotele, anche nel primo periodo del suo pensiero, aveva data a quest'anima *autocineton* una maggiore realtà concreta, considerandola come una quinta essenza, diversa dai quattro elementi, e come tale sottratta al movimento degli altri, che si esercita in linea retta e discontinua, mentre ad essa è proprio il moto circolare; ma egli l'aveva pur sempre considerata come distinta da ogni altra natura, sola scaturigine del moto e solo principio cosciente e pensante, capace di spiegare il pensiero e il sentimento, negato ad ogni altra sostanza materiale a noi nota.

La miglior prova della profonda risonanza di questa dichiarata incompatibilità dell'essenza dell'anima con quella delle altre sostanze, ce la dà Epicuro che si vide costretto egli pure ad ammettere una speciale natura innominata, per dar spiegazione delle facoltà più alte della coscienza.

Digitized by Google

E se lo stoicismo non si credette astretto a questa necessità, era solo perchè il suo *fuoco artefice* era da esso considerato ben diversamente attivo che non gli *atomi epicurei*.

Pura di ogni concrezione materiale, l'anima poteva essere anche scevra di ogni bruttura; i mali che contristano l'uomo non venivano da lei, ma dalla sua unione col corpo. E dal corpo, necessario strumento della conoscenza sensibile proveniva *l'errore* e il vagare l'uomo nell'opinione, invece di ritrarsi nella speculazione pura [1]). Poichè l'anima è un'essenza assolutamente distinta dal corpo, essa può liberarsi interamente dalla sua soggezione e i beni corporei non sono indispensabili per la felicità; onde Platone e il primo Aristotele e gli altri discepoli dell'Accademia, Senocrate, Speusippo e Polemone, dichiareranno che il saggio è pur felice fra i tormenti. E il piacere stesso, in ogni sua forma, sarà considerato da una parte dell'Accademia estraneo alla felicità, o solo degno e puro sarà considerato da altri dei suoi membri il piacere intellettuale, quello proprio dell'anima. E di Dio si dirà, anche dal primo Aristotele, che esso è esente da piacere e da dolore.

Imitando col pensiero il moto perfetto e continuo degli astri, l'anima può, come afferma Platone nel *Timeo*, farsi congenere alla divina saggezza e alla divina armonia, propria dell'eterno e del divino. Essa così dell'eterno viveva e lo contemplava adombrato nel cosmo.

Aristotele riprende infatti la visione platonica *dall'alto* dell'universo, nel passo del *De philosophia* parafrasato da Cicerone, nelle *Tusculane*, e nel *Somnium Scipionis*, che un attento esame ci ha provato e ci proverà ancora essere contesto di elementi desunti dal primo Aristotele.

Il mondo è veramente il sacro *tempio* di questo divino [2]); e la vera e naturale sede dell'anima è il cielo con i suoi astri che hanno divine anime intelligenti, i cui moti continui e armoniosi provengono da loro saggissime intelligenze e volontà [3]). Volgere la mente e la speculazione al divino di questi esseri astrali, è dunque come entrare nella sacra religiosità di un tempio [4]).

---

[1]) *Fedone*, 79 C.

[2]) V. ARIST., fr. 18 πάνθειον: cfr. *Somnium Scipionis* (CIC. *de rep.* VI) § 15, 15.

[3]) Cfr. ARIST., fr. 23 sg.; cfr. per la vera sede delle anime fr. 61: 37; 41; cfr. *Somnium Scipionis*, 16, 16.

[4]) Vedi ARIST., fr. 14: numquam nos verecundiores esse, debere, quam cum de dis agitur: si intramus in templa compositi....

Digitized by Google

Tutta la struttura del mondo, con i suoi moti matematici e l'ordine suo perfetto, dà spiegazione della virtualità divina dell'anima. E l'identità di natura dell'anima con la divinità spiegava la ragione onde essa poteva essere dotata di profetico sapere e prevedere ciò che nell'ordinato corso dell'universo era prefisso (vedi Arist., fr. 10).

Poichè la musica è veramente la mediatrice tra la vita dei sensi e quella dello spirito, anche questo spirituale ordine del cosmo, si rivelava nell'armonia delle sfere celesti, che è determinata dalla loro proporzione matematica e la realizzava per il senso [1]). I matematici moti degli astri davano altresì ragione di quell'immenso anno cosmico da cui sono regolati i perpetui corsi e ricorsi della natura [2]).

Questa mirabile sfera di luce in cui, più intimamente, in contatto col divino, si inserisce il pensiero platonico e del primo Aristotele, e nella speculazione quasi si india, aveva però sue opache zone d'ombra. E Aristotele nelle prime sue opere aveva accentuate, come vedemmo, le note di pessimismo della filosofia del Maestro. Egli era d'altronde venuto alla scuola dell'Accademia nell'età tarda di Platone, quando il lieto ardore della prima ricerca speculativa si era contristato nelle amare esperienze della vecchiezza.

Quella divina anima platonica, così idoleggiata, è, finchè vive nel corpo, peregrina e chiusa come in carcere (cfr. *Somn. Scip.*, 15, 15) e in supplizio (Arist., fr. 60), in vita innaturale e malattia anzichè in sanità (fr. 41), e meglio per l'uomo è il non essere che l'essere nati (fr. 44), e tutta la vita umana è quasi gioco di ombre (fr. 59). La gloria è breve illusione (v. p. 237 sgg.) e la conoscenza sempre imperfetta finchè l'anima vive nel corpo, e tanto più imperfetta, quanto più si volge al mondo della natura.

---

quanto magis hoc facere debemus, cum de sideribus de stellis, de deorum natura disputamus. *Somn. Scip.*, 17, 17: nonne aspicis quod in templum veneris?.... stellarum cursus sempiterni.

[1]) Vedi la testimonianza sulla musica delle sfere (fr. 47 R.) da me rivendicata (nell'articolo degli *Annali della Scuola Norm. Sup. di Pisa*, 1933, p. 286 sgg. che farà parte con importanti aggiunte dell' VIII cap.) al *De philosophia*, e nei frammenti del *De philosophia* ora inserita sulla scorta di quella mia dimostrazione dal WALZER, p. 90 sgg.: e cfr. il passo sull'armonia delle sfere nel *Somn. Scip.*, 18 sgg.

[2]) Vedi ARIST., fr. 25, R.: cfr. *Somn. Scip.*, § 24 e quello che ne dicemmo sopra, p. 239; per i cataclismi cosmici cfr. ARIST., fr. 13 *Somn. Scip.*, § 23: cfr. sopra p. 239, n. 3.

Digitized by Google

Quel Linceo «dagli occhi felici», che in Goethe gode l'infinita gioia dell'insaziata contemplazione,

zum Sehen geboren,
zum Schauen bestellt
. . . . . .
gefällt mir die Welt.
. . . . . .
Ihr glücklichen Augen
was je ihr gesehn,
es sei wie es wolle,
es war doch so schön,

con quel suo alacre ardore così conforme alla infinita brama di ricercare e di sapere propria del secondo Aristotele (il quale, ad ogni istante, nello studio dei più spregiati esseri della natura, trova una mirabile gioia di conoscitore e di amante, e scopre improvvise rivelazioni di bellezza nel notomizzarne i corpi) [1] — quel Linceo (come diceva espressamente il primo Aristotele nel *Protrettico*) non potrebbe vedere figgendo l'occhio nelle membra delle più belle fra le creature umane, se non qualcosa di turpe (fr. 59). La gioia del conoscere fenomenico è infatti sempre contristata nel platonismo dalla certezza che esso è condannato all'eterno divenire, ed è pura opinione; giacchè sola assoluta verità compete alle Idee. Solo la pura contemplazione delle somme verità è degna dell'uomo, ogni altra occupazione appare, nei momenti più tristi della filosofia del primo Aristotele, stoltezza molta e vana ciancia (fr. 61).

La stessa visione del mondo, con la sua breve parte abitabile e le due zone aggelate dal freddo o arse dall'ardore, doveva, come dimostrammo sopra, essere messa in rapporto nelle opere del primo Aristotele, come nel *Somnium Scipionis*, con la vanità della gloria umana, che può estendersi a sì breve spazio. Vera sede dell'uomo, in quanto essere spirituale, non è il mondo terreno ma il cielo, e ad esso egli aspira sempre di ritornare (cfr. 61, p. 73 Rose).

D'altra parte, se il *moto* è un *divenire*, come mai l'anima, che partecipa della perfezione dell'idea, sarà *un movimento*? E come mai questo movimento, che ha origine da ciò che è per essenza diverso dalla natura materiale, si potrà comunicare alla

[1] Vedi il bel passo del *de gen. et corr.*, I 5, 645 a 15 sgg., che è appunto intenzionalmente rivolto contro il metodo della scuola platonica.

Digitized by Google

materia, e la trarrà nella sua eterna rivoluzione? E come mai la vita dell'anima, che è perpetuo moto, potrà essere vita perfetta? E ancora, come mai si domanda Aristotele nel *De anima*, la teoria dell'anima *autocinesi*, potrà dar ragione del riposo? Lo stesso piacere, *in quanto è un movimento*, una κίνησις, una γένεσις, non deve essere essenzialmente condannato nell'uomo e negato, come vedemmo, all'essere supremo, a Dio?

L'obiezione fondamentale che il secondo Aristotele muoverà al suo maestro Platone, è infatti che la sua metafisica, da Aristotele stesso un tempo adottata, non può dar ragione nè giustificazione del movimento, e che perciò le è negata la vera scienza della natura [1]) e il riconoscimento del suo valore. Anzichè spiegare la natura, la dottrina delle *idee*, dice il secondo Aristotele, l'annulla, perchè non ne spiega il moto e il divenire, e la riduce in realtà all'immobile dei puri concetti e alla astrattezza della matematica. È perciò quasi una logica consolidata. Lo stesso Bene, in quanto deve essere *movimento* e progresso, nel platonismo non ha virtualità reale, a quanto afferma il secondo Aristotele [2]).

Il problema del movimento si può dire perciò sia quello da cui procede Aristotele, nel secondo periodo del suo pensiero filosofico, per sciogliersi dal suo platonismo antico.

Conserva ancora egli l'εἶδος, ma non più come essenza separata, bensì come « forma » realizzata; non archetipo relegato in un mondo iperuranio, ma come principio attivo, immanente nella realtà, onde la materia è la potenza di ciò che nella forma è condotto alla piena e perfetta esistenza in atto. Non più una essenza esterna al corpo produce il movimento nel divenire, ma una potenza, inseparabile dall'atto, sebbene logicamente distinta. E in questo movimento interiore è una continua progressione di fini e una perenne vittoria della forma su l'amorfo.

E poichè il movimento è interno e inerente alla natura, per l'anima *autocinesi*, *semovente* e movente ogni altra cosa, non vi è più posto nella dottrina del secondo Aristotele, e contro quella dottrina platonica, prima adottata, Aristotele ora appunta le sue critiche inesorabili e persino troppo aspre [3]). L'anima

[1]) Vedi sopra, p. 44, n.

[2]) È interessante a questo proposito la prima parte del libro XI (Κ) della *Metafisica*, perchè, secondo il Jäger, sarebbe una redazione anteriore di Β Γ Ε, e perciò segnerebbe il punto in cui Aristotele, pur sentendo ancora gli influssi del platonismo, se ne stacca; vedi ivi, sul problema del bene, p. 1059 a 35 sgg.

[3]) Vedi *De anima*, I 2; 7 (Platone): 8 (Senocrate), 3, 1 sgg; cfr. *Phys.*, 265 b 32-266 a 5.

Digitized by Google

non solo non è più perenne *continuità di moto, un'* ἐνδελέχεια ma, appunto come forma realizzata di un corpo organico, un *principio immobile,* l'immobile limite da cui partono e a cui ritornano i movimenti (*De an.*, Γ, 3, 4).

Dire che l'anima si muove, osserva ora Aristotele, è affermare di lei il contingente quale assoluto, cioè la mera occasionale traslazione, a causa del moto del corpo, non l'essenziale sua essenza. Quello che nel suo antico platonismo era la natura più intima e essenziale dell'anima, diviene ora un puro accidente. Così pure non le sono proprii, in sè e per sè, quei sentimenti a spiegare i quali il primo Aristotele postulava un'anima quale sostanza distinta dagli altri corpi (vedi p. 228-229). Dire che l'anima si adira, ha compassione ecc., affermerà ora Aristotele (*De an.*, 408 b, 11 sgg.) con un guizzo di ironia contro la dottrina platonica, un tempo da lui stesso professata, è come dire che l'anima tesse o edifica; si deve dire piuttosto essere l'uomo che, per mezzo dell'anima, compie quelle funzioni.

Mutato così il concetto dell'anima, si imponeva un nuovo termine per definirla, essendo quello di ἐνδελέχεια divenuto assolutamente inadeguato. Esso non poteva neppure infatti definire l'anima quale assoluta *continuità di esistenza,* perchè l'anima *entelecheia di un corpo organico, ad esso corpo non sopravvive.*

Per indicare l'anima quale atto, Aristotele aveva ora a sua disposizione i varii sinonimi ἐνέργεια, εἶδος, οὐσία, φύσις, λόγος [1]) ma nessuno di essi era inequivoco; non εἶδος, che indicava anche la specie e l'idea, concetto platonico, non οὐσία, che si poteva applicare a altre categorie di esseri, e ad altri concetti allo stesso modo di φύσις, ἐνέργεια, non λόγος che poteva designare anche proprietà matematiche. Perciò, sebbene Aristotele usi, volta a volta, questo o quello di tali vocaboli per designare l'anima, nelle sue opere di scuola a noi rimaste [2]), lo scontento suo per quelle espressioni è palese nel mutarle egli continuamente, come se comprenda l'impossibilità di dare nuova vita a quelle parole antiche, e quasi di infondere il nuovo vino nei vecchi otri. A quel concetto che è ben suo e creazione del suo spirito, di cui è così giustamente orgoglioso, occorreva una espressione che fosse pur essa sua. Non si perita perciò di foggiare quell'artifiziosissimo τὸ τί ἦν εἶναι, per indicare la forma realizzata, come *quiddità,* espressione che fu così discussa, pur nella sua virtualità sintattica,

[1]) Vedi Bonitz, *Ind. Arist.*, p. 254, 9.
[2]) Per l'elenco dei luoghi vedi Bonitz, *Ind.*, p. 864, 44 sgg.

Digitized by Google

e che lo espose al ridicolo degli stilisti. E con il τὸ τί ἦν εἶναι designa qualche volta anche l'anima [1]). Ma l'artista che è pur sempre in Aristotele, anche nelle opere di scuola, e che in esse si rivela pur sempre, in luminosi scorci di pensiero realizzato nella forma più densa e vigorosa, non si appagò di quella espressione. E che non se ne appagasse, si scorge dall'accompagnarla sempre, quando l'usa per definire l'anima, a λόγος e a εἶδος, per meglio determinarne il concetto. Occorreva un termine che indicasse non la φύσις, l' οὐσία astratta, nè l' εἶδος staccato dalla δύναμις, ma la forma e l'atto, quale conquista e appagamento della potenza: Non dunque il λόγος indeterminato, non l' ἐνέργεια che può essere considerata nel suo processo di attuazione, ed essere perciò ἀτελής [2]), bensì l' ἐνέργεια pienamente attuata, ἐντελής [3]). E occorreva sopratutto che questo vocabolo fosse foggiato secondo i moduli consueti della lingua greca. Donde, per la stessa suggestione del vocabolo antico, che ne offriva il tipo verbale, la formazione del vocabolo ἐντελέχεια, che esprimeva vigorosamente, sia la conquista del fine (τέλος, ἐντελές) raggiunto dall'attività, sia il possesso (ἔχειν) di questa attività, realizzata e pervenuta al suo termine. Espressione che era utile, non solo per designare l'anima, ma anche per esprimere egregiamente quell'immobilità dell'immobile principio motore, quell'ἐνέργεια ἀκινησίας che abbiamo veduto essere l'ultima conquista della metafisica aristotelica.

È assai significativo infatti, che (come fu già osservato dai commentatori greci di Aristotele, ad altro proposito) per designare Dio, Aristotele adoperi il vocabolo ἐνέργεια quando considera Dio (*Met.*, 1071 b, 2 sgg.) come primo motore del mondo, ed eterno, immutabile principio di ogni mutazione, quale propria conquista di Aristotele atta a sostituire il mondo iperuranio delle idee platoniche (p. 1071 b 15), e nello stesso tempo a dar ragione di quell'eterno generarsi di creature su creature nella realtà empirica a cui Platone non aveva trovato, secondo Aristotele, giustificazione valevole (l. 31 sgg.), neppure con la sua anima αὐτοκίνητον.

E con esso nella *Metafisica* designa appunto Dio quale su-

---

[1]) V. *De an.*, 412 b 16; *Met.*, 1035 b 14; 1037 a 5; 1043 a 35 e sgg.; *gen. corr.*, 738 b 37.

[2]) Per il tendere dell' ἐνέργεια alla ἐντελέχεια, vedi *Met.*, 1050 a 23; cfr. *Phys.*, 257 b 7. Per l'ἐνέργεια ἀτελής, v. *Phys*, 201 b, 31; *De an.* 417 a 16.

[3]) Cfr. per il concetto dell' ἐντελής *Pol*, 1337 b 17; *Retorica*, 1436 a 12.

Digitized by Google

premo desiderabile, che muove ὡς ἐρώμενον, comunicando il desiderio di sè e della sua virtualità a tutta la natura (1072 b, 2 sgg.) Quando però più intimamente egli figge lo sguardo

nella profonda e chiara sussistenza

e penetra più intimamente là dove

s'interna....

ciò che per l'universo si squaderna,

e vuole rappresentarci (p. 1074 a 35 sgg.) il suo Dio, che non ha più nulla di antropomorfico e che pure partecipa del perpetuo godimento della sua beatitudine, non gli basta più il termine di ἐνέργεια, nè quello di λόγος o di τὸ τί ἦν εἶναι, pur richiamandoli entrambi, ma solo si arresta su quello di ἐντελέχεια, con cui quella attività vede espressa, congiuntamente alla sua piena realizzazione e appagamento.

Innalzata così alla perfezione divina, l'ἐντελέχεια, sarà anche l'espressione che meglio designerà l'anima come perfezione del processo vitale nell'umano. E come la più opportuna, essa resterà fondamentale presso coloro fra gli antichi che vorranno esprimere la dottrina dell'anima aristotelica del secondo periodo della sua filosofia, per lodarla o per combatterla (come farà Plotino) [1]), appunto perchè solo quel termine esprimeva pienamente e adeguatamente, senza pericolo di confusione con altre dottrine, quel concetto raggiunto da Aristotele nel suo pensiero più maturo. Dell'anima ἐνδελέχεια, come concetto abbandonato da Aristotele stesso, si perderà quasi interamente memoria, come si perdettero le opere a cui tale dottrina era affidata, e anche quelle testimonianze ove quell'espressione era conservata, saranno dai critici moderni o condannate o obliterate.

E tanto meno poteva conservarsi quel termine per indicare l'anima umana nella dottrina di Aristotele, in quanto designava soprattutto la *continuità* di esistenza, laddove secondo la dottrina dell'anima *entelecheia*, quale forma e atto del corpo organico, propria del secondo Aristotele, l'anima non può sopravvivere alla dissoluzione del corpo stesso nella morte. Pensare infatti l'anima *entelecheia* quale divisa dal corpo e ad esso sopravvivente, sarebbe come pensare la forma della statua distinta dal bronzo in cui è plasmata, ovvero l'impronta impressa nella cera come indi-

[1]) *Enn.*, IV 7, 8[5].

Digitized by Google

pendente dalla materia che l'ha ricevuta [1]), cioè considerare come ente reale una pura astrazione. Anima e corpo non sono più, per il secondo Aristotele, due sostanze distinte, come nella dottrina dell'anima *quinta natura*, ma due inseparabili momenti di una unica sostanza.

L'anima *entelecheia* del corpo organico non può far parte che di un corpo; del *suo* corpo, non già passare, come nel pitagoreismo platonico, di corpo in corpo. Chè se Aristotele eccettua da questa temporaneità caduca l'intelletto attivo, che viene dal di fuori (θύραθεν) [2]), questo concetto non è mai da lui fuso intimamente con la sua psicologia, e rimane misterioso e cagione di infinite discussioni e congetture dei suoi interpreti antichi e moderni, sebbene anche cagione di profonde meditazioni, per l'alto valore oggettivo che dà all'immortalità della pura intelligenza che per lui è ciò che vi è di più nobile e divino nell'uomo.

Nè meno che della sua prima psicologia platonica, la nuova dottrina di Aristotele, nel secondo periodo del suo pensiero, ha per conseguenza l'abbandono della sua antica teologia astrale. Essendo ora l'anima non più principio spontaneo di movimento, ma motore immobile, non più crede che gli astri siano mossi da un'anima, ma debbono essere fissi alle loro mobili sfere; e il concetto di un'anima cosmica che muova il mondo, sarà da Aristotele ormai dichiarato fallace, perchè condannerebbe quell'anima divina al perpetuo supplizio di Issione [3]).

Con il concetto degli astri mossi da un'anima, cade anche quello dell'armonia delle sfere, a cui Aristotele dovette rinunziare con particolare dispiacere, come faremo vedere più oltre (Cap. VIII), dopo averlo così vagheggiato nel *De philosophia*. Solo infatti, dirà egli nel *De caelo* (p. 291 a, 10 sgg.), quello che si muove in un immobile, come un battello in un fiume, non ciò che in un mobile è fermo, può produrre suono: perciò gli astri, che si muovono fissi alle loro sfere, non possono produrre suono alcuno nel loro moto.

Profonda e capitale doveva anche essere la mutazione nella etica e nella stessa teologia metafisica del secondo periodo del pensiero aristotelico. Finchè l'anima era una sostanza particolare, diversa e distinta dal corpo, le affezioni del corpo potevano es-

---

[1]) Vedi *De an.*, 412 b, 7; *gen. an.*, 729 b, 9; cfr. la critica di PLOTINO, IV 7, 8[6].

[2]) *Gen. an.*, 736 a, 28; cfr. *De an.*, 413 a, 4 sgg.; 24 sgg.; 430 a, 22.

[3]) Vedi qui sotto cap. VIII, e sopra p. 167.

Digitized by Google

sere considerate per essenza a lei estranee, ed in una suprema ascesi poteva l'animo straniarsene. Donde la dottrina platonica da lui in quel tempo professata che il saggio può, pure in mezzo ai più atroci tormenti del corpo, sentirsi felice, perchè essi non riguardano la sua essenza spirituale. Ma se l'anima è l'atto del corpo organico, anche le affezioni del corpo su lei si riflettono. E perciò espressamente dichiarerà Aristotele nel secondo periodo della sua filosofia (vedi sopra, p. 160) che chi sia turpe di aspetto non può essere veramente felice, e che il saggio ha, in qualche misura, bisogno, per la felicità, dei beni del corpo e di quelli della fortuna. Il momento eroico del platonismo è così, come già vedemmo, per una ancor più intima ragione di quella potuta mettere in luce più sopra, abbandonato.

Finchè l'anima era un principio indipendente e di natura assolutamente distinta da quella del corpo e considerata quale un principio motore congenere a quello che muove gli astri, solo il moto circolare e di concentrazione su se stesso del pensiero le era per essenza proprio e necessario, ed in esso solo si appagava. I moti corporei del piacere sono invece di altra natura e discontinui, appartengono al *divenire* e non all'*essere*, perciò l'anima se ne doveva ritrarre quanto più poteva e solo godere di quei puri piaceri che sono più simili al vero essere (vedi p. 189 e il cap. IV), cioè i piaceri della contemplazione. E perciò il platonismo e lo stesso primo Aristotele condannavano il piacere in quanto è una κίνησις e una γένεσις, e negavano che Dio fosse partecipe di piacere non meno che di dolore.

Ed Aristotele quando ancora accettava la teoria dell'anima come movimento, nella *Retorica* (v. sopra, p. 208) considerava il piacere come un movimento dell'anima. Ma quando l'anima è, nel secondo periodo della sua filosofia, un principio immobile, il piacere, in quanto da lei percepito, non può essere (come vedemmo sopra, p. 208) un movimento, ma il fine del movimento, il coronamento della potenza nell'atto, rappresenta perciò un appagamento: un τέλος, non un *divenire*, e come tale è giustificato e riabilitato.

Il piacere è perciò ora una forma di quell'*energia dell'immobile*, propria anche di Dio. E Dio, come atto puro, gode continuamente della sua essenza continuamente realizzata in immutabile continuità e possesso di piacere; e l'ἡδονή è la sua ἐνέργεια.

Così, per altra via, siamo giunti di nuovo a spiegare e a descrivere compiutamente il passaggio dall'una all'altra dottrina di Aristotele e a scoprire il vero momento essenziale di questa evo-

Digitized by Google

luzione, costituito dall'abbandono da parte di Aristotele di questa sua prima dottrina dell'anima sinora sommersa in secolare oblio.

Lo stacco del secondo Aristotele dal platonismo non è però mai completo. Il suo *intelletto attivo, che viene dal di fuori*, le stesse essenze spirituali che presiedono alle sfere e quel suo dio pura forma e solitario pensiero di se stesso, a cui tutta la natura aspira, senza che egli alla natura corrisponda in atto di amore, sono tutti momenti di un platonismo non abbandonato. E non a torto il Bergson (*L'évolution créatrice*, p. 347 sgg.) considera l'aristotelico motore immortale, il dio *pensiero del pensiero*, quasi come un platonico mondo iperuranio delle idee concentrato in un'unica essenza indistinta. Ma pur tuttavia in questo nuovo sistema aristotelico, in questo nuovo mondo speculativo creato dalla sua riflessione più matura, palpita e vive uno spirito nuovo che è la conquista dell'Aristotele delle opere di scuola sopra la sua prima dottrina platonica da lui professata nelle opere pubblicate, quando ancora seguiva le dottrine dell'Accademia.

Digitized by Google

Capitolo IV.

LA POLEMICA DI EPICURO IN DIFESA DELL'EDONISMO, CONTRO LE OPERE PERDUTE DI ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-PERIPATETICA

Parte Prima

Il « protrettico » di Aristotele e la polemica di Eraclide contro l'edonismo.

> Ὅταν οὖν λέγωμεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν, οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας λέγομεν, ὡς τινες ἀγνοοῦντες καὶ οὐχ ὁμολογοῦντες ἢ κακῶς ἐκδεχόμενοι νομίζουσιν, ἀλλὰ τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ τὸ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν· οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι συνεἰροντες οὐδ' ἀπολαύσεις παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ' ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον, ἀλλὰ νήφων λογισμός.
>
> Epic. *Ep. a Menec.* § 131.

La pacata ed acuta riabilitazione della dottrina del piacere compiuta da Aristotele nell' *Etica Nicomachea* (che fu certo una delle ultime opere della sua vita), non ci deve illudere che intorno all'edonismo fossero cessate quelle lotte che Platone nel *Filebo* poeticamente

Digitized by Google

rappresentava simili alle antiche contese degli eroi di Omero per il primato (ἀριστεῖαι) nelle epiche battaglie dell'*Iliade*. Lotte che, come vedremo, non meno delle eroiche battaglie dell'*Iliade*, avevano chiamato a combattere, nella immaginosa prosa d'arte di quei filosofi, gli stessi dèi dell'Olimpo, Afrodite e Zeus, a fianco degli uomini. Non dobbiamo di ciò illuderci anche perché l'*Etica Nicomachea* era un'opera di scuola, e perciò riservata specialmente ai discepoli, onde, come vedemmo, lo stesso Cicerone, due secoli e mezzo più tardi (quando gli scritti di scuola di Aristotele erano già da qualche tempo pubblicati), si può dire la conosca solamente di nome [1]), mentre ammira e legge e imita i dialoghi, gli scritti giovanili che Aristotele pubblicò e che avevano avuto subito larghissima diffusione; opere in cui già vedemmo (e ancora meglio vedremo più oltre), essersi Aristotele schierato fra gli avversari dell'edonismo. Del resto i capitoli precedenti e quelli che seguiranno sopra i rapporti fra Epicuro e l'opera e l'insegnamento di Aristotele, ci han già provato e ci proveranno ancora in modo sicuro, che Epicuro e il pubblico colto del suo tempo (al di fuori della scuola peripatetica) non conoscono, in massima, gli scritti di scuola di Aristotele, o non quelli leggono appassionatamente ed esaltano o combattono, sibbene le opere da lui scritte per il pubblico [2]). E in queste opere lo Stagirita contro l'edonismo certamente polemizzò.

---

[1]) Vedi p. 162 sgg. Nota che il ricordo che Cicerone fa dell'*Etica Nicomachea* è il *primo* in ordine di tempo che si abbia delle etiche aristoteliche (vedi le testimonianze raccolte dal Susemihl nell'edizione dell'*Etica Eudemea* p. XVIII) e che anche più tardi non sono quasi mai ricordate, fuorchè dai commentatori di Aristotele.

[2]) Anche *Crisippo* nella sua etica polemizzava contro un'opera fra quelle pubblicate da Aristotele, il π. δικαιοσύνης, e non con l'*Etica Nicomachea*: vedi *Fr. St. Vett.* III, 8, 24; lo stesso dicasi di CARNEADE: vedi fr. Arist., 85. Per il *De philosophia* vedi sotto

Digitized by Google

Per di più, vedremo ora che la lotta contro l'edonismo ardeva vivissima nella stessa scuola platonica e peripatetica, ricollegandosi, non già alla serena disamina e riabilitazione della teoria del piacere fatta da Aristotele nell' *Etica Nicomachea*, ma agli scritti giovanili di Aristotele e alle stesse antiche battaglie contro l'edonismo combattute da Platone nel *Gorgia*, nella *Repubblica* e nel *Filebo*.

Ricostruire i rapporti, non visti sinora, fra Epicuro e le opere del primo Aristotele e quelle della scuola platonico-aristotelica che ad esse si ricollegano, ci darà modo di gettare nuova luce sulla dottrina di Epicuro e su ciò che della sua opera ci rimane, non meno che sugli stessi scritti perduti di Aristotele e dei discepoli della scuola platonico-peripatetica [1]). Nello stesso tempo ci farà conoscere in qual modo l'etica di Epicuro si sia formata e arricchita e variamente atteggiata, in quegli approfondimenti fecondi dei problemi filosofici che

---

cap. X. Similmente Metrodoro, il più caro discepolo di Epicuro, polemizza contro il περὶ πλούτου, un'altra delle opere morali di Aristotele che appartiene alle serie degli scritti da lui pubblicati e a noi non giunti (vedi Filodemo, π. οἰκ., 21, 28). Questa testimonianza manca alla raccolta dei frammenti di Aristotele e vi deve essere aggiunta. Nota che anche gli altri filosofi ellenistici hanno presenti appunto le opere pubblicate di Aristotele e con esse polemizzano. Vedi per Zenone ARISTOT. fr. 50; per Critolao e Atenodoro Rodio fr. 69 (se, come pare, si riferisce per questa parte al *Grillo*); per Filodemo fr. 80 (p. 84, 25 Rose).

[1]) Sono costretto ad usare quest'espressione alquanto vaga « scuola platonico-peripatetica » che non corrisponde ad una assoluta realtà, per designare filosofi come Eraclide ed altri che furono discepoli sia di Platone che di Aristotele, tanto più che tale espressione è utile per indicare anche la prima opera e il primo insegnamento di Aristotele che fu per vent'anni discepolo dell'Accademia platonica e ne professò le dottrine (v. PSEUDO-GALENO, *H. Phil.*, 3) e che anche dopo la morte di Platone e il suo allontanamento dal maestro si staccò a poco a poco da quelle dottrine per costituirsi un proprio sistema. Lo stesso si dica per i platonici posteriori come Massimo Tirio che, come vedremo più oltre, combattono Epicuro servendosi delle opere giovanili, platonizzanti, di Aristotele.

Digitized by Google

sempre derivano dalla necessità di rispondere alle argomentazioni dei propri avversari.

*
* *

Che il problema dell'edonismo fosse in prima linea nelle lotte filosofiche del tempo, si comprende agevolmente. La tesi della supremazia del piacere, non solo era stata propugnata dalla sofistica, per opera di Antifonte [1]), ed era stata da Socrate combattuta, ma era stata ripresa, nella stessa scuola socratica, da Aristippo e dai suoi seguaci. E soprattutto due grandi pensatori di quel tempo, Democrito e Eudosso, un avversario e un discepolo di Platone, avevano data all'edonismo (come per Eudosso riconosce lo stesso Aristotele) l'autorità dell'assenso di due nobilissime tempre di scienziati e di due mirabili vite dedicate alla più serena ed acuta indagine del vero. Gli avversari dell'edonismo non potevano perciò aver tregua. Si comprende dunque, non solo come Platone riprenda, volta a volta, come vedemmo, la critica dell'edonismo, rendendola sempre più sottile, e come su di essa, con più asprezza, ritornino gli stessi suoi dicepoli, e soprattutto Speusippo; ma anche come tutti i principali discepoli della scuola platonico-aristotelica, e lo stesso Aristotele, scrivano opere speciali su quell'argomento.

L'indice degli scritti di questi filosofi contiene quasi sempre, infatti, una o più opere col titolo, ormai classico, *Del piacere*, περὶ ἡδονῆς. *Del piacere* è infatti il sottotitolo del *Filebo* di Platone; un περὶ ἡδονῆς (Diog. L., IV, 4) ed un *Aristippo* (*ibid.*, IV, 5), che evidente-

[1]) Vedi il mio studio su *Antifonte Sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, in *Nuova Rivista Storica*, 1917, fasc. III.

Digitized by Google

mente trattava lo stesso tema, scrisse Speusippo; un περὶ ἡδονῆς in due libri pubblicò Senocrate (*ibid.*, IV, 13); un brillante e famoso dialogo con il medesimo titolo, scrisse, come vedremo, Eraclide Pontico; uno o più scritti *Sul piacere* pubblicarono Stratone di Lampsaco (vedi Diogene Laerzio, V, 59), Teofrasto (*ibid.*, V, 44), Aristotele (*ibid.*, V, 22, 24) [1]). E tanto fervore prese la lotta che dall' ambito strettamente filosofico passò, come vedremo, a scrittori di biografie, come Aristosseno, e di opere storiche, come Clearco, appartenenti alla scuola platonico-aristotelica. Si può dire dunque, in certo qual modo, che ogni persona colta, in quell'albore dell'ellenismo, in quell'età così raffinata e conscia delle più vivide gioie della vita, vuol prendere posizione in favore o contro l'edonismo, vuol lanciare il suo appello alla vita di piacere o assalirla col dileggio o l'ironia, levando il proprio grido di protesta o di allarme.

E poichè le sottili argomentazioni filosofiche, usate da Platone e da Speusippo, non potevano avere eco se non presso un pubblico ristretto di specialisti, si ricorre a più audaci mezzi di lotta, all'arma del comico e del ridicolo, e soprattutto, con acuto senso di novità, alle esemplificazioni storiche, agli aneddoti, a quegli appelli alla realtà che più agevolmente da tutti possono essere compresi.

Uno dei primi avversari che seppe servirsi di questi nuovi mezzi di polemica fu il più letterato fra i discepoli di Platone e di Aristotele, un aperto nemico di Epicuro [2]), Eraclide Pontico. Il suo dialogo *Sul piacere*,

[1]) Anche CRANTORE si occupava del problema del piacere, stabilendo una scala di beni, simile a quella del *Filebo*, ove il piacere stava al terzo posto dopo la virtù e la salute: fr. 13 M. Ateneo ricorda anche un περὶ ἡδονῆς attribuito al peripatetico Cameleonte o a Teofrasto (AT., VI, p. 273 sg.; VIII, 347).

[2]) Vedi per la polemica di Epicuro contro Eraclide, EPIC., fr. 16, 237: e soprattutto vedi ciò che ne diremo nel cap. VI.

Digitized by Google

secondo sappiamo da Diogene Laerzio (Diog. L., V, 88), aveva intonazione parodica e satirica (χωμικῶς πεπλασμένος). Alla chiusa severità filosofica di Platone, e soprattutto di Speusippo, sostituiva la parodia del comico; alla schermaglia dialettica le saette dell'ironia; alle falangi serrate delle argomentazioni filosofiche le pittoresche esemplificazioni della storia aneddotica.

La mutazione di metodo era ingegnosa e assai significativa per il nuovo spirito della cultura del tempo. Dal platonismo all'aristotelismo, il metodo filosofico si va facendo sempre meno astratto. Si ama la minuta indagine della realtà, le raccolte di fatti e di documenti, si cerca di procedere dal particolare al generale. Aristotele con questo metodo instaura la nuova scienza classificatrice della natura, procede allo studio della politica, dell'arte, della storia. Orgoglio della sua scuola sono le ricchissime collezioni di documenti che al maestro meritano pubblici onori [1]); le raccolte di costituzioni politiche, di notizie storiche su opere letterarie, non meno che di piante e di animali rari. Fra le opere più famose di Aristotele e del suo discepolo Teofrasto sono infatti *Le leggi e le costumanze straniere* (Νόμιμα βαρβαρικά), *I costumi politici* (Πολιτικὰ ἤθη), *I caratteri morali*. E da questi documenti, ordinati e studiati con nuovo acume, Aristotele e la sua scuola procedono a nuove sistemazioni di sapere e di dottrina. Al filosofo non basta più l'astratto λόγος, ma occorre lo studio del βίος, della realtà vivente; la concordanza del βίος e del λόγος, è del resto uno dei punti in cui sono d'accordo anche acerbi avversari, come Isocrate ed Aristotele [2]).

[1]) Vedine gli echi polemici presso la scuola epicurea nella testimonianza di Filodemo messa da me in luce a p. 126 sgg. e nelle altre che metterò in luce nel cap. VII.

[2]) Vedi Isocr., XV, 278; XII, 87; Arist., *Et. Nic.*, 1127 a 24 sgg.; cfr. anche per Aristotele il verso 5 dell'Elegia ad Eudemo studiata sopra in fine del cap. III.

Digitized by Google

L'etica stessa tende a divenire analitica e psicologica; le acute descrizioni di caratteri iniziate da Aristotele e proseguite da Teofrasto, divengono consuete nella scuola peripatetica e persino nelle scuole avversarie, sino allo stesso epicureo Filodemo. Per di più, non solo è questa l'età in cui la storia, per opera di Eforo, diviene da greca universale (vedi Polibio, V, 33), ma la stessa vita greca, nel grandioso romanzo storico della conquista macedone di Alessandro e dei Diadochi, diviene tutta storia mondiale in atto. Son rotte le barriere tra i popoli, la curiosità etnica si fa sempre più acuta. Ha origine così la più moderna, si può dire, fra le discipline storico-filosofiche, la storia della cultura, per opera della scuola di Aristotele e di Epicuro. Il βίος Ἑλλάδος, *La vita della Grecia*, di Dicearco, e, in qualche misura, il brillante quadro della storia della civiltà offertoci da Epicuro (per quanto possiamo vedere dal libro V di Lucrezio), di questa nostra moderna storia della civiltà e della cultura, sono i più antichi documenti.

D'altra parte, non meno che l'interesse per le ricerche e testimonianze storiche, si fa vivo in questo periodo il gusto, spesso meschino e malsano, per l'aneddoto, per il particolare erudito, e potremmo dire anche per il pettegolezzo storico e leggendario. L'ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω di Callimaco, potrebbe ben essere il motto, non solo di poeti, ma anche di filosofi e di molteplici letterati del tempo. E questa stessa polemica sull'edonismo, non meno che le varie schermaglie filosofiche del tempo ce ne darà chiari esempi.

Da quest'amore per il particolare aneddotico, per l'esemplificazione storica ed erudita, non meno che per il pettegolezzo piccante, venne certamente, in qualche parte, la fama del dialogo *Del piacere* di Eraclide Pontico, che è tra i pochi scritti perduti della scuola platonico-peripatetica di cui abbiamo un discreto numero di

Digitized by Google

testimonianze, non però, come vedremo, studiate ancora abbastanza intimamente [1]). E appunto lo conosciamo, perchè per il suo carattere di raccolta pittoresca di notizie interessò Ateneo, il compilatore erudito, il quale ce ne serbò abbastanza ampi estratti.

In quel suo libro Eraclide (fr. 1 sgg. Voss) faceva esaltare il piacere con pomposa lode da un personaggio del suo dialogo, porgendo così facile occasione ad un altro interlocutore di confutare ironicamente quell'esagerato encomio. Entrambi si fondavano su esempi storici. Come nelle polemiche degli enciclopedisti o dei partigiani della rivoluzione gli avversari *se jettaient à la tête* gli esempi illustri della storia drammatica o atteggiata all'eroica di Tacito e di Plutarco, così questi filosofi letterati dell'età di Aristotele e di Epicuro combattono le loro battaglie filosofiche a colpi di citazioni storiche e di aneddoti derivati dalla nuova storia mondiale dell'ellenismo.

Cominciava il lodatore, esaltando il piacere perchè conforme a magnificenza e magnanimità, non solo di principi e di tiranni ma anche di popoli sovrani, dominatori di imperi, gloriosi per la loro sontuosa e magnifica vita, come i Persiani e i Medi. E Atene stessa, diceva egli, nel periodo del suo maggior splendore [2]) aveva ben saputo vivere lussuosamente e magnificamente in quella τρυφή che sarà ormai per gli avversari dell'edonismo l'equivalente di vita splendida di piacere. E non meno di Simonide e di Pindaro, Omero stesso, nell'episodio di Ulisse tra i Feaci, aveva dichiarato che

---

[1]) Vedi i frammenti del π. ἡδονῆς nella raccolta del Voss dei frammenti di ERACLIDE, Rostock, 1896, p. 35 sgg. Cfr. ATENEO, XII, 512 A-C; 525 sgg.; 553 C; 536 F-537 C; 554 E.

[2]) È opportuno ricordarsi di questo argomento perchè ci servirà a comprendere meglio un'argomentazione di una tra le opere giovanili di Aristotele, *Della giustizia*, contro cui polemizzarono Epicurei e Stoici.

Digitized by Google

il « *fine* » (τέλος!) della vita altro non era *se non la gioia del banchetto* e dei canti degli aedi [1]). E, aggiungeva egli, gli stessi omerici Olimpii, gli dèi, sono esseri di « *facile vita* » (ῥεῖα ζώοντες) che vivono un'esistenza senza pena nè dolore (ἀπόνως).

Rispondeva, a questa esaltazione del piacere, ironicamente, l'avversario (fr. 2), ricordando uno spirito bizzarro del tempo, Trasillo, che era stato un maniaco della vita splendida e godereccia, e che curato delle sue stranezze e pazzie e rinsavito, aveva confessato di non esser vissuto mai fra tanta gioia e pienezza di piacere, come in quella sua pazzia e in quell'oscuramento dell'intelletto [2]). Il piacere dunque, non solo può scompagnarsi da quella saggezza che è orgoglio e norma dell'uomo; ma anzi è tanto più intenso e vivido quanto meno l'ingegno è vigile e l'animo è saggio.

E non meno che per gli individui anche per i popoli la vita di piacere è vita di follia e di rovina. Seguitava infatti l'avversario del piacere enumerando una lunga serie di esempi storici di popoli, quali anzitutto i Samii e i Sibariti [3]), non meno che di uomini illustri, come Pericle e Clinia, i quali dalla loro vita di godimento erano stati condotti a decadenza e rovina (fr. 3-8).

Come il problema del piacere fosse fondamentale, secondo già dicemmo, in questo periodo di cultura, e il medesimo fosse il modo di argomentare nelle varie

[1]) Vedi, per i rapporti di questo passo con Epicuro, p. 305 sgg.

[2]) Vedi, anche a questo proposito, per i rapporti con Aristotele ed Epicuro, p. 337. Nota che secondo il Voss questo frammento doveva appartenere ancora alla *lode* del piacere, ma evidentemente, come apparirà da quello che diremo più oltre, questa constatazione che il piacere può accompagnarsi con uno stato di pazzia non era una *lode* del piacere, ma un argomento usato per *confutare* l'edonismo (vedi p. 337 sgg.).

[3]) Anche questa testimonianza (fr. 3) il Voss (p. 38), senza dubbio a torto, riferisce alla lode del piacere. Vedremo infatti (p. 285; 341 sgg.) che era un argomento tradizionale contro l'edonismo.

Digitized by Google

polemiche filosofiche del tempo, si scorge assai bene da un altro non meno famoso dialogo filosofico di Eraclide Pontico, *Della giustizia* (περὶ δικαιοσύνης), in cui, pur essendo mutato l'argomento, appariva tuttavia ancora sempre al centro della discussione il medesimo problema del piacere. E la discussione si svolgeva con i medesimi argomenti storici e aneddotici. Si comprende perciò assai bene che contro questo dialogo scrivessero acerbamente i partigiani dell'edonismo, gli Epicurei [1]). Del resto, appunto perchè Epicuro, ponendo come fondamento della felicità e fine della vita il piacere, alla giustizia dava solamente valore come mezzo per ottenere una vita sicura e ricca di serenità spirituale, si comprende come gli avversari, pur trattando della giustizia, dovessero impugnare la tesi che il piacere fosse il fine dell'attività morale e della vita.

Anche in questo dialogo *Della giustizia* (fr. 9 sgg.), la vita godereccia di città e di popoli illustri, i Milesii, i Sibariti, i Crotoniati, era data come cagione della loro rovina, con pomposo e tragico apparato di divine vendette e punizioni, di prodigi e di oracoli, riferiti nel loro poetico testo, come palesi prove della sanzione divina che si abbatte sui sovvertitori della più alta vita umana, mirante non al piacere, ma a virtù e giustizia. In ciò Eraclide non faceva se non continuare, in qualche modo, la tradizione platonica che aveva minacciate nelle *Leggi* pene mortali ai partigiani delle avverse dottrine, e di Aristotele stesso che li accusava di ateismo [2]) e di empietà, e di Teofrasto che ricordava egli pure divine punizioni contro gli spiriti avversi alla propria

[1]) Vedi DIOGENE L., V, 92: ἀλλὰ καὶ Αὐτόδωρος (probabilmente si deve leggere Ἀντίδωρος ; Ἀντόδωρος B P; v. FICK-BECHTEL, *Personennamen*, p. 76) ὁ Ἐπικούρειος ἐπιτιμᾷ αὐτῷ (ad Eraclide) τοῖς περὶ δικαιοσύνης ἀντιλέγων; cfr. p. 284 n. 2.

[2]) Vedi ARIST., fr. 18, 24.

Digitized by Google

fede religiosa [1]). Onde è assai singolare che, a proposito della leggenda riferita da Eratostene (*Catast. epit.*, 29) e Igino (II, 15, p. 154, 55 Robert), che attingono da quest'opera di Eraclide (fr. 9 Voss) — circa la saetta con cui Apollo aveva uccisi i Ciclopi, dardo che prodigiosamente, per opera divina, era stato levato al cielo e trasformato in una costellazione — il Voss non riesca a comprendere a quale proposito questa storiella fosse narrata da Eraclide in quell'opera [2]). Mentre è chiaro che Eraclide voleva con questo mito attestare esservi una divina sanzione contro quelli che vivono una vita sensuale ed ingiusta: quali enormi bestioni di sensuale e ingiusta vita erano infatti raffigurati i Ciclopi a partire dai poemi omerici [3]), sino alla poesia tragicomica e comica e ditirambica del dramma satiresco di Euripide e dei molteplici *Ciclopi* della commedia attica e dei ditirambi di Timoteo e Filosseno [4]). E del resto i Ciclopi erano considerati vichianamente dagli stessi maestri di Eraclide, da Platone (*Leggi*, III, 680 B sgg.) e da Aristotele (*Et. Nic.*, X, 9, 13), quali esempi di primitiva barbarie, senza freno di giustizia. Per di più di un simile esempio di divina vendetta e punizione si serviva Eraclide anche nell'opera *Sulla religione* (περὶ εὐσεβείας) [5]), ricordando la città di Elide, sommersa dai flutti per l'ira di Posidone, essendosi gli abitanti di quella città rifiutati di consegnare ai fuorusciti la sua statua o almeno una copia di essa. Non troppo giusti-

[1]) Vedi Teofrasto presso PORFIRIO, *de abstinentia*, II, 8.

[2]) Vedi Voss, *op. cit.*, p. 42: « Ceterum quomodo factum sit ut in dialogo π. δικαιοσύνης Heraclides historiolam de sagitta qua Apollo Cyclopes interfecit, commemoraret, non video ».

[3]) Vedi *Odiss.*, VI, 5 sgg.; IX, 105 sgg.: Κυκλώπων ἀθεμίστων; 112 sgg.

[4]) Vedi, a questo proposito, il mio *Teocrito, Studio critico*, p. 188 sgg.

[5]) Se è giusta l'attribuzione (assai verosimile) di questo frammento di Eraclide (fr. 12 Voss), a quest'opera. Vedi Voss, p. 44.

Digitized by Google

ficato motivo veramente per distruggere un'intera città: sì che si comprende come avessero ragione gli epicurei di protestare che gli dèi si debbono mantenere esenti da queste troppo umane ire che li degradano.

Ma l'età ellenistica a torto si considera (anche di recente dal Wilamowitz) [1]) eccessivamente scettica, mentre amava invece questi ritorni all'antico pietismo. Non aveva dunque del tutto torto Epicuro, come vedremo [2]), di accusare di superstizione i filosofi della scuola platonico-peripatetica.

E in verità l'assalto contro la τρυφή, la vita godereccia di piacere, compiuto con gli stessi mezzi e gli stessi esempi di nemesi storica e di divine vendette, trovava vasti echi anche in uno scritto di un altro discepolo di Aristotele, nell'opera *Delle vite* [3]) (περὶ βίων) di Clearco di Soli, titolo ormai classico, non meno di quello *Del piacere*, tra i filosofi e gli scrittori di questo periodo [4]). Eran qui [5]) studiati particolari tipi di vite, preludiando così a quell'ideale della filosofia ellenistica, che si propone di determinare per la vita norme e canoni così perfetti come quelli che regolano la statuaria di Prassitele e di Lisippo [6]). Onde non basterà al filo-

[1]) Vedi *Der Glaube der Hellenen*, vol. II nel capitolo dedicato all'Ellenismo.

[2]) Vedi qui sotto capitoli VII-IX. Nota che l'epicureo del *De Nat. deor.* di CICERONE (I, 34) accusava Eraclide di aver rimpinzati i suoi libri di « *puerili favole* ».

[3]) Per gli elementi polemici nota che anche Epicuro scrisse un περὶ βίων, ed anche Teofrasto pubblicò un'opera con quel titolo. Che quest'opera di Epicuro contenesse elementi polemici contro la scuola platonico-peripatetica, mostrerò più oltre, nel capitolo VI.

[4]) Scrissero opere intitolate περὶ βίων Senocrate, Eraclide, Teofrasto, Stratone, oltre, come vedemmo, Epicuro.

[5]) Vedi i frammenti 4-22 del MÜLLER.

[6]) Per questo carattere paradigmatico anche nella filosofia di Epicuro vedi *Sent. Vat.*, 36. Vedi anche per quell'ansioso confronto (σύγκρισις) di tipi di vita (che conduce poi alla biografia comparata di Plutarco) in Epicuro i miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi ital. di Filol. Classica*, 1933, p. 77 sgg.

Digitized by Google

sofo ellenistico, sia esso Epicuro [1]) o Zenone stoico [2]), creare una dottrina di vita, ma dovrà sancirla con l'eroico esempio; e la vita stessa del filosofo sarà il canone con cui dovrà il filosofo essere giudicato e che ognuno dovrà avere innanzi agli occhi [3]).

E significativo dello spirito ellenico, è che vite di popoli e vite di grandi personaggi fossero in quell'opera di Clearco accomunate sotto lo stesso canone morale; e grandi goditori — sovrani ed artisti, greci e barbari — come il pittore Parrasio, il primo esteta dell'antichità, e Sardanapalo e Anassarco, l'edonico, e Dionigi di Siracusa e Dario e Policrate di Samo — apparivano in questa galleria storica, accanto a popoli dell'oriente e dell'occidente, Medi, Persiani, Lidii, Milesii, Sciti, Tarentini, Siciliani, con il solito corteggio di aneddoti piccanti o lascivi e di accenni alla Nemesi storica e alla punizione divina (vedi fr. 9-10). E anche qui ricorrevano le opposizioni esemplari di vite sagge e longeve, come quella di Gorgia (fr. 15), di fronte a rovinose vite voluttuarie.

Nè è strana questa consonanza fra i discepoli di Aristotele, perchè l'esempio veniva dal maestro stesso e dalle sue opere perdute, che questi confronti aiutano a meglio conoscere. Si comprende infatti ora perchè Aristotele in un'opera sua giovanile perduta, nel dialogo *Sulla giustizia* che recava il medesimo titolo di quello di Eraclide, ricordasse egli pure, con amara ironia (fr. 82), gli Ateniesi dell'età precedente che avevano perduta la loro città; per far certo così comprendere, come Eraclide, le conseguenze della loro vita molle e

---

[1]) Vedi EPIC., *Sent. Vat.*, 36; cfr. per METRODORO, *Ind. Acad.*, 26, 4; vedi invece il fedifrago TIMOCRATE, DIOG. L., X, 7.

[2]) Vedi il decreto in onore di Zenone presso DIOG. L., VII, 10: παράδειγμα τὸν ἴδιον βίον ἐκθεὶς ἅπασιν.

[3]) Vedi i passi da me citati nel mio *Epicuro*, p. 7.

Digitized by Google

sensuale. E pure nelle perdute opere giovanili di Aristotele ricorreva l'esempio di goditori celebri, come Filosseno [1]) e Sardanapalo (fr. 90, vedi sotto, p. 331 sgg.) ed egli pure aveva raccolti quegli esempi di vita godereccia di popoli [2]) di cui è ghiotto Ateneo, il quale dalle opere perdute di Aristotele li riferisce accanto agli altri citati da Eraclide Pontico e da Clearco.

E anche Teofrasto, il maggior discepolo di Aristotele, nella sua critica dell'edonismo, si serviva dei medesimi esempi storici di uomini illustri (fr. 78; 79 W.); e nell'opera *Del piacere* (fr. 84), opponeva egli pure vite sagge di grandi spiriti del passato, Aristide e Agesilao, a vite voluttuarie e fastose, come quelle del sibarita Smindiride e di Sardanapalo [3]); e lussuriose vite di città antiche e di genti famose, come gli effeminati Ioni (fr. 86), a quelle degli eroici popoli dell'epos (fr. 84). Onde si vede esservi stata una tradizione costante, seguìta dalla scuola platonico-peripatetica, nella critica dell'edonismo.

*
* *

Che Epicuro dovesse conoscere queste critiche contro l'edonismo divulgate da opere largamente lette nel mondo greco contemporaneo, è cosa certa, ed è naturale

[1]) Fr. 83; che questo frammento appartenesse al dialogo *Della Giustizia*, come crede il Rose, non risulta però da nessun dato esterno o interno; esso poteva appartenere altrettanto bene all'opera *Del piacere* o al *Protrettico*, in cui vedremo dovere essere stata una simile critica dell'edonismo. Vedi del resto per il ricordo di Filosseno come esempio di goditore nell'etica di ARISTOTELE, *Etica Nic.*, III, 13, 1118 a 32; *Et. Eud.*, III, 2, 1231 a 16; *Probl.*, 28, 7.

[2]) I Sibariti (vedi ATEN., p. 520 D), i Milesi (*ibid.*, p. 523 E), gli abitanti di Siri (*ibid.*, p. 523 C).

[3]) Nota che entrambi erano ricordati anche da Aristotele nella sua critica della vita godereccia. Vedi qui, p. 331; Per Smindiride, vedi *Et. Eud.*, 1216 a 16.

Digitized by Google

che dovesse cercare, non solo di rispondervi, ma anche di prevenirle, dando al suo edonismo un carattere nuovo e ben più elevato che non fosse l'edonismo di Aristippo. Vedremo infatti che vi rispose, benchè tali sue risposte polemiche non siano state messe in luce sinora. D'altra parte è verisimile che alcune di quelle censure dell'edonismo fossero rivolte appunto contro la dottrina di Epicuro da quegli scrittori che, per ragioni di tempo, di Epicuro poterono conoscere almeno i primi scritti.

E in verità noi sappiamo che Eraclide Pontico, nell'opera *Sul piacere*, prima di confutare la dottrina edonistica, l'aveva fatta esporre ed esaltare, con argomenti che si prestavano facilmente alla confutazione e alla parodia, da un interlocutore del suo dialogo. E poichè Eraclide amava nei suoi dialoghi introdurre personaggi storici, uomini politici e filosofi, e poichè d'altra parte, l'uso platonico da lui seguìto voleva si facessero esporre e difendere le dottrine avversarie preferibilmente da quei filosofi che le avevano professate, è naturale che il personaggio di quel dialogo di Eraclide Pontico a cui era affidata la difesa e lode del piacere, dovesse essere un edonista di grido. Che fosse Aristippo o un suo discepolo pensò lo Hirzel [1]), ed è ormai l'opinione comune, escludendo egli che potesse essere Epicuro, perchè l'esaltazione ivi fatta del piacere era conveniente alla più sensuale dottrina di Aristippo, piuttosto che a quella di Epicuro; mentre d'altra parte il riferimento ad Epicuro gli pareva escluso per ragioni cronologiche.

Entrambe le ragioni sono però fallaci. E anzitutto, essendo quel dialogo, come abbiamo veduto sopra, di natura parodica (κωμικῶς πεπλασμένος, vedi Diog. Laert., V, 88), è naturale che quella difesa del piacere fosse di fatto tendenziosa e ponesse in una falsa luce l'edo-

[1]) *Der Dialog*, I, 323.

Digitized by Google

nismo epicureo. Del resto tale è il carattere della maggior parte delle esposizioni della dottrina di Epicuro, per opera dei suoi avversari, giunte a noi attraverso agli scrittori dell'antichità. Per di più, non solo vedremo che alla dottrina di Epicuro saranno attribuite precisamente *tutte* le tendenziose affermazioni di Eraclide in quel dialogo, da coloro che quella critica di Eraclide riecheggiano, e *che contro tutte quelle precise argomentazioni Epicuro polemizzò*, ma sappiamo pure, da Epicuro stesso [1]), come i suoi avversari tentassero di far credere che la sua dottrina del piacere avesse appunto quel medesimo carattere sensuale e volgare attribuito all'edonismo dal personaggio che nel dialogo di Eraclide lo esaltava.

Non vi sarebbe dunque nessuna difficoltà, per questa parte, ad ammettere che la lode e la difesa del piacere fosse da Eraclide affidata ad Epicuro o ad un personaggio che ne riferisse la dottrina, allo stesso modo che Platone aveva fatto difendere nei suoi dialoghi da filosofi contemporanei o da loro discepoli le dottrine che egli voleva confutare.

Resta l'obiezione fondata sulla cronologia. Neppur essa, però, è valida. Noi sappiamo infatti, dalla testimonianza, degnissima di fede, di Sotione (Diog. L., V, 86), che Eraclide fu discepolo non solo di Platone, ma anche di Aristotele, onde la sua vita dovette essere, per una buona parte almeno, contemporanea a quella di Epicuro. È certo del resto che Eraclide visse almeno sino al 310 [2]) e probabilmente anche più oltre. Ora, nel 310 Epicuro aveva 32 anni, e già aveva una scuola propria, e poichè incominciò a filosofare a quattordici

[1]) Vedi *Epistola a Meneceo*, § 131, e qui, p. 328 sgg.

[2]) Vedi Voss, p. 19: « igitur *minimum* usque ad a. 310 vixisse, certe a. 315 nondum esse defunctum (γέρων nominatur Diog. L., V, 93) ».

Digitized by Google

anni, secondo che riferiva egli stesso [1]), e professò una sua dottrina già fin da quando era ancora in Samo (cioè prima del 322), è certo che prima del 310 doveva essersi fatto ben conoscere con il suo insegnamento e i suoi scritti [2]).

Non vi è dunque nulla di strano che Eraclide affidasse precisamente a questo rinnovatore dell'edonismo, o a un personaggio che ne riferisse la dottrina, il compito di esaltare la teoria del piacere. Si noti infatti che gl'interlocutori dei dialoghi del maestro di Eraclide, Platone, sono, la più parte, giovani, parecchi di essi anzi adolescenti. E soprattutto a giovani, come Filebo, e a Protarco, a Fedro, ad Agatone, per evidenti ragioni artistiche, Platone aveva affidato il compito di fare la lode e la difesa sia del piacere, sia dell'amore. Agatone, che è il personaggio principale del *Simposio*, era certo assai meno che trentenne, nel tempo in cui il banchetto del *Simposio* si immagina avvenuto [3]), ed era certo alle sue prime armi e alla sua prima vittoria poetica. Così pure giovani assai (come è messo in rilievo più volte nel dialogo) erano Filebo e Protarco, gli « amici del piacere » del *Filebo*. Si noti anche che Eraclide nella seconda parte della sua vita visse ed insegnò ad Eraclea sul Ponto, nel mondo greco asiatico, e che Epicuro visse appunto fino al 306 (eccetto in un breve periodo di

---

[1]) Diog. L., X, 2. Secondo altri, *ibid.*, X, 14, Epicuro avrebbe anzi cominciato a filosofare a dodici anni.

[2]) Che professasse già una sua dottrina negli anni in cui visse in Samo e perciò persino prima del 322 risulta dalla testimonianza di Suida *sub v.* Epic., vedi qui, p. 319 n. D'altronde nel cap. VI dimostrerò in modo sicuro che proprio nel 310 ardeva più viva la lotta fra Epicuro e la scuola platonico-peripatetica e che in quegli anni polemizzava con Eraclide.

[3]) Naturalmente Platone, perchè assume come principale *dramatis persona* Socrate, e lo fa espositore delle proprie dottrine in un periodo in cui era già da tempo morto, deve dare ai suoi dialoghi date anteriori di molto a quelle della reale composizione.

Digitized by Google

pochi mesi, nel 323, in cui venne ad Atene) nella Ionia asiatica, a Samo, a Colofone, a Mitilene, a Lampsaco, onde è naturale che nel mondo greco asiatico prima si diffondesse la sua fama e che se ne adombrasse Eraclide il quale ivi aveva una scuola fiorente [1]). È dunque naturale anche che Eraclide piuttosto che ad Aristippo, la cui scuola fioriva nell'Africa, a Cirene, e che era stato tante volte ormai combattuto da Socrate, da Platone, da Speusippo e dagli altri discepoli di Socrate e di Platone, affidasse a questo giovane (il quale filosofava a Samo, non lungi da lui, e pretendeva di dare nuova vita all'edonismo), o a un personaggio che ne riferisse la dottrina, il compito di difendere, con la giovanile baldanza così evidente nei frammenti di quel dialogo, la dottrina del piacere. E di ciò recheremo sicure prove sfuggite sin ora agli studiosi.

Abbiam visto (p. 280) che Eraclide Pontico dall'edonista a cui affidava la lode del piacere faceva invocare come prova dell'essere il piacere il fine della vita l'autorità di Omero stesso. Sarà opportuno citare qui il passo preciso della nostra fonte (Ateneo, XII, 512 D), ove sono riferite le parole dirette del personaggio che esaltava il piacere nel dialogo di Eraclide (v. 512 A): « Omero dice che la gaiezza (εὐφροσύνη) [2]) e la condizione d'animo che le corrisponde (τὸ εὐφραίνεσθαι) sono il *fine* (τέλος) più gradito (χαριέστερον), quando i banchettatori ascoltino il canto di un aedo, e siano presso le mense ricolme. E degli stessi dèi dice Omero che "vivon facilmente", e facilmente vuol dire *senza dolore* (ἀπόνως), come se volesse indicare che il massimo dei mali è il dolore e la pena ».

[1]) Che tale iosse la ragione per cui Eraclide combattè la dottrina di Epicuro, piuttosto che quella di Aristippo, mostreremo a p. 319 sgg.

[2]) Sul significato di questa parola e sul suo rapporto con la dottrina di Epicuro vedi qui, p. 324 sgg.

Digitized by Google

Il passo di Omero a cui si riferisce l'edonista fatto qui parlare da Eraclide è il ben noto principio del canto IX dell'*Odissea*, ove Ulisse comincia a narrare ai Feaci le sue avventure (IX, 5 sgg.):

> Perchè niun fine (τέλος) più caro (χαριέστερον) io dico mai
> [essere al mondo,
> che allorquando gaiezza (εὐφροσύνη) nel popolo regna concorde,
> e nelle case seduti a banchetto si ascolti un aedo
> e sian dinanzi le mense, ricolme di pani e di carni,
> e il coppiere, attingendo il vino soave al cratere,
> ne ricolmi le coppe e dintorno lo versi alle mense.
> Questa è la cosa più bella, per quanto mi dice il cuor mio.

Orbene, non si è osservato che appunto lo stesso Ateneo, il quale cita questo passo dell'opera di Eraclide, poche linee dopo (513 A), ci dice esser stato Omero *in quei versi* iniziatore (ἡγεμών) *ad Epicuro* della sua famosa dottrina del piacere (τῆς πολυθρυλήτου ἡδονῆς). E la stessa cosa ripetono con singolarissima concordia e costanza numerose testimonianze; e cioè Seneca (*ep.* 88, 5), il quale parla di coloro che « fanno di Omero un epicureo (*Homerum faciunt Epicureum*) lodante lo stato di tranquilla vita della città e il vivere fra conviti e canti ». E poichè in questo passo Seneca riferisce prima l'opinione degli Stoici, i quali *trovavano veramente in Omero chiari riflessi della propria teoria*, par naturale che, come quella opinione degli Stoici *si trovava effettivamente nelle loro opere*, anche questa in quelle di Epicuro si trovasse. E difatti anche lo scoliasta dell'*Odissea* (IX, 28) osserva che ben si accorda Epicuro con quello che in quei versi dice Omero, essere cioè il fine supremo il piacere, *desumendo* (λαβών) *egli da Omero questa dottrina*. E Luciano nel *Parassita* (10 sgg.), in un passo ricco di risonanze desunte dalle opere di Epicuro, osserva che in quei versi Omero ha dichiarato quale è la vita del parasita, e che di qui Epicuro *desunse il concetto della sua felicità*, cioè, τὸ

Digitized by Google

τῆς σαρκὸς ἀόχλητον e τὸ μὴ θορύβου καὶ ταραχῆς τὴν ψυχὴν ἐμπεπλῆσθαι [1]). Espressioni di cui la prima è tra quelle epicuree meno note, e che prova aver Luciano dinanzi un testo epicureo [2]). Lo stesso ripete anche lo pseudo-Plutarco nella *Vita di Omero* (II, 150): « Ulisse, dimorando presso Alcinoo, che viveva vita voluttuaria e dedita alla τρυφή, e a lui parlando, dice per fargli cosa grata.... (seguono i versi citati di Omero); e *da questi versi fu indotto Epicuro a porre il piacere come fine della felicità* ». Ove probabilmente l'accostamento fra Alcinoo e la vita di τρυφή, viene dal dialogo di Eraclide. E finalmente anche nelle *Allegorie omeriche* di Eraclito (§ 75) e nel commento di Eustazio all'*Odissea* (p. 1612, 10) si dice aver tolto Epicuro da questi versi di Omero la dottrina che il *fine* morale è il piacere.

È chiaro dunque da tutte queste testimonianze, così numerose e significativamente concordi, essere veramente Epicuro il filosofo combattuto da Eraclide, che si richiamava all'autorità di quei versi di Omero nella dottrina del sommo bene; sebbene egli non dovesse procedere così ingenuamente come pretendono i suoi avversari. Ed è naturale che Eraclide desumesse accortamente questo passo dagli scritti di Epicuro, perchè ogni avversario che vuole parodiare una dottrina altrui deve servirsi di elementi reali per metterli tendenziosamente in cattiva luce. Ove non siano infatti visibili caratteri di somiglianza, la parodia non ha efficacia alcuna, anzi non è neppure parodia. Vedremo del resto come Epicuro conoscesse questa accusa che gli si faceva di avere tolto il suo fine etico da Omero e vi rispondesse.

E d'altra parte, se il filosofo edonista da cui Era-

[1]) Vedi infatti Epic., fr. 432; *Sent. V*, 79; *Ep. a Men.*, 127.

[2]) Del resto tutta questa operetta di Luciano è ricca di risonanze testuali epicuree non ancora tutte scorte, che metteremo in luce altrove.

Digitized by Google

clide faceva dichiarare aver Omero con quei versi determinato quale fosse il sommo bene, fosse stato Aristippo; perchè mai *nessuna* delle testimonianze antiche riferisce quest'opinione ad Aristippo, ma tutti la riferiscono ad Epicuro? La cosa sarebbe inesplicabile, tanto più se si pensa che Aristippo era non meno famoso di Epicuro fra gli edonisti antichi e non meno di lui combattuto dagli stessi avversari.

Del resto che Epicuro in realtà si riferisse a questi versi nella dottrina del sommo bene, si può accertare con sicuri argomenti. Noi sappiamo infatti (Diog. L., X, 137=fr. 66 Usen.) che Epicuro, nell'opera fondamentale della sua etica, il trattato *Sul fine etico* (περὶ τέλους), per provare che il dolore è un male e che l'uomo ne rifugge per istinto, si richiamava ai lamenti di Eracle, il grande eroe, straziato dal manto di Nesso, nelle *Trachinie* di Sofocle, e riferiva i bei versi (787 sg.):

> Ululava e gemeva e tutto intorno
> echeggiavan gli scogli e della Lòcride
> le giogaie precipiti e le balze
> degli Eubei promontorî rimbombavano.

È naturale dunque che, se egli si riferiva ai versi di Sofocle (il poeta *omericissimo*, secondo il giudizio degli antichi) per la dottrina del dolore, ad Omero e a quei versi letti sopra, si dovesse veramente riferire, come attestano le nostre fonti concordi, per la dottrina del piacere. Ciò che vedremo del resto risultare da sicure testimonianze.

Nè con queste citazioni di Sofocle e di Omero, Epicuro smentiva per nulla la sua dottrina, che è alla poesia avversa e la considera propagatrice di mitici errori e causa di turbamenti spirituali (vedi fr. 228 sg. e sotto p. 307 sgg.). Chi osservi attentamente infatti le altre citazioni poetiche, contenute nelle opere di Epicuro, scorge avere tutte, o quasi tutte, intenzioni pole-

Digitized by Google

miche. I versi di Teognide nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126), di cui mi occupai precedentemente, non son citati perchè Epicuro li approvi, ma anzi perchè egli riprova quel pessimismo giovanile del platonico *Eudemo* di Aristotele, che appunto riecheggiava quei versi [1]), dichiarando esser meglio per l'uomo non esser nato. E stolta è detta in quella medesima lettera (§ 125) da Epicuro la massima di Epicarmo che sia da temersi la morte perchè, se non addolora presente, addolora attesa. La citazione del fr. 839 di Euripide, che proverò nel mio capitolo X aver tolta Lucrezio (V, 318 sg.) da un testo epicureo, era fatta ad arte per confutare l'uso di quei versi in Aristotele e in Teofrasto, a proposito della polemica sull'eternità del mondo [2]). Per scopo polemico cita Lucrezio, facendo eco ad Epicuro [3]), le poetiche tradizioni su Fetonte (V, 400 sg.), dichiarandole erronee e lo stesso egli fa per i poetici miti di Cibele (II, 643 sg.) e dei grandi dannati del Tartaro (III, 978 sg.).

Anche nelle citazioni di cui ora ci occupiamo ci doveva essere dunque una intenzione polemica, che ci sarà dato rintracciare.

Per i versi delle *Trachinie* essa è evidente. Eracle era l'eroe magnanimo che le scuole avverse ad Epicuro, ed Aristotele stesso, in una sua poesia che era tra gli scritti giovanili da lui pubblicati e aveva destate accese polemiche, nell'*Inno ad Ermia* (cfr. 675, v. 9 sgg.) magnificavano come il campione della virtù. Ironicamente dunque dimostrava Epicuro che anche Eracle, con i suoi gemiti e ululi, dichiarava essere un male il

[1]) Vedi la mia dimostrazione sopra, p. 112 sgg.

[2]) Vedi ARIST., fr. 20, p. 35, 21 sgg. Rose; Teofrasto, ap. PHILON., *de aeternitate mundi*, cp. 27.

[3]) Vedi qui sotto cap. X.

Digitized by Google

dolore fisico [1]). Ed anche per le parole di Ulisse, nei versi di Omero citati sopra, la ritorsione polemica appare palese a chi pensi che nella stessa scuola aristotelica, quell'esempio doveva essere tradizionale; Aristotele infatti nella *Politica* (V [VIII], 2, p. 1338 a, 27 sgg.) si riferiva *proprio a quei versi di Omero e a quelle parole di Ulisse,* perchè in esse, secondo egli affermava, « *si dichiarava che la migliore condizione di vita era quando gli uomini son pieni di letizia* (εὐφραινομένων τῶν ἀνθρώπων) *e nelle case seduti a banchetto si ascolti un aedo* ». Epicuro non fece dunque se non ritorcere contro la scuola aristotelica una citazione di Aristotele stesso. Il quale riferiva quei versi per provare che la musica era necessaria all'educazione liberale, e alla più nobile vita, la quale appariva così essere vita di gioia suprema d'arte e di canti. Ed Epicuro mostrò, come vedremo risultare da un passo di Epicuro stesso, che in realtà nel testo di Omero quei versi si riferiscono al piacere dei banchetti, onde, secondo l'autorità di quel passo di Omero, riconosciuta e autentificata da Aristotele stesso, la vita più desiderabile appariva essere vita di godimento di sensi. Vedremo poi del resto come Epicuro osservasse che la vera felicità non dovesse porsi in quei godimenti che per bocca del saggissimo Ulisse dichiarava supremi Omero, il poeta della scuola aristotelica (nel cui culto Aristotele aveva educato Alessandro), sibbene nella assenza di dolore del corpo e di turbamento dell'anima. E che qui Epicuro polemizzasse proprio contro Aristotele, si può dimostrare, osservando che mentre Aristotele approva e cita con onore quei versi di Omero, il suo maestro Platone appunto riferendo quei versi (*Rep.*, III 390 *B*) accusava Omero di essere un maestro di dissolutezza.

[1]) Che infatti Epicuro si servisse veramente dell'esempio di Eracle in questa polemica, dimostreremo sicuramente con un nuovo testo epicureo qui sotto p. 358.

Digitized by Google

E si badi però che quei versi e quella citazione Epicuro *quasi certamente* non li trovò nella *Politica*, uno scritto aristotelico di scuola che Epicuro probabilmente non conobbe e non lesse, ma in un'opera di Aristotele che era tra quelle da lui pubblicate e a noi non giunte. Già infatti il Bernays [1]) notò che quella sezione della *Politica* in cui si tratta dell'*ottima forma di vita* (ἄριστος βίος) deriva, a *confessione di Aristotele stesso* [2]), dagli scritti giovanili da lui pubblicati; e recentemente il Jäger [3]) dimostrò sicuramente che *anche i primi tre capitoli* del libro VIII, ove si tratta dell'ἄριστος βίος (argomento per cui Aristotele stesso, come vedemmo, diceva di riferirsi alle opere sue giovanili), derivano dal *Protrettico*, come prova lo stile più letterario, oltre che particolari coincidenze con i frammenti del *Protrettico*. Le conclusioni del Jäger sono da questo stesso mio raffronto e dalle considerazioni che riferirò or ora, pienamente confermate; anzi questi ulteriori studi ci concederanno di procedere più oltre di quanto potesse procedere il Jäger nella ricostruzione di questa parte del *Protrettico*.

Che infatti questa trattazione dell'εὐφροσύνη, per cui son citati i versi di Omero nella *Politica*, dovesse veramente essere nel *Protrettico* risulta anche da un passo del *Protrettico* aristotelico, a cui non si è badato, a questo proposito, sinora.

Abbiamo visto nel capitolo precedente come nel *Protrettico* (vedi Giamblico, *Protrettico*, cap. VII) Aristotele si proponeese di dimostrare che il filosofare è imprescindibile necessità per ognuno, qualunque sia lo scopo che

---

[1]) *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 77.

[2]) Vedi *Polit.*, VII, 1323 a 21 sgg.: νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς. καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς: cfr., nel luogo della *Politica* citato sopra, dove sono riferiti i versi di Omero, l'espressione τὴν ἀρίστην διαγωγήν.

[3]) *Aristoteles*, p. 290 sgg.; cfr. p. 297, nota 1.

Digitized by Google

si proponga alla vita, tanto cioè se il fine etico si creda essere la φρόνησις, la saggezza, come vuole Aristotele nel *Protrettico*, quanto se lo si faccia consistere nella virtù (ἀρετή) o nella gioia (χαίρειν). Egli aveva dunque presenti i diversi fini che erano stati proposti come sommi beni dalle scuole filosofiche precedenti, e che erano discussi nella stessa Accademia, come sappiamo dal *Filebo* e dai frammenti di Senocrate e di Speusippo.

E che la filosofia debba essere l'occupazione più necessaria, anche per chi pone il fine sommo della vita nella gioia, dimostrava Aristotele in una parte del *Protrettico*, che, come confermò il Jäger (p. 77 sgg.), e come con più precisione mostreranno queste mie ricerche ci è conservata nei capp. XI-XII del *Protrettico* di Giamblico [1]).

Ivi si procede ad una distinzione schiettamente aristotelica del concetto della vita, considerata come vita *in potenza* e vita *in atto;* dichiarando che vera vita e vita felice non è quella in potenza bensì quella in atto. Che questa dottrina appartenesse agli scritti essoterici di Aristotele, sappiamo dall'*Etica Nicomachea* e mostrai altrove [2]). E feci vedere pure come contro quella dottrina polemizzi Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, che è lo scritto in cui egli emula e combatte il *Protrettico* di Aristotele, ciò che conferma le prove già recate dal Jäger circa l'essere desunto questo capitolo del *Protrettico* di Giamblico dal *Protrettico* aristotelico.

Orbene, procedendo, Aristotele osservava (come ap-

[1]) Del resto che tutta la parte del *Protrettico* di Giamblico dal cap. V, p. 34, 5 Pist., al cap. XI, sia un *excerptum* del *Protrettico* di Aristotele, avevano già messo in luce il Bywater e lo Hirzel ed è cosa sicura (vedi anche la nota del Pistelli a p. 34, 5). [Vedi ora questi capitoli XI-XII del *Protrettico* nella silloge del Walzer, fr. 14 sgg., p. 56 sgg.].

[2]) Vedi sopra, p. 135 sgg.

Digitized by Google

pare dal *Protrettico* di Giamblico) che, essendo vera vita e massimamente vita quella di chi viva attuosamente, e la massima attività dell'anima essendo appunto la contemplazione, l'attuosità perfetta è per tal ragione la vita contemplativa, e perciò la vera gioia è quella che dalla contemplazione deriva. Solo i filosofi dunque, o massimamente i filosofi, possono goderla. « Infatti quella attuosità (ἐνέργεια) [1]) la quale è propria delle più veraci conoscenze, e da ciò che *massimamente* è (ἀπὸ τῶν μάλιστα ὄντων) compiutamente deriva e tiene saldamente in sè racchiusa la perfezione che le è concessa (πληρουμένη καὶ στέγουσα ἀεὶ μονίμως τὴν ἐνδιδομένην τελειότητα), è quella che più efficacemente dà la gioia spirituale (εὐφροσύνη !). Sicchè, anche solamente per il godimento delle *vere e buone gioie, è necessario filosofare*, a chiunque abbia senno (ὥστε καὶ δι' αὐτὸ τὸ χαίρειν τὰς ἀληθεῖς καὶ ἀγαθὰς ἡδονὰς φιλοσοφητέον ἐστὶ τοῖς νοῦν ἔχουσιν) ».

Questo passo (*Protrett.*, p. 59, 10 sgg. Pist.) è assai importante per più ragioni; anzitutto è chiaro che tanto qui, *quanto nel passo citato sopra, della « Politica »*, l' εὐφροσύνη è considerata come la gioia spirituale propria della vita umana più alta. Per di più è chiaro anche, che solo il piacere spirituale e derivante dalla contemplazione è considerato come *un vero e buon piacere* (ἀληθὴς ἡδονή), onde appare qui quella distinzione di piaceri *veri* e di piaceri *falsi* che è propria di quell'etica di Platone nel *Filebo*, che Aristotele criticherà più tardi nell'*Etica Nicomachea* [2]). E che l'Aristotele che qui parla sia l'Aristotele platonizzante del *Protrettico*, il quale ancora credeva nella dottrina delle idee,

[1]) Per il rapporto fra l'ἐνέργεια e l'εὐφροσύνη. e la polemica epicurea, vedi sotto, p. 322 sgg. [Vedi ora il testo del *Protrettico* da me tradotto in WALZER, p. 58 extr.].

[2]) Vedi sopra, cap. III, p. 206 sgg.

Digitized by Google

appare anche dall'essere questa forma di piacere posta in rapporto con quella dialettica dell'essere e del conoscere parallela a quella del bene, onde il mondo delle essenze supreme è anche il mondo dei supremi valori etici, teoria che è necessaria conseguenza della dottrina delle idee nell'etica platonica, etica a cui, come ben sappiamo ormai, Aristotele in questo periodo aderiva. Il piacere della contemplazione è dichiarato infatti piacere *vero* e buono, appunto perchè deriva da ciò che *massimamente è*, secondo la dottrina platonica che condanna appunto il piacere fisico, perchè massimamente un *divenire* e al divenire sempre congiunto, onde non può mai raggiungere la pienezza del Bene che è massimamente Essere, anzi più dell'Essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) [1]) Dottrina che Aristotele combatterà nell'*Etica Nicomachea*, sebbene l'avesse condivisa prima, tanto che ancora nella *Retorica* (p. 1369 b, 33) il piacere da lui è considerato ancora come un *movimento*.

Del resto il platonismo etico e metafisico del primo Aristotele riappare anche nella conclusione del capitolo seguente che certamente, nel concetto, è tolto, come già mostrò il Jäger, dal *Protrettico* di Aristotele. Ivi (p. 60, 10 sg.) infatti si dice che in questa nostra esistenza — che è vita contro natura (παρὰ φύσιν), perchè in essa l'anima è innaturalmente legata al corpo [2]) — la conoscenza è difficile e imperfetta; ma se potremo salvarci di qui e ritornare là donde venimmo, è certo che il conoscere sarà allora per noi con più gioia e più agevole. E là filosoferemo, vivendo la vera vita e contempleremo verità di mirabile bellezza, godendo spiritualmente

[1]) Vedi su ciò sopra, p. 179. Perchè soli veri piaceri sieno secondo Platone quelli che si riconnettono con ciò che ha più di essenza, vedi in *Rep.*, 585 C sgg.; cfr. qui sotto, capitolo VI.

[2]) Cfr. ARIST., fr. 44, 59-61.

Digitized by Google

(εὐφραινόμενοι) e gioiendo (καὶ χαίροντες) della speculazione, ed essendo allora veramente felici.

È chiaro dunque che la χαρά e l'εὐφροσύνη, la gioia spirituale, erano considerate come riflessi di quella vita intellettiva che è la sola vita perfetta secondo il *Protrettico*, come del resto sapevamo dal capitolo citato sopra della *Politica*. Si comprende per ciò come nel *Protrettico* dovesse essere veramente quel passo di Aristotele contro cui polemizzava Epicuro [1]).

La citazione di Omero manca nel *Protrettico* di Giamblico, ma Giamblico non reca se non spunti e riassunti dal *Protrettico* di Aristotele, che si deve perciò ricostruire integrandolo, come si è fatto finora con tanto profitto, con tutte le altre testimonianze e gli altri indiretti riferimenti. È d'altra parte assai interessante osservare che quei versi di Omero sull'εὐφροσύνη erano citati in quella parte dell'*Agone di Omero e di Esiodo* (p. 241 Rzach) che sappiamo ora dalle nuove scoperte di papiri [2]) risalire al *Museo* di Alcidamante, un contemporaneo di Platone: ed erano ivi riferiti — come compendio della saggezza di Omero, quali « versi aurei », cantati sempre nelle solennità e nelle sacre feste (ἐν ταῖς κοιναῖς θυσίαις πρὸ τῶν δείπνων καὶ σπονδῶν), — immediatamente (vedi pagina 240 R.) dopo quelli che riproducono il responso di Sileno nell'*Eudemo* di Aristotele (fr. 44), circa l'essere migliore per l'uomo la morte anzichè la vita. Massima che abbiamo veduta echeggiata anche nel passo or ora studiato del *Protrettico*. È tanto più naturale dunque che, come Aristotele si riferiva a quei versi nell'*Eudemo*, e forse nel *Protrettico* stesso, a questi sull'εὐφροσύνη si riferisse nel *Protrettico*, secondo che appare d'altra parte

[1]) Per questa polemica epicurea contro questa dottrina del *Protrettico*, vedi anche qui sotto, p. 321 sgg.

[2]) Vedi il mio articolo nell'Enciclopedia Treccani sub v. *Alcidamante*.

Digitized by Google

dal passo della *Politica* che dal *Protrettico* deriva. Per di più vedremo più oltre (p. 310) che quella citazione dei versi di Omero non manca in un passo di Massimo Tirio che dimostreremo servirsi di questa fonte aristotelica nella sua polemica contro Epicuro.

Del resto, che contro questa dottrina dell'εὐφροσύνη, considerata da Aristotele quale il solo vero piacere, polemizzasse Epicuro, si vedrà da parecchi interessanti passi epicurei, che solo ora con questo riferimento potranno apparire nella loro vera significazione. Intendo parlare anzitutto del più lungo frammento che noi abbiamo dell'opera capitale dell'etica di Epicuro, il trattato sul *Fine etico* (περὶ τέλους), — opera in cui (si noti) era appunto la citazione dei versi sofoclei delle *Trachinie* citati sopra (p. 293) — frammento riferitoci da Cicerone in una sua fedele [1]) traduzione:

Fr. 67 Usener, p. 120, 18 sgg. (= Cic., *Tusc.*, III, 18, 41): « Nec equidem habeo quod intellegam bonum illud, detrahens eas voluptates quae sapore percipiuntur detrahens eas quae rebus percipiuntur venereis [2]), detrahens eas quae auditu et cantibus, detrahens eas etiam quae ex formis percipiuntur oculis *suaves motiones*, sive quae aliae voluptates *in toto homine* gignuntur *quolibet sensu; nec vero ita dici potest mentis laetitiam solam esse in bonis. Laetantem enim mentem* ita novi: spe eorum quae supra dixi, fore ut natura iis potiens *dolore careat* ».

Su questo passo, per la sua importanza nella polemica contro il primo Aristotele, dovremo ritornare più

[1]) Che fedelissima sia la traduzione di Cicerone, appare dall'altra citazione più breve e incompiuta recata da ATENEO, fr. 67 USENER, p. 120, 1 sgg. e dal fr. 68.

[2]) Le parole *rebus percipiuntur venereis*, sono riferite in margine da Vc, ma mancano negli altri codici; che esse corrispondano però al testo greco è provato dal confronto con il testo greco citato da Ateneo.

Digitized by Google

volte. Importa ora però porre in chiaro, per la prima volta, il suo preciso rapporto polemico contro il passo, citato sopra, della *Politica* che vedemmo risalire al *Protrettico* aristotelico.

Che con l'espressione *animi laetitiam* Cicerone traduca εὐφροσύνη e εὐφραίνεσθαι, o χαρά e χαίρειν, che nel passo del *Protrettico* son dati come sinonimi di εὐφροσύνη, è chiaro, nè altrimenti avrebbe potuto Cicerone rendere quelle espressioni [1]). Quando infatti Cicerone vuole rendere l'espressione ἡδονὴ τῆς ψυχῆς, la traduce con *animi voluptas*, o *animi gaudium* [2]). E ad ogni modo è certo che qui Epicuro polemizza appunto contro chi, come Aristotele, nei passi riferiti del *Protrettico*, considerava il solo piacere spirituale (εὐφροσύνη, χαίρειν) come *bene* (vedi p. 298 sgg.), e che Epicuro nega che la εὐφροσύνη o la χαρά, cioè la gioia spirituale, possano essere un bene per sè stante e non una condizione di spirito che risulti dal complesso di tutti i beni corporei e dalla speranza di poterli sempre avverare in compiuta assenza di dolore (*laetanten mentem ita novi: spe eorum omnium quae supra dixi, fore ut natura iis potiens dolore careat*).

Che poi questo passo sia polemico, è chiaro, oltre che dalla esplicita allusione che ivi si fa di coloro i quali pongono solo l'*animi laetitia* fra i beni, anche dall'accentuarsi il carattere materialistico della morale di Epicuro oltre lo spirito stesso di quella dottrina, tanto che non si fa qui menzione neppure dell'*atarassia* che è veramente più prossima assai all'εὐφροσύνη di quanto non siano questi beni che qui si ricordano. Ma anche qui Epicuro, come spesso [3]), è portato da ragioni polemiche

[1]) Nel frammento analogo a questo, fr. 68, c'è infatti χαρά per εὐφροσύνη, vedi qui p. 324 sgg.

[2]) Vedi Cic., *De fin.*, II, 30, 98; 33, 107-108 (e Usen., fr. 430).

[3]) Vedi qui sopra p. 118; cfr. qui sotto i capitoli V e IX.

Digitized by Google

ad esagerare. Del resto si tratta di una frase isolata che nel complesso dell'opera doveva poi essere messa nella sua vera luce. Vedremo tuttavia che, appunto per ragioni polemiche, Epicuro sarà costretto, ora ad accentuare troppo, come qui, il carattere materialistico della sua dottrina, ora, come nel passo dell'*Epistola a Meneceo* che citeremo più sotto (p. 328 sgg.), a metterne in rilievo massimamente il carattere più elevato e i suoi riflessi spirituali.

D'altronde che qui Epicuro polemizzi contro il *Protrettico* di Aristotele, appare anche da una interessante risonanza formale con un passo dell'*Etica Eudemea* di Aristotele (I, 5, 1215 b, 30 sgg.) che già il Jäger provò contenere palesi echi del *Protrettico*, il che confermeremo più sotto (v. p. 338 sgg.) mostrandone i sicuri rapporti con la polemica di Epicuro [1]). Orbene ivi ricorre l'espressione ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν, della quale è certo una risonanza quella di Epicuro, che Cicerone traduce « detrahens eas voluptates » (cfr. anche *sive quae aliae voluptates*) e che nel testo di Epicuro doveva essere, come ci prova il passo parallelo del frammento 67, di cui abbiamo il testo greco, ἀφαιρῶν τὰς (ἄλλας) ἡδονάς (cfr. nell'altra testimonianza ciceroniana del fr. 69, *si illa detraxissent* = ἐκεινων ἀφαιρεθέντων). Il passo dell'*Etica Eudemea* è certo un'attenuazione della prima dottrina del *Protrettico*, contro cui combatte Epicuro; ma è interessante che questa eco formale sia rimasta.

È chiaro sin d'ora che contro quel concetto, affermato nel *Protrettico* da Aristotele, che l'unica vera gioia sia la gioia spirituale, sta in questo passo del π. τέλους, non solo l'enumerazione di tutti gli altri beni corporei, in

[1]) [Vedi ora questo passo dell'*Etica Eudemea* riferito dal WALZER nella sua silloge, in calce al fr. 9, p. 41 (= fr. 55, p. 65, 23 Rose), in conformità della dimostrazione del JAEGER e mia].

Digitized by Google

una forma persino eccessivamente cruda, ma anche l'affermazione che il bene non deve solo concernere l'anima e la mente, *ma tutto l'uomo e ogni suo senso* (*quae in toto homine quolibet sensu*). Ciò che è assai significativo se si pensa che per l'Aristotele del *Protrettico* la vita corporea era vita contro natura e supplizio e impedimento alla perfetta vita. Si comprende dunque come Epicuro, per reazione a questo misticismo, esagerasse nella crudezza materialistica dell'espressione. E contro la teoria, professata anche da Aristotele nella sua prima etica (v. p. 298 sgg.), che il piacere è tanto più imperfetto quanto più è un movimento (κίνησις) e un divenire (γένεσις), è messo qui in piena evidenza da Epicuro che sono beni appunto le *suaves motiones*.

Naturalmente Epicuro non dice che i piaceri corporei in moto siano i supremi beni, chè tale non è la sua dottrina, ma nega che non siano beni, e che solo *vero* piacere e bene sia l'εὐφροσύνη, la gioia spirituale, come affermava Aristotele nel *Protrettico* [1]).

Vedremo poi come questa polemica contro la teoria aristotelica dell'εὐφροσύνη appaiesca in altri passi di Epicuro che confermano pienamente ciò che abbiamo sinora osservato. Occorre invece ora mettere bene in evidenza che questo passo — in cui evidentemente si combatte quella teoria dell'εὐφροσύνη, a proposito della quale Aristotele citava i versi di Omero ove l'εὐφροσύνη era dichiarata il χαριέστερον τέλος — *fa parte*, come abbiamo già detto, del περὶ τέλους *di Epicuro, cioè precisamente di quell'opera in cui, come vedemmo* (vedi p. 293, e Epic., fr. 66), *si citavano i versi tradotti sopra delle Trachinie*, per provare che il dolore è un male con la testimonianza di Eracle, l'eroe che Aristotele, nelle opere da lui pubblicate, considerava come il cam-

[1]) Per questa parte della dottrina del *Protrettico*, vedi anche le nuove testimonianze da me messe in luce nel capitolo seguente.

Digitized by Google

pione della virtù. Questo conferma dunque quanto sapevamo da altra fonte, che cioè Epicuro doveva citare i versi di Omero sopra l'εὐφροσύνη, considerata come τέλος, e che li citava, con ogni verosimiglianza, per confutare Aristotele che su quei versi si era fondato, in un passo, che, come vedemmo, doveva risalire al *Protrettico*. E contro Aristotele Epicuro doveva provare, non solo che la χαρά e l'εὐφροσύνη non sono i soli beni nè il sommo bene [1]), ma che quei versi di Omero, in cui si parlava dell'εὐφροσύνη, non si riferivano alla pura gioia spirituale, ma alla gioia sensuale e alla vita godereccia dei banchetti [2]).

Il che è ottimamente confermato da una esplicita testimonianza epicurea contenuta nei papiri ercolanesi.

Voglio parlare dei frammenti di uno scritto di un illustre epicureo, Demetrio Lacone, conservati dal papiro 1012, studiato e pubblicato in parte dal Crönert e quindi dal De Falco nel suo libro *L'Epicureo Demetrio Lacone* (p. 21 sgg.) di cui ebbi occasione di occuparmi più volte [3]). Ivi questo dotto discepolo di Epicuro, polemizzando contro gli avversari del Maestro, corregge false interpretazioni e lezioni delle opere di lui e reca a conferma delle sue affermazioni testi desunti dagli scritti di Epicuro. Una serie di questi frammenti tratta certamente di questa polemica, di origine platonico-aristotelica, come avremo occasione di dimostrare ampiamente (v. p. 355 sgg.). Interessa a noi ora la colonna 48 di quello scritto [4]), ove l'autore, dopo avere alluso evidentemente

[1]) Vedi a questo proposito, anche ciò che diremo a p. 321 sgg. e la polemica contro la scuola di Aristotele a Mitilene da me ricostruita nel capitolo VI.

[2]) Che tale citazione di versi di Omero dovesse veramente essere a questo proposito in Epicuro, vedremo ancora meglio dopo.

[3]) Vedi la mia recensione dell'opera del De Falco, in *Rivista Indo-greco-italica*, 1923, p. 181 sgg. e il mio recente articolo in *Rivista di filologia*, 1934, p. 433 sgg.

[4]) De Falco, *op. cit.*, p. 50 sgg.

Digitized by Google

alla tendenziosa interpretazione degli avversari circa all'aver Epicuro tolto da Omero il suo fine morale, consistente, secondo loro, nella vita godereccia (ὁ ἀπολαυστικὸς βίος)[1]) così risponde: « Di qui anche consegue, mi sia lecito parlar liberamente, la confutazione di queste ciance di sofisti[2]). Perchè Omero, in verità, null'altro determinò, intorno a questo argomento, se non ciò che può recar godimento riguardo alla gioia del banchetto[3]), " noi invece, o Pitocle, siamo tanto lontani da ciò.... " ». Qui è tronco il testo, ma il senso non è dubbio. Ed è poi certo, come videro già il Crönert e il De Falco, che al-

---

[1]) Le prime parole furono integrate dal De Falco così: ἁμαρτάνουσι δὲ φάσκοντες ὡς Ἐπίκουρος ἐξ Ὁμέρου εἵληφε τἀγαθὸν εἶναι τὴν σίτου καὶ ποτοῦ ἀπό]λαυσιν. Le parole della prima parte sono puramente congetturali, ma il senso è chiaro dal contesto che segue e dall'argomentazione degli avversari. Preferirei però integrare φάσκοντες ὡς ἡμεῖς ὑπειλήφαμεν, perchè tutto il contesto può essere di Epicuro stesso. E ciò che è massimamente importante è che nè il Crönert nè il De Falco avevano minimamente notizia di questa polemica che abbiamo rivelata con Eraclide e con Aristotele e pure così integravano il testo. Per noi poi è soprattutto prezioso osservare che evidentemente certo è ἀπό]λαυσιν, da cui è chiaro che si parlava di chi accusava Epicuro di aver posto come fine della sua dottrina la *vita godereccia*, come faceva appunto Eraclide (v. qui, p. 290), rinnovando così la polemica di Aristotele contro l'edonismo sensuale che egli faceva consistere nell'ἀπολαυστικὸς βίος (vedi *Etica Eudemea*, 1215 b 1; 1216 a 18, 29, e qui, p. 330), polemica controbattuta da Epicuro stesso nell'*Epistola a Meneceo*, che è contro il *Protrettico* di Aristotele, ove Epicuro si difende dalla cattiva interpretazione degli avversari che dicono essere il piacere da lui predicato la voluttà *dei banchetti* e le gioie ἐν ἀπολαύσει κεῖσθαι; vedi *Ep. a Menec.*, § 131, e qui, a p. 328.

[2]) Che con l'espressione sofisti l'autore epicureo si riferisca alla scuola platonico-aristotelica, vedremo più oltre, p. 309 n. 4; 341 n. 5. Per ἀρέσκεια in cattivo senso, come è in questo passo, vedi il lessico del LIDDELL e SCOTT (New ed.), a questa parola, ove è citato appunto questo passo.

[3]) ἢ περ(ὶ) ὀ[ψοφαγί]ας ὃ [ἂν τέρ]ποι. Queste parole furono già integrate da me nella recensione citata sopra: nota che in questo testo non si evita il iato (vedi per esempio col. 46, 8-9; 39, 3); περὶ ὀψοφαγίας integrò anche il Philippson dopo di me, ma indipendentemente da me (*Philol. Wochenschrift*, 1924, col. 327). Ciò che precede è integro, come pure le parole che seguono immediatamente.

Digitized by Google

meno le parole « noi invece, o Pitocle, ecc. », se non anche le precedenti [1]), sono di Epicuro, come è provato, oltre che dall'uso consueto delle colonne precedenti, in cui si recano le parole del Maestro per confutare gli argomenti degli avversari, anche dal vocativo « o Pitocle »; perchè Pitocle è appunto uno dei più cari e ferventi discepoli di Epicuro, a cui Epicuro rivolse, non solamente la lettera a Pitocle, giunta sino a noi, sopra i fenomeni astronomici e metereologici, ma anche una serie di altre lettere, tra le più famose del suo epistolario (fr. 161 sgg. Usener).

E che veramente qui si tratti di un frammento di un'epistola di Epicuro diretta a quel giovane diletto al Maestro dell'orto epicureo, si può confermare con una interessante conferma, non scorta ancora, che illuminerà di luce nuova questo episodio della vita della scuola epicurea. Le testimonianze a noi giunte di quelle lettere di Epicuro a Pitocle, ci rivelano che a lui scriveva Epicuro appunto per allontanarlo ad ogni modo da quegli studi liberali, da quella ἐλευθέρα παιδεία (vedi fr. 164) che era il fondamento primo della scuola platonico-aristotelica [2]), παιδεία che voleva ampia preparazione

[1]) Che appartengano a Epicuro anche le parole precedenti credo assai probabile, sia perchè sembra difficile che la citazione cominciasse proprio con questa frase, sia per un argomento stilistico; ἀπέοικαν non si troverebbe, secondo l'ultima edizione del dizionario del Liddell e Scott, prima di Arriano, se non in Omero, in Pindaro e nei tragici, deve dunque essere un ionismo (tanto più che gli esempi più numerosi sono di Omero) che entrò poi nella tarda κοινή. Ora Epicuro è ionico di origine e ricco di quei ionismi che entrarono più tardi nella κοινή. Questa osservazione linguistica ha particolare importanza, perchè faremo vedere nel capitolo seguente che questo passo di Epicuro deve appartenere ad una sua lettera polemica contro la scuola di Aristotele a Mitilene, scritta nella Jonia e ricca di ionismi.

[2]) Confronta per questo carattere di quella scuola e sopra la polemica di Epicuro il fr. 227 sgg. dell' USENER; vedi infatti ivi, a proposito di questa polemica, ricordati tanto ARISTOTELE, p. 170, 23, come PLATONE, p. 170, 23; 171, 2; 172, 16; 173, 7. Vedi anche qui sopra p. 122 sgg. e la mia Appendice al Cap. II, p. 150-154;

Digitized by Google

di letture e di conoscenza *dei poeti*, come pure studi matematici e astronomici. E appunto a Pitocle nelle testimonianze di quelle lettere, non solo Epicuro, ma anche gli allievi e le allieve (fr. 164) di Epicuro raccomandavano di fuggire con ogni cura questi studi cari alla scuola avversaria, di *otturarsi le orecchie con cera, come l'Ulisse omerico*, e di scapparsene via a piene vele, per non cedere ai sirenici incanti *della poesia* (ποιητικήν fr. 163, l. 16). Essi temevano dunque evidentemente che il bel Pitocle, l'Alcibiade (fr. 162) della scuola epicurea, fosse conquistato dai fascini della scuola avversaria [1]).

È dunque ora ben chiaro perchè proprio a Pitocle dovesse rivolgersi Epicuro per confutare l'argomentazione degli avversari che sostenevano avere egli desunto *da Omero*, il poeta del Peripato, il suo fine etico. Ed è chiaro pure che questo frammento epicureo, conservatoci da Demetrio Lacone, si intona ora ottimamente, anche per questo rispetto, con ciò che sappiamo delle epistole di Epicuro a Pitocle e con la polemica contro la scuola platonico-aristotelica. Diremo di più, si comprende ora anche, perchè proprio a Pitocle Epicuro abbia dedicata la lettera giunta sino a noi sopra i fenomeni meteorologici e atmosferici. Chè appunto gli studi astronomici erano uno dei fondamenti della scuola platonico-aristotelica, e su di essi era fondata quella teologia stellare [2]) contro cui, in varii luoghi di quell'epistola, si polemizza. Ed è significativo che anche in un

---

cfr. qui sotto il cap. VII. Più ampi accenni polemici ad Aristotele e i suoi discepoli si ricavano da PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi*, cap. 12-13.

[1]) Vedi infatti le sicure prove che ne daremo nel capitolo VI, mettendo a questo proposito in luce altri testi di Epicuro mancanti alla raccolta dell'Usener.

[2]) Vedi qui sopra, p. 194 e cap. VIII sgg.; cfr. anche la mia Appendice al cap. II, p. 152. Per la polemica epicurea contro gli studi astronomici nell'epistola a Pitocle vedi particolarmente §§ 93, 113; cfr. § 85.

Digitized by Google

altro protrettico di un anonimo epicureo, da me messo in luce [1]) ove si continua la polemica di Epicuro contro il *Protrettico* di Aristotele e contro la sua direzione spirituale *dei giovani*, l'autore, rivolgendosi ad un giovane di ottime speranze, come Pitocle, si adoperi con ogni sforzo per allontanarlo, sia dallo studio *dei poeti*, come dalle più sottili ricerche *astronomiche*, che non giovano, egli dice, alla conquista della serenità dell'anima, per cui basta sapere, come dirà Epicuro a Pitocle [2]), che i corpi celesti non sono dèi, e che i loro moti non provengono da opera e volere divini, e che si possono spiegare in varî modi, ugualmente possibili, con ragioni fisiche, senza bisogno di determinarne una sola precisa causa, con quella minuta e disinteressata ricerca scientifica cara ad Aristotele, da cui Epicuro vuole mettere in guardia i suoi discepoli [3]).

Che poi gli avversari contro cui è rivolta la polemica epicurea conservataci in questo passo di Demetrio Lacone, siano i filosofi della scuola platonico-peripatetica risulta anche da quell'espressione di spregio « le ciance dei sofisti » con cui essi sono designati. Epicuro e gli epicurei usano infatti designare con questo nome di sofisti i filosofi della scuola platonico-aristotelica, per maligna ritorsione di quello stesso nome che essi avevano applicato, con eterno biasimo, ai propri avversari [4]).

---

[1]) Vedi la mia Appendice al capitolo II.

[2]) *Epistola a Pitocle*, § 85 sgg., *passim*.

[3]) Vedi *Epistola ad Erodoto*, § 79 e qui sopra p. 116 sgg. e il cap. VIII.

[4]) Vedi FILODEMO, *Voll. Rhett.*, II, 35, 13, ove si parla dei Νόμοι e delle Πολιτεῖαι di Platone, di Aristotele e di Teofrasto, cfr. SUDHAUS, ivi, p. 344 s. v. νόμος, e p. 352 s. v. πολιτεῖαι: cfr. l'espressione σοφιστικὸν ῥυτόν riferita appunto ad Aristotele, ivi, II, p. 54 init. e qui s. p. 341; cfr. fr. 443, p. 290, 1, ove, l'espressione σοφισταί è appunto rivolta contro Eraclide Pontico e i platonico-aristotelici e riguarda appunto questa stessa polemica che ora studiamo (vedi infatti qui, p. 341 n. 5). Metrodoro scrisse un'apposita opera *Contro i Sofisti*, di cui è rimasto un solo fram-

Digitized by Google

E del resto che proprio questa polemica, a proposito del sommo bene e sul significato dell'εὐφροσύνη, esaltata da Omero in quei versi famosi, fosse diretta contro la scuola platonico-aristotelica, confermeremo ancora una volta con un testo di un tardo platonico, Massimo Tirio, il quale ancora la riecheggia, avendo sicuramente innanzi le argomentazioni epicuree e le risposte dei suoi avversari. Testo che sarà tanto più utile richiamare, perchè sfuggì alla diligenza e alla dottrina dell'Usener.

Massimo Tirio infatti, in una delle sue dissertazioni filosofiche (XXII Hobein = XXVIII Duebn.), si propone di dimostrare che di tutte le forme di εὐφροσύνη διὰ λόγων la migliore è quella διὰ φιλοσόφων λόγων, ove è interessante vedere come permanga ancora la definizione di εὐφροσύνη, come piacere διὰ λόγων, che è la definizione che vedremo (p. 326 sgg.) seguìta dalla scuola platonico-aristotelica. E per dimostrar questo, dopo avere citato anch'egli i versi dell'Odissea di Omero riferiti da Aristotele, da Eraclide e da Epicuro, e da noi tradotti sopra (p. 291), passa ad interrogare (§ II a) lo stesso Ulisse che in quei versi parla, chiedendo a lui che cosa sia veramente il *piacere* e l'εὐφροσύνη, per confutare così Epicuro, come appare dai riferimenti a testi epicurei, che furono già in parte rilevati dall'ultimo editore di Massimo Tirio, lo Hobein, che pure non aveva alcun

---

mento che è di natura polemica e che verte sulla dottrina dell'ἀπονία, a proposito della quale vedremo polemizzare Epicuro e i suoi contro la scuola platonica-aristotelica, e di fatto che quel frammento avesse di mira la dottrina etica platonico-aristotelica si vede dal contesto di PLUTARCO che lo cita (*non poss. suav.* v., 1091 A). Infatti subito dopo (p. 1191 D) PLUTARCO ne controbatte l'argomentazione riferendo la critica platonica dell'edonismo (*Rep.*, 584 E). Vedi anche PLUT., *Contra Col.*, 1118 D donde risulta che Colote chiamava Socrate sofista; cfr. 1116 F. Nuove sicure conferme daremo ancora nel cap. VI, studiando più ampiamente questa polemica.

Digitized by Google

sospetto della polemica con Eraclide Pontico e contro Aristotele da noi rivelata.

« Vorrei sapere da te (dice Massimo Tirio), o sapientissimo Ulisse, che cosa sia l'εὐφροσύνη. Una mensa imbandita di carni e di vivande e coppe colme di vino e per di più un citaredo che canti?... Eh via, sapientissimo Laerziade, tu ci esalti con mirabili lodi una gioia (εὐφροσύνη!) ben volgare, quale potrebbe esaltarci anche un barbaro che or ora giunga da Babilonia [1]), usato a mensa sontuosa.... [2]); e come mai dici questo proprio tu che altrove disprezzi il dolcissimo loto e i canti delle Sirene? [3]). Non è dunque naturale che *Omero miri ad un senso più profondo, di questo che sembrano avere a tutta prima questi versi ad un uditore superficiale*? Il lodare infatti, in mezzo a tutta questa abbondanza di piaceri della mensa, i convitati che intensamente ascoltino soavissimi canti, è in verità presentarci una particolare dignitosa gioia, quale deve rappresentarci nell'arte un uomo di senno, elevando il piacere da sensi meno decorosi a più nobili ed alti, dal *ventre* [4]) alle orecchie.

---

[1]) Lo stesso HOBEIN ci avverte che è questa un'allusione alla vita sensuale dei Medî, appunto ricordata altrove dallo stesso Massimo Tirio con riferimento polemico ad Epicuro (v. qui, p. 341 sgg.), riprendendo la polemica di Eraclide contro l'edonismo epicureo che si fondava, come vedemmo, su questi esempi storici. Cfr. anche la polemica di origine platonico-accademica di Plutarco contro Epicuro (*Contr. Epic.*, p. 1095 D), ov'è il riferimento a Sardanapalo e a Babilonia in rapporto con Epicuro.

[2]) πολυτελεῖ τραπέζῃ: anche qui lo stesso HOBEIN rimanda a EPIC. *a Meneceo*, § 132, ὅσα φέρει πολυτελὴς τράπεζα, passo ove, come vedremo (p. 328 sgg.), è appunto la risposta di Epicuro a questa polemica degli avversari.

[3]) L'HOBEIN annota: « λωτοῦ ... Σειρήνων sc. ἡδονῆς et ἐπιθυμιῶν, *vide ad or.*, XIV 4 d », dove è tale interpretazione allegorica.

[4]) Qui non ha visto lo HOBEIN l'allusione polemica a quel principio, affermato più volte da Epicuro e dai suoi discepoli, in massime che fecero tanto scandalo, in cui si dichiara « principio e radice d'ogni bene è il piacere del *ventre*. E ogni cosa saggia e squisita ha ad esso riferimento » (fr. 409); cfr. METRODORO, fr. 39: « Nel suo riferimento *al ventre*, o fisiologo Timocrate, una dottrina

Digitized by Google

O neppur questo forse ancora basta, dilettare cioè le orecchie, così alla buona e con suono di flauti e di canzoni; ....ma si richiede anche qui un'arte che quella gioia armonizzi con una atta armonia » [1]). E Massimo Tirio procede quindi, secondo la tradizione della scuola, seguìta anche da Eraclide, a dimostrare, *con esempi desunti dai Persiani e dagli Ateniesi*, (v. sopra, p. 280) e con riferimenti alla storia e alla letteratura, che tale εὐφροσύνη e tale armonia deve essere quella che deriva dalla poesia, dalle lettere e soprattutto dalla filosofia, quella εὐφροσύνη cioè che appariva appunto nel passo della *Politica* di Aristotele, ove quei versi di Omero erano citati dal *Protrettico* donde quel capitolo della *Politica* deriva e contro cui Epicuro, citando quello stesso passo dell'*Odissea* e censurando quella dottrina e la conseguente interpretazione dei versi omerici, polemizzò, in una schermaglia filosofica i cui echi, come vedemmo, si ripercuotono fino alla tarda età imperiale [2]).

---

che si conformi a natura ha il suo serio fondamento » (cfr. anche fr. 40 sg.). Vedi in USENER, p. 278 sg. le irrisioni degli avversari che chiamano gli epicurei i filosofi che pongono il bene nel ventre, περὶ γαστῆρα τἀγαθὸν εἶναι βοῶντες. Su questa polemica vedi i testi e i riflessi studiati nel cap. VII e qui p. 335.

[1]) Vedi sul valore dell'εὐφροσύνη, messa in rapporto con una superiore armonia il passo del *Timeo* di Platone riferito qui a p. 325; come pure è assai interessante che Massimo Tirio concluda che la vera forma superiore dell'εὐφροσύνη è la gioia della filosofia, che è appunto l'ultima conclusione a cui vedemmo giungere Aristotele nel *Protrettico*. Massimo Tirio, interpretando in modo forzato i versi di Omero, per trarli a significare quella superiore gioia intellettuale a proposito della quale essi erano citati da Aristotele, mostra evidentemente di voler controbattere le argomentazioni di Epicuro, che aveva dichiarato riferirsi essi semplicemente a piaceri materiali dell'ἀπόλαυσις, nel passo citato sopra di Demetrio Lacone. Vedi del resto un altro testo polemico di Epicuro contro l'interpretazione data dagli avversari all'εὐφροσύνη citato qui, p. 321 sgg.

[2]) Del resto che fosse uso di Epicuro e degli epicurei citare versi di poeti nella teoria del sommo bene, appare anche da una testimonianza di SESTO EMPIRICO (*Math.*, XI, 96 = Us. 398, p. 274, 29 sg.) secondo il quale, alcuni della setta di Epicuro affermavano

Digitized by Google

È molto importante poi osservare che il platonico Massimo Tirio non segue certo in questa parte Platone, ma le opere platonizzanti di Aristotele, anzi il *Protrettico*. Infatti, come vedemmo sopra (p. 295), Platone biasimava quei versi di Omero, considerandoli un invito alla gioia sensuale, mentre Aristotele, come Massimo Tirio, dà ad essi il valore di avere indicata la gioia spirituale dell'arte e del canto. E di fatto, come vedremo più oltre, Massimo Tirio riprende gli altri spunti polemici del *Protrettico* contro l'edonismo. Ciò che è assai significativo come prova della fortuna del *Protrettico* nella stessa scuola platonica.

D'altra parte ben più ampii echi di questa polemica ritroveremo ancora in Massimo Tirio. E attraverso a queste e ad altre testimonianze riusciremo a ricostruire

---

« fuggire ogni essere vivente, secondo natura (φυσικῶς), e per istinto (ἀδιδάκτως), il dolore e cercare il piacere. Ed in verità appena nato e non ancora schiavo di opinioni preconcette, ogni essere vivente, sferzato dalla inconsueta freddezza dell'aria 'piange e geme' ἐκλαυσά τε καὶ ἐκώκυσεν) ». Anche qui Epicuro e i suoi si servivano di una citazione poetica tratta dal *Carme lustrale* di EMPEDOCLE (fr. 118). Il paragone con il bell'emistichio di Lucrezio (V, 226) in cui si dice appunto del fantolino appena nato:

vagituque locum complet...,

conservando *locum* che era nel verso empedocleo (κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνηθέα χῶρον) — in un passo che feci vedere (vedi qui sotto, cap. X) essere una sicura derivazione di una polemica di Epicuro contro un'altra opera giovanile di Aristotele — mostra che anche quel luogo doveva essere tradizionale nella polemica contro l'Aristotele giovanile, risalente ad Epicuro, onde Sesto Empirico si riferisce non ad Ermarco solo, ma ad « alcuni della setta di Epicuro ». Ed in realtà noi sappiamo che Epicuro si serviva, appunto a tale scopo, dell'esempio degli esseri viventi nei primi istanti della loro esistenza, affermando (fr. 397, p. 264, 9; cfr. fr. 398): « omne animal simul ac natum sit, voluptatem adpetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et quantum possit a se repellere: *idque facere nondum depravatum* (ἀδιάστροφον) (vedi nel testo epicureo di SESTO EMPIRICO, ἀδιδάκτως!) *ipsa natura incorrupte atque integre iudicante* » (vedi nel testo di SESTO φυσικῶς!). Il riferimento empedocleo, nella testimonianza di Sesto Empirico citata sopra, non fu visto nè dall'USENER nè dal KROHN.

Digitized by Google

con sempre maggior chiarezza la polemica contro l'edonismo contenuta nelle opere pubblicate di Aristotele e soprattutto nel *Protrettico*, come pure le sue ripercussioni negli scrittori peripatetici e la risposta di Epicuro.

Ma già sin d'ora appare manifesto come Eraclide, il discepolo di Platone e di Aristotele, volgesse veramente le sue schermaglie contro la dottrina edonistica, prendendo di mira la recente teoria di Epicuro, il nuovo profeta della dottrina del piacere.

E infatti ad esaminare ancora più attentamente il resto della polemica eraclidea, apparirà evidente, anche per altre prove, che la dottrina di Epicuro e non quella di Aristippo era quella da Eraclide Pontico combattuta e parodiata. Due infatti, come vedemmo, erano gli esempi omerici da Eraclide fatti citare dal suo edonista per confermare la sua dottrina, cioè anzitutto i versi in cui Omero dichiara essere le gioie dei banchetti e del canto degli aedi il fine più caro, e in secondo luogo la espressione con cui Omero designava gli dèi quali « viventi una facile vita » ῥεῖα ζώοντες, cioè, secondo l'interpretazione di Eraclide stesso, « *senza pena* » (ἀπόνως!).

Chi esamini un poco sottilmente questi due esempi omerici, riferiti da Eraclide, non può non trovare singolare che per gli uomini si parli di una *viva gioia di festini e di canti*, per gli dèi invece (che sono certamente esseri più felici dell'uomo) della mera *assenza di dolore, dell'aponia*. È chiaro dunque che l'edonico che qui Eraclide parodiava recava quel secondo esempio, non già per provare semplicemente che il dolore è un male, o magari il sommo male, perchè in tal caso bastava osservare, come facevano Aristippo e Eudosso e lo stesso Epicuro [1]) che *tutti* gli esseri fuggono il dolore, ma per dimostrare che il *supremo bene*, che è quello

[1]) Vedi i passi citati nella nota precedente.

Digitized by Google

appunto goduto dagli dèi, è l'assenza di dolore, l'*aponia* (ἀπόνως!). Ma un tale edonista *doveva essere Epicuro*, e *non poteva essere Aristippo*, il quale, come tutti i Cirenaici, negava che la semplice privazione del dolore, l'*aponia*, fosse il massimo bene, anzi diceva che non era « *neppure un bene* », perchè tale stato è « *pari a quello di un morto* » (νεκροῦ κατάστασις); [1]) dottrina validamente combattuta da Epicuro [2]). Non poteva dunque ad Aristippo prestarsi una simile lode dell'*aponia*, quale simbolo della felicità divina.

E si badi che non si può neppur dire che a quell'affermazione il personaggio del dialogo di Eraclide fosse condotto da una naturale e ovvia constatazione, tratta dalla poesia di Omero. Per Omero infatti ῥεῖα ζώοντες non vuol dire meramente esseri che « vivono senza dolore », ma indica anche la mirabile facilità di godere propria degli dei. E soprattutto, quando Omero vuole rappresentarci la vita dei suoi Olimpii, in confronto con quella dei mortali, come fa appunto nell'*Odissea* (V, 46), ci dice che

eterne gioie si godono i Numi d'Olimpo ogni giorno,

e ben più gaudenti banchettatori che non siano i mortali sono in Omero gli Olimpii, viventi fra perpetui festini e armoniosi canti delle Muse. È chiaro dunque che anche questo esempio Eraclide desunse dagli scritti di Epicuro, ma accortamente lo detorse dalla significazione che Epicuro gli dava. E che in verità Epicuro si riferisse a versi d'Omero, non solo, come vedemmo, per la teoria del piacere considerato come un bene, ma anche

[1]) Vedi CLEM. ALEX., *Str.*, II, 21, p. 179, 36 = EPIC., fr. 450 sg.
[2]) Vedi fr. 450 sg.

Digitized by Google

per provare che gli dèi godono della perfetta *atarassia*, risulta da una testimonianza, anch'essa trascurata sinora, tanto che non appare neppure negli *Epicurea* dell'Usener. Lo scoliasta di Omero, in nota al v. 256 del XXIV dell'*Iliade*, ove si parla della vita degli dèi priva di affanni, con una espressione affine a ῥεῖα ζώοντες, (αὐτοὶ δέ τ' ἀκηδέες εἰσίν) annota: « *Di qui dice Epicuro* (ἐντεῦθέν φησιν Ἐπίκ.) che l'essere immortale e beato (cioè la divinità, vedi κυρ. δόξα I) *non ha nè cure nè affanni*, nè ad altri ne reca e perciò non è soggetto nè ad ira nè a riconoscenza ».

Epicuro dunque, anche a proposito di questa dottrina, doveva recare citazioni omeriche, e ancora nella tarda tradizione quelle espressioni omeriche *erano poste in rapporto con la dottrina di Epicuro sull'aponia* divina, ciò che conferma sempre più che Eraclide alludeva certamente ad Epicuro con questa sua argomentazione e allusione polemica, e vi alludeva capziosamente, perchè, come vedemmo risultare dallo stesso scolio omerico, Epicuro voleva con quella citazione provare, in conformità con la sua dottrina, che il *sommo bene*, veramente divino, è l'assenza di affanni (cfr. anche p. 322 sgg.), mentre Eraclide, tendenziosamente, faceva apparire che Epicuro se ne servisse per provare che sommo male è il dolore, mentre il *bene sommo* sarebbe la *voluttà delle mense e dei canti*. Interpretazione contro cui vedemmo, già, e vedremo ancora più oltre, protestare espressamente Epicuro.

Che Epicuro, di quei versi di Omero, desunti dall'episodio di Ulisse presso Alcinoo, si servisse effettivamente, per dimostrare che i piaceri dei banchetti sono sì essi pure beni, ma non il *sommo bene*, che non può essere se non l'*aponia* e l'*atarassia*, appare, oltre che dalle parole di Epicuro citate sopra, anche da questi versi di Lucrezio (II, 16 sg.) che prenderanno ora una

Digitized by Google

nuova luce e appariranno essere una poetica eco degli scritti di Epicuro [1]):

. . . . . nonne videre
nil aliud sibi naturam latrare nisi utqui
corpore seiunctus dolor absit (*aponia*) mente [2]) fruatur
iucundo sensu *cura semota metuque* (*atarassia*)?
Ergo corpoream ad naturam pauca videmus
esse opus omnino, *quae demant cumque dolorem* [3]),
delicias quoque uti multas substernere possint
gratius interdum, neque natura ipsa requirit,
si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes
lampadas igniferas manibus retinentia dextris
lumina nocturnis epulis ut suppeditentur....
nec citharae reboant laqueata auruntaque templa....

Qui Lucrezio, per provare che il vero fine è l'*aponia* e l'*atarassia* e che le gioie del banchetto sono, sì piacevoli, ma *non sono necessarie*, e non sono il *sommo bene*, si serve anche lui, come Epicuro, di un esempio tolto da Omero. Infatti, come tutti i commentatori riconoscono, i versi in cui si descrivono quelle mense not-

---

[1]) Si noti che, come ho dimostrato sopra, p. 131 sgg. Lucrezio, anche nei versi immediatamente precedenti, parafrasa poeticamente un testo di Epicuro, ciò che ci accerta sempre più che da Epicuro deriva tutto il passo. Vedi anche su ciò le nuove prove che daremo nel capitolo seguente.

[2]) Che la vera lezione sia questa dei manoscritti *mente*, corretto si può dire da tutti, e che *mente* non sia, come vuole il DIELS, un nominativo (*mente* = *mentis* = *mens*) con un volgarismo che a Lucrezio non si può attribuire, mostrai nel mio studio pubblicato nei *Mélanges Bidez*, p. 35 sg., ove feci vedere che il soggetto di *fruatur* è la natura umana, e che questo uso corrisponde a un'abitudine stilistica epicurea (vedi PLUT., *Contra Epic.*, p. 1091 A; 1091 D ecc.). Vedi del resto la stessa espressione che usa Cicerone stesso nel passo (*Tusc.*, III, 18, 41) citato sopra p. 301: « *natura iis potiens dolore careat* », che è la traduzione di quel frammento di Epicuro (fr. 67), in cui si polemizza appunto contro il primo Aristotele, a proposito del piacere *catastematico*, ciò che costituisce una nuova prova che Lucrezio riproduce qui un testo di Epicuro contro il primo Aristotele, e che è fedele al maestro anche nelle *espressioni da lui usate*. Vedi del resto anche la nota seguente.

[3]) Per la punteggiatura e il vero senso di questi versi, vedi la bella nota del Robin nel commento dell'ERNOUT. Il Robin non vide però questi rapporti con Epicuro che illuminano di luce nuova il passo.

Digitized by Google

turne, illuminate da auree statue di giovani reggenti le faci, son tolti da quel medesimo episodio di Alcinoo nell'*Odissea* (VII, 100 sg.), da cui, come vedemmo, Epicuro desumeva quei versi che Eraclide e lo stesso Aristotele pure ricordano. Lucrezio, dunque, segue qui Epicuro; però, con vivido senso di poesia e per il suo genio romano, che cerca il grandioso piuttosto che il semplice, invece dei piani e deliziosamente omerici versi riferiti da Epicuro, in cui si parlava della gioia delle mense e dei canti, quando tutto il popolo è in gioia e il coppiere mesce il vino nelle coppe, preferisce altri bei versi di quel medesimo episodio, descrittivi anch'essi di un banchetto tra musicali armonie, ma con più vivido risalto di luce, tutto smagliante di fulgore d'oro e di ricchezza [1]). Ed in verità Lucrezio è un romano e scrive per i Romani che non vivono più in semplicità, come i Greci dell'età di Epicuro, ma tra fasto e lusso pari a quello dell'antica meravigliosa reggia di Alcinoo. Per di più qui Lucrezio vuole preparare con questi poetici effetti di fasto e di splendore l'artistico contrasto con i bellissimi versi seguenti:

> cum tamen inter se prostrati in gramine molli,
> propter aquae rivum sub ramis arboris altae
> non magnis opibus iucunde corpora curant.

Scorgiamo dunque, con nuova gioia critica, Lucrezio nell'opera sua di creatore, il quale, pur nella fedeltà al maestro, ha suoi mirabili doni di artista che tutto quello che dal maestro desume ricrea col suo incomparabile genio di poeta. Però anche in Lucrezio l'eco omerica mira al medesimo scopo a cui se ne serviva Epicuro, e cioè a provare che quella gioia descritta da Omero, è *un bene*, ma non il *sommo bene*.

---

[1]) Come Lucrezio dia drammaticità sua propria alle sue imitazioni omeriche e teocritee, vedi osservato e dimostrato con esempi in quel mio studio citato qui in nota 84 alla pag. prec.

Digitized by Google

E che Lucrezio avesse veramente dinanzi il testo di Epicuro in cui erano citati quei versi di Omero, appare persino da una risonanza di quel passo nei suoi versi. Quel suo *gratius* sembra infatti veramente un'eco della espressione χαριέστερον, che era nei versi di Omero (vedi sopra a p. 291) ricordati da Eraclide e da Epicuro stesso, secondo le nostre testimonianze.

Abbiamo dunque, non solo potuto così provare che l'edonista combattuto da Eraclide era Epicuro, e non Aristippo, ma anche ricostruire una argomentazione effettivamente usata da Epicuro, e riecheggiata da Lucrezio, scoprendo la probabile fonte epicurea di questi bei versi di Lucrezio.

D'altra parte, esaminando ancor più attentamente la polemica di Eraclide, in quel suo dialogo *Del piacere*, troveremo un'altra conferma dell'aver egli veramente presa a confutare la dottrina di Epicuro, il nuovo sidere filosofico che era sorto in Samo [1]), nel mondo greco asiatico ove Eraclide pure aveva la sua scuola, invece che Aristippo, o un altro discepolo della lontana scuola di Cirene. Eraclide infatti, come *primo* esempio di popolo tratto a rovina dalla vita di piacere, e *prima ancora dei Sibariti* (il tipo classico di un popolo di vita molle e sensuale), poneva, come abbiamo visto, in quella sua confutazione dell'edonismo, per l'appunto l'esempio dei *Samii* (fr. 3 = Aten., XII, 525 F) *i concittadini di Epicuro;* e diceva che essi, « giunti a sommo grado di vita voluttuaria e fastosa (κατ' ὑπερβολὴν τρυφήσαντας) andarono in rovina per la *grettezza spirituale* che dimostrarono nei rapporti reciproci » (διὰ τὴν πρὸς ἀλλήλους μικρολογίαν). Orbene questa grettezza spirituale, μικρο-

[1]) Che già nel primo periodo della sua vita, in cui visse in Samo, Epicuro professasse una propria filosofia, sappiamo da SUIDA *sub v.* Epic.: οἰκείαν αἵρεσιν εἰσηγήσατο πρῶτον ἐν Σάμῳ διατρίψας σὺν τοῖς γονεῦσιν.

Digitized by Google

λογία, parrebbe una meno naturale causa di rovina per questi popoli fastosi (τρυφηροί), onde il Kaibel vorrebbe correggere μικρολογία in φιλοτιμία (« gara di onore e di grandigie »), e altri proposero altre correzioni. Ma la espressione, che poteva lasciar dubbi sino adesso, nel testo sommario di Ateneo, si comprende assai bene in tutto il suo valore ironico e polemico (e appunto ironico — κωμικῶς πεπλασμένος — e polemico era questo scritto di Eraclide) ora che noi sappiamo voler Eraclide colpire i Samii, i *concittadini di Epicuro* che a Samo aveva cominciato a svolgere una propria filosofia, i quali Samii, secondo l'intenzione polemica di Eraclide, avrebbero dimostrato una ben deplorevole grettezza spirituale (μικρολογία oltre tutto, anche nel seguire la dottrina *del piacere* di Epicuro, piuttosto che quella platonica di Panfilo, che proprio in Samo insegnava e ivi era stato maestro di Epicuro [1]), e che da questo ribelle discepolo era stato tradito e soppiantato. Tanto più opportuna allusione, perchè, secondo Eraclide, il troppo concedere al piacere, proclamato come fine da Epicuro, era stata la rovina dei Samii. Cosicchè, pure qui, la nuova conoscenza dei rapporti polemici fra Epicuro e i suoi avversari ci concede di dar ragione del testo greco sinora non ben chiaro e posto in dubbio. Che poi Eraclide di quella allusione ai Samii si servisse veramente per designare Epicuro, vedremo essere confermato dalla polemica di Plutarco contro Epicuro [2]), giacchè anche Plutarco, che attinge a una fonte accademica, di questa maligna allusione di Samii, si serve per combattere Epicuro.

Del resto, appunto perchè Epicuro era considerato come un disertore dalla scuola platonica (e perciò un odiato rivale per un platonico che, come Eraclide, insegnava nell'oriente greco), doveva parer necessario ad

[1]) Vedi Epic., fr. 233; Diog. Laert., X, 14.
[2]) Vedi qui sotto p. 345 sgg.

Digitized by Google

Eraclide confutarne la dottrina, quando già cominciava ad aver fama e seguito.

Epicuro naturalmente conobbe questi assalti e queste parodiche confutazioni della sua dottrina, per opera di Eraclide, con cui, come ci attestano le nostre fonti, polemizzò acremente [1]), e vi rispose, come già vedemmo a p. 306 e come si può provare più ampiamente da alcuni passi delle sue opere e da varie testimonianze antiche a cui non si badò sinora, che confermeranno i risultati ottenuti e riceveranno così luce nuova e una più esatta interpretazione.

Eraclide, come vedemmo, faceva tendenziosamente affermare, per bocca del suo edonista, da Epicuro che Omero aveva giustamente scorto essere il godimento (εὐφροσύνη) e cioè una vita di banchetti e di canti, il fine etico (τέλος) a cui deve tendere l'uomo. Come travisasse appositamente la dottrina di Epicuro, abbiamo già visto. Epicuro non poteva mancare di difendersi e di rintuzzare questa maligna interpretazione.

È infatti significativo assai che in una delle opere fondamentali della sua etica [2]) si trovi questo periodo conservatoci da Diogene Laerzio (X, 136): « *Infatti la tranquillità dell'anima* (*atarassia*) *e l'assenza di dolore corporeo* (*aponia*) *sono piaceri fondamentali e stabili* (καταστηματικαί) [3]), mentre la gioia (χαρά) e l'*esultanza* (εὐφροσύνη!) [4]) *si vede chiaramente* (βλέπονται) [5]) essere

---

[1]) Vedi Epic., fr. 16, 237, e qui sotto cap. VI.

[2]) Nel περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν: « Di ciò che si deve cercare e di ciò che si deve evitare ».

[3]) E perciò il fine etico, per Epicuro: cfr. p. 327 sgg. e qui sotto cap. VI.

[4]) Traduco *esultanza*, perchè, come si vedrà da ciò che segue, Epicuro pone in rilievo in questa parola (appunto per ragioni polemiche) un certo qual senso di veemente piacere che non le era in verità del tutto proprio.

[5]) Vedi qui sotto, p. 121 sgg.

Digitized by Google

piaceri *in moto* [1]) per la loro stessa *intensa attività* (ἐνεργείᾳ) ».

Ora, poichè noi sappiamo che il fine etico (il τέλος) è per Epicuro appunto l'*atarassia* e l'*aponia*, è chiaro che Epicuro vuole confutare anche in questo passo, come in quello, citato sopra, conservatoci da Demetrio Lacone (vedi p. 305 segg.), chi gli aveva fatto affermare essere invece il fine etico quell' εὐφροσύνη omerica, che per lui era sì, un bene; *ma non* il τέλος, il fine. E si comprende così anche il perchè di quell'*infatti* con cui il frammento comincia e di cui nessuno aveva trovata la ragione. E anche diviene chiaro il valore dell'ultima parola ἐνεργείᾳ [2]) che appariva sinora alquanto strana, onde il Ritter voleva correggerla in ἐναργείᾳ. Io stesso, infatti, traducendo « per la loro attività », rendevo, sì, un elemento che è certamente, come vedremo, in questa frase polemica, cioè l'opposizione alla dottrina aristotelica del bene, che, secondo la teoria peripatetica, è un ἐνέργεια, ma non ponevo in luce tutte le sfumature dell' intenzione polemica contenuta in questo passo, nè lo Hicks che traduce « in motion and activity », riecheggiando la mia traduzione, nè il Bailey che rende « involging motion », nè gli altri interpreti, davano un senso compiutamente soddisfacente [3]). Mentre

[1]) Sul piacere in moto vedi sotto, p. 327.

[2]) ἡ δὲ χαρὰ καὶ εὐφροσύνη κατὰ κίνησιν (ἡδοναὶ) ἐνεργείᾳ βλέπονται.

[3]) Per comprendere come sinora, non vedendosi il riferimento polemico da me rivelato, rimanesse nascosto il senso di questo frammento di Epicuro, si veda come lo fraintenda un espositore così fine di Epicuro come il GUYAU (*La morale d'Épicure*, p. 53): « Pour exprimer l'ineffable jouissance qu'Épicure ressent en s'élevant ainsi au-dessus de l'accidentel e du variable, il trouve impuissant le mot d'εὐφροσύνη, dont l'étymologie est εὖ φρήν, et qui exprime encore une disposition fortunée de l'âme, une sorte de *hasard fugitif* (???); il place l'εὐφροσύνη parmi les plaisirs inferieurs du mouvement. Bien plus (?) il rejette même au second rang la χαρά, c'est-à-dire la joie, l'allegresse, comme ayant sa source dans le mouvement (κατὰ κίνησιν), e dans la tension *des mu-*

Digitized by Google

è chiaro che ἐνεργείᾳ mette in rilievo quel carattere violento che ad Epicuro conviene rilevare, per distinguere bene la εὐφροσύνη omerica, che altri voleva malignamente fare coincidere con il *fine* dell'etica di Epicuro, e la stessa εὐφροσύνη aristotelica (considerata come il culmine, di vita perfetta), dal suo τέλος cioè l'*atarassia* e *aponia*.

E che tale sia l'intenzione di Epicuro in quel passo, si scorge pure non solo dal confronto con il passo di Epicuro riferito da Demetrio Lacone e dai versi di Lucrezio citati sopra, ma anche se si tiene conto di una poco nota testimonianza epicurea [1]), da cui risulta che gli Epicurei, proprio *contro gli aristotelici*, negavano si potesse usare nella definizione del fine etico, del τέλος, la espressione ἐνεργούμενον (cfr. nel nostro testo ἐνεργείᾳ), perchè non adatta a quel carattere *quietivo* che per lui ha il bene.

Che poi Epicuro qui si opponesse ad Aristotele e anzi proprio al primo Aristotele del *Protrettico*, apparirà in modo evidente da un attento confronto fra questo frammento epicureo e il passo studiato sopra (v. p. 298) del *Protrettico*, in cui è enunziata quella dottrina dell'εὐφροσύνη e della χαρά che qui Epicuro combatte. Ivi infatti diceva Aristotele essere «la più perfetta *attività*, ἐνέργεια (!) che è propria delle più vere conoscenze, derivanti da ciò che *massimamente* è [2]) «quella che più efficacemente dà la gioia spirituale dell'εὐφροσύνη, la quale è la *vera* e *buona* gioia

---

scles (!!) *ou énergie* ἐνέργεια)». Naturalmente egli pure non ha avuto presente le definizioni di εὐφροσύνη e χαρά date dalla scuola a cui si oppone Epicuro, e perciò non coglie il valore di piacere intellettuale di queste forme di godimento, sicchè è costretto a intendere ἐνέργεια come *tensione dei muscoli*!

[1]) Usen., p. 264 n. a l. 5.

[2]) Per il rapporto posto dal platonismo fra il piacere fisico come *movimento, divenire*, e la perfezione consistente nell'assoluta essenza, vedi sopra cap. III, p. 173 sgg.

Digitized by Google

(χαίρειν) ». Ivi Aristotele considerava dunque il piacere spirituale dell' εὐφροσύνη, come effetto della più alta ἐνέργεια, e lo considerava come solo vero e buon piacere; e, appunto perchè lo congiungeva a ciò che *massimamente è*, condannava i piaceri fisici, connessi sempre — secondo la dottrina platonica che allora Aristotele seguiva e seguirà ancora nella *Retorica* (v. sopra p. 208 [1]) — con un *divenire* (γένεσις) e un movimento (κίνησις). Ciò posto è ora ben chiaro che Epicuro, approfittando della dichiarazione di Aristotele, e dichiarando che l'εὐφροσύνη e la χαρά, appunto perchè sono connesse con un' ἐνέργεια, sono evidentemente dei piaceri *in moto*, (quei piaceri cioè che anche il primo Aristotele e Platone condannarono, e che lo stesso Epicuro considera piaceri di genere inferiore), ha presente il passo del *Protrettico* e ne confuta la dottrina. Ciò che è assai importante aver mostrato, anche perchè ci conferma che Giamblico ci riferisce esattamente, anche nei *particolari*, il *Protrettico* di Aristotele, come del resto fa per gli ampii testi di Platone, a noi altrimenti noti, da lui inseriti nel suo *Protrettico*, insieme a questi del primo Aristotele.

D'altra parte l'opposizione agli aristotelici in questo punto risulta anche dal fatto che questi erano chiamati la scuola dell'ἐνέργεια (vedi Doxogr., p. 602, 3) in confronto con quella eudemonica epicurea.

Per di più, l' intenzione polemica di Epicuro, nel passo citato sopra, appare con maggior evidenza, se si considera che in verità εὐφροσύνη non doveva avere quel valore di gioia intensa che qui le attribuisce Epicuro. Infatti Seneca, nel passo citato sopra (p. 16), tra-

[1]) Per la condanna da parte di Platone e dell'Accademia del piacere quale γένεσις e κίνησις e la dottrina epicurea contro questa dottrina, vedi il capitolo VI.

Digitized by Google

duce l'espressione omerica εὐφροσύνη ἂν κατέχῃ δῆμον, con « statum quietae civitatis », dando ad essa piuttosto il senso della *atarassia* epicurea, che quello di un piacere violento, e Platone, nel *Timeo*, considera l'εὐφροσύνη, come una forma di *godimento, proprio solamente dei saggi, e che imita la divina armonia* [1]), in opposizione al *piacere* che provano gli ignoranti [2]). Ed appunto perciò Eufrosine è il nome di una delle armoniose Grazie. E Aristotele stesso, nel passo citato sopra (p. 18), contro cui Epicuro polemizzava non meno che contro Eraclide, riferiva quel verso, come prova che nell' εὐφραίνεσθαι risiede la più alta spirituale gioia, e nel *Protrettico* considerava, come vedemmo, l' εὐφροσύνη come il *vero* e puro piacere dello spirito. Del resto che tale valore all' εὐφροσύνη desse la scuola platonico-aristotelica, appunto polemizzando contro Epicuro, abbiamo visto risultare dal passo tradotto sopra di Massimo Tirio.

Questo valore dell' εὐφροσύνη apparirà d'altra parte ancora meglio, studiando la storia di questo vocabolo nella terminologia filosofica, ciò che ci permetterà di completare e in parte correggere le attestazioni dei nostri lessici, fra cui anche l'ultima edizione, pur così pregevole, del dizionario del Liddell e Scott.

---

[1]) Confronta il senso dato ad εὐφροσύνη anche da MASSIMO TIRIO nel passo tradotto qui a p. 29.

[2]) PLAT., *Tim.*, 80 b, ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην τοῖς ἐμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν. Si noti che in OMERO, *Od.*, VI, 156, εὐφροσύνη indica la soddisfazione spirituale del padre che gode di vedere la bellezza e la grazia della propria figlia; e nell'*Inno omerico ad Ermete*, vv. 449, 482, esprime il godimento che accompagna l'arte musicale (come nel passo, citato a p. 295 di Aristotele), in ESCH., *Prom.*, 539, indica le serene confidenti speranze dell'animo, in SENOFONTE, *Cyr.*, VIII, 1, 32 (come nel passo del *Timeo*) l'εὐφροσύνη è considerata quale lietezza spirituale per il bello, contrapposta al piacere delle passioni; e per esprimere una nobile soddisfazione è usata, in un altro passo (III, 3, 7) di quell'opera; così pure nell'*Agesilao* (9, 4) essa indica uno spirituale appagamento e non una gioia violenta.

Digitized by Google

Anche qui infatti questo vocabolo è considerato come massimamente poetico. Mentre è più opportuno invece dire che è un ionismo, ciò che spiega come si trovi non solo in poeti e in tardi prosatori (benchè non solo in questi) ma anche nella stessa terminologia filosofica dell'età platonica che con la poesia non ha a che fare, ma deriva in buona parte dalla Jonia, donde sorse la prima riflessione filosofica greca. E nei tardi prosatori appare perchè appunto la κοινή che essi usano si è mescolata di elementi ionici. È significativo infatti che l'usino in passi non poeticamente stilizzati Aristotele ed Epicuro, entrambi ionici di origine e ricchi di ionismi [1]).

Ed in verità la prima apparizione nella terminologia filosofica, εὐφροσύνη la fece, per quanto sappiamo, per opera di un ionico, Prodico di Ceo [2]). Fu egli infatti che, in quella sagace trattazione dei sinonimi a cui aveva dedicato per primo uno studio apposito, distinse le diverse espressioni che indicavano il piacere, definendo [3]) la χαρά, come un « ragionevole elevamento » (εὔλογος ἔπαρσις) della psiche e l' ἡδονή invece, come un « irragionevole (ἄλογος) elevamento » di essa, la τέρψις, come un piacere che si ha dell'udito, la εὐφροσύνη un *piacere che deriva dai* λόγοι, cioè, come spiegherà meglio nel *Protagora* (337 B-C = Prod., A 13) Prodico stesso, fatto parlare da Platone, un *piacere della conoscenza e dell' intelligenza* (μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ). E questa definizione parve così appropriata e consona allo spirito della lin-

[1]) Vedi a questo proposito i miei *Studi sul testo di Epicuro*, in *Studi Italiani di Filologia classica*, 1933, pp. 85, 115.

[2]) Il dizionario del Liddell e Scott non ricorda i passi che indicheremo sotto. Anche allo Schmidt, *Handbuch der latein. u. griech. Synonymik*, p. 817, sono sfuggiti questi passi, e quel suo paragrafo su εὐφροσύνη e affini è del tutto da rifare.

[3]) Vedi Prodico, A 19 Diels.

Digitized by Google

gua, che tale significato vediamo conservato, non solo, come vedemmo, nel *Timeo*, nella *Politica* e nel *Protrettico* di Aristotele, ma nel *Cratilo* (419 D), nelle *Definizioni* (413 E) che rappresentano la dottrina dell'Accademia [1]), e persino dagli stessi Stoici (*Fr. St. Vett.*, III, p. 106, 10) e ancora nell'età imperiale da Massimo Tirio (vedi sopra, p. 310).

È chiaro dunque che Epicuro, forzando alquanto l'uso della lingua, per dare un carattere particolarmente intenso all' εὐφροσύνη, vuole polemicamente dimostrare, contro Eraclide Pontico e contro l'Aristotele del *Protrettico*, che l' εὐφροσύνη non può essere per lui e non deve essere in alcun modo il bene ultimo, che è stato quietivo del corpo e dello spirito. E di fatti Aristotele stesso nel *Protrettico* (v. s. p. 298) metteva l' εὐφροσύνη, in rapporto con la più intensa attività umana; offrendo modo così ad Epicuro di opporvi la sua dottrina che il sommo bene consiste in uno stato di calma (κατάστημα) corporea e spirituale.

Con quale argomentazione e con quale interpretazione (forzata essa pure assai) dei versi omerici rispondessero gli avversari platonici abbiamo visto nel passo di Massimo Tirio, il cui valore polemico contro Epicuro appare ormai ancor più palese.

Ed è significativo che, come l'Aristotele del *Protrettico* designava quello stato di gioia intellettuale, sia quale εὐφροσύνη sia quale χαρά (o χαίρειν), così anche Epicuro, in questo passo, adoperi *entrambe* le espressioni εὐφροσύνη e χαρά, per opporle, come *piaceri in movimento*, al *vero bene*, cioè al *piacere catastematico*, quietivo, che designa quale ἀπονία e ἀταραξία.

È palese dunque che Epicuro ha nel passo da noi

[1]) Vedi sulle *Definitiones* e la dottrina dell'Accademia, WALZER, *Neue philol. Unters.* indice sub. v.

Digitized by Google

studiato un diverso scopo dal definire semplicemente le varie forme di gioia, ma vuol dichiarare che il suo piacere catastematico, l'*atarassia* e l'*aponia*, non è nè l'*eufrosine* aristotelica, nè quella omerica; onde rilevare che a torto, e con maligna interpretazione polemica, gli si è attribuita l'opinione che già Omero avesse indicato in quei versi il suo stesso *fine* della vita felice. E che tale fosse il suo scopo abbiamo già visto apparire dal passo studiato sopra di Epicuro stesso citato da Demetrio Lacone (p. 305 sgg.) e dai versi di Lucrezio.

Del resto questa intenzionale difesa di Epicuro contro quell'accusa, apparirà anche più esplicita oltre che da importantissime nuove testimonianze epicuree che riferiremo più innanzi, da un importante passo dell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, di quell'epistola cioè che abbiamo visto sopra nel capitolo II (vedi ivi p. 134 sgg.) essere un vero *Protrettico* di Epicuro, scritto a confutazione del *Protrettico* di Aristotele, come proprio programma filosofico, contrapposto a quello della scuola platonico-aristotelica. Ecco il passo:

Epistola a Meneceo, § 131: «Quando noi dunque diciamo che *il fine* è il piacere, non intendiamo parlare dei piaceri dei dissoluti (ἄσωτοι!) e di *quelli propri di una vita godereccia* (τὰς ἐν ἀπολαύσει κειμένας) [1]) — come stimano alcuni che, o *non conoscono la nostra dottrina* (ἀγνοοῦντες), o *le sono avversi* (οὐχ ὁμολογοῦντες), o *male la interpretano* (κακῶς ἐκδεχόμενοι) — ma il non soffrire quanto al corpo (μήτε ἀλγεῖν κατὰ τὸ σῶμα) e non aver turbamento dell'anima (μήτε ταράττεσθαι κατὰ τὴν ψυχήν). Perchè non *banchetti* o feste con-

[1]) Si badi a questa frase, per i rapporti che metteremo in luce (pag. 330 sgg.), con la prima etica di Aristotele, e *si noti che l'espressione* ἀπόλαυσις *è la stessa che Epicuro usa per designare il piacere che Omero avrebbe considerato come* τέλος, *nel frammento conservatoci da* Demetrio Lacone (vedi p. 306 n. 1).

Digitized by Google

tinue, nè godersi giovanetti e donne, nè pesci, o altro che offra mensa sontuosa, rendono dolce la vita, ma la *sobria ragione* (νήφων λογισμός) che indaghi le cause di ogni scelta o avversione e discacci le erronee opinioni onde gli animi son colmi di inquietudine ».

Anche qui evidentemente Epicuro vuol mettere in chiaro che fine della vita è per lui la *atarassia* e l'*aponia*, e non quella violenta gioia di banchetti che, secondo Eraclide, sarebbe stato il fine da lui proclamato.

E infatti appositamente insiste Epicuro che il fine della vita non è (come gli faceva dire Eraclide, e risultava dal passo di Omero) gioia di banchetti e sensualità della τρυφή ionica, ma frutto di « *sobria ragione* ».

Anche quest'ultima osservazione è infatti significativa per i rapporti con quel dialogo di Eraclide. Ivi infatti (vedi p. 281; cfr. Athen., XII, 554 e), come vedemmo, con l'esempio di quello spirito bizzarro di Trasillo, Eraclide aveva parodicamente cercato di dimostrare che nella pazzia, piuttosto che in sana condizione di spirito, si godono maggiori piaceri e soffrono minori dolori. Onde Epicuro intenzionalmente risponde che la vera origine di vita felice, per lui, non è il godimento sensuale e voluttuario, ma la « *sobria ragione* ».

In questo passo dell'*Epistola a Meneceo*, si combattono certamente, non solo coloro che, come Eraclide, alla dottrina di Epicuro « sono avversi o male l'interpretano », ma anche « quelli che *non la conoscono* » (ἀγνοοῦντες). Distinzione assai importante perchè, se tutte le altre parti di questa epistola (secondo abbiamo veduto e ancora meglio vedremo) sono una risposta al *Protrettico* di Aristotele, ancora ad Aristotele si dovrebbe alludere, con verosimiglianza, pure in questo passo. Ed è veramente assai significativo che Epicuro affermi esplicitamente che egli si riferisce anche a coloro « che non conoscono la sua dottrina », alludendo

Digitized by Google

evidentemente a filosofi che avevano criticato l'edonismo senza conoscere la nuova interpretazione datagli da Epicuro. E tra questi era senza dubbio Aristotele che, in verità, difficilmente conobbe la dottrina di Epicuro e soprattutto certamente non la conosceva quando scrisse il *Protrettico* e le altre opere giovanili da lui pubblicate, giacchè Aristotele morì quando Epicuro aveva appena vent'anni.

Infatti, appunto in una delle opere giovanili di Aristotele da lui pubblicate, si trova una acerba critica dell'edonismo contro cui già vedemmo, e vedremo sempre meglio, aver combattuto Epicuro, e a cui Epicuro, come vedremo, con grande probabilità qui allude.

Chè l'Aristotele platonico dell'età giovanile dovesse essere avverso all'edonismo (s'intende all'edonismo sensuale aristippeo) appare (come abbiamo visto altrove) [1]) non solo dalla tradizione dell'etica dell'Accademia, ma dalla stessa definizione del bene da lui in quel periodo propugnata (e poi abbandonata), così consona al severo pitagoreismo matematico del maestro suo Platone, l'essere il bene « la più esatta misura d'ogni cosa » [2]). Onde egli dichiarava allora « *che chi pone come fine il piacere distrugge la giustizia e con la giustizia tutte le altre virtù* » (fr. 86).

Qualche più precisa notizia di questa prima critica aristotelica dell'edonismo abbiamo del resto da un altro frammento di quelle sue opere perdute (fr. 90) che si può comprendere meglio con lo studio di un passo dell'*Etica Eudemea*, la prima delle tre etiche aristoteliche, ove sono perciò ancora dottrine e parti desunte dal *Protrettico* e dalle opere giovanili di Aristotele. Nell'*Etica Eudemea* infatti (I, 5, 1216 a 11 sgg.), come nel *Protrettico* [p. 49 Walz.], quale esempio della vita di sag-

[1]) Vedi sopra a p. 185 sgg.
[2]) Fr. 79 [ora in WALZER a p. 99].

Digitized by Google

gezza e di contemplazione serena del vero (il θεωρητικὸς βίος) si propone Anassagora, e si loda quel suo motto, già a noi noto, « essere il fine della vita la contemplazione del cielo e del mondo ». Anche Aristotele dunque, come i suoi discepoli, Eraclide e Clearco, nella critica dell'edonismo citava esempi storici di vita saggia e vi opponeva esempi di vita voluttuaria. E difatti egli, in quel passo, a questa vita di saggezza oppone la vita di godimento (ὁ ἀπολαυστικός βίος) [1] di cui cita come rappresentanti gli stessi ricordati da quei suoi discepoli, il sibarita Smindiride e Sardanapalo, nonchè quegli altri che vissero vita sensuale e godereccia (καὶ τῶν ἄλλων τινὲς τῶν ζώντων τὸν ἀπολαυστικὸν βίον), i quali tutti nel godimento (ἐν τῷ χαίρειν) [2] posero la felicità. Appare così chiaramente come dalle opere giovanili di Aristotele derivi la speciale forma di quella polemica contro l'edonismo di Eraclide, di Clearco e di Teofrasto, fondata su esempi storici che abbiamo studiato sopra [3]. E vedremo del resto (pag. 341 sgg.) in modo sicuro, come di queste argomentazioni basate sui medesimi esempi storici, e confortate da dottrine desunte dal *Protrettico* di Aristotele, si serviranno ancora i tardi discepoli di Platone e di Aristotele nell'età imperiale,

---

[1]) Vedi l'espressione di Epicuro nel passo citato dell'*Epistola a Meneceo* (vedi p. 328) e nel frammento riferito da Demetrio Lacone (vedi p. 306 n. 1).

[2]) Nota come Epicuro baderà espressamente — nel passo citato sopra, in cui polemizza con questi suoi avversari — a mettere in luce soprattutto che la felicità, per lui, non consiste nella χαρά, ma nella *atarassia* e nell'*aponia*, e che nel luogo dell'*Epistola a Meneceo* tradotto a p. 328, dice chiaramente che la vita che egli proclama felice non è l'ἀπολαυστικὸς βίος.

[3]) Un rapporto, anch'esso non scorto sinora, con il dialogo *Sul piacere* di Eraclide, è anche, poco sopra, nell'*Etica Eudemea*, pagina 1214 b 28, in cui si parla delle opinioni sulla felicità dei malati e dei « pazzi » che han bisogno di una φαρμακεία; vedi, per Eraclide, pp. 281; 329. Un'altra polemica condotta con simili argomenti, della stessa scuola peripatetica, per opera di Aristosseno, studieremo più oltre, nel capitolo VII.

Digitized by Google

e che contro di esse aveva risposto Epicuro in una polemica che da quelle stesse testimonianze potremo mettere in luce [1]).

A questo luogo dell'*Etica Eudemea* si riconnette evidentemente, come già vide il Jäger (p. 265 n.), il frammento 90 delle opere giovanili perdute di Aristotele, in cui tale vita godereccia è vituperata e derisa, citandosi l'epitafio che Sardanapalo avrebbe fatto incidere sulla sua tomba e che, secondo il testo greco di Strabone (XIV, 672), così suonava:

ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος
τέρπν' ἔπαθον, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

Questo ho che un tempo mangiai e gioiendo esultai (ἐφύβρισα e in [amore
voluttüoso godei, ogni altra grandigia è perduta.

Le parole di commento che vi aggiunge Cicerone, evidentemente togliendole dall'opera di Aristotele che qui egli segue, essere indegno cioè questo epitafio non solo di un re, ma neppure di un bove, si comprendono meglio se si pensa come nel passo parallelo dell'*Etica Eudemea* (1215 b, 35) Aristotele asserisse che, se la felicità (come vogliono gli edonici) consistesse nei godimenti, il bove Api, adorato dagli Egiziani, ne potrebbe godere più di molti monarchi. Già il Jäger sostenne che questo frammento delle opere perdute di Aristotele deriva dal *Protrettico*, e questa opinione vedremo essere confermata dalla risposta di Epicuro [2]).

Che Epicuro infatti polemizzasse con ogni probabilità contro Aristotele, e precisamente contro il *Protrettico*, a proposito della citazione dei versi di Omero sulla

[1]) Come proprio Epicuro rispondesse anche a chi, non solo lo chiamava un nuovo Sardanapalo, ma gli opponeva l'epitafio di quel re voluttuario e quell'ὑβρίζειν che era nel primo verso di esso, dimostreremo più ampiamente ancora nel capitolo VI.

[2]) [Fra i frammenti del *Protrettico* lo pone ora il WALZER, p. 60].

Digitized by Google

gioia dei banchetti, abbiamo visto sopra. Per di più vedrem più oltre (p. 349 sgg.) come nella sua polemica contro i platonici e peripatetici si riferisce certamente a dottrine del *Protrettico*. È naturale dunque che anche questo passo dell' *Epistola a Meneceo,* in cui ritorna quella stessa polemica, Epicuro si riferisca, tra i filosofi che non conoscono la sua dottrina, all'Aristotele del *Protrettico* o a quelli che riecheggiavano quelle critiche mosse da Aristotele all'edonismo, non conoscendo la nuova espressione datagli da Epicuro.

E in verità, che Epicuro dovesse vedere da questa critica dell'edonismo del *Protrettico* minacciata la sua etica, appare chiaramente, se si osserva che quel frammento di Aristotele è giunto a noi dal *De Finibus* di Cicerone (II, 32, 106), dove fa parte delle *argomentazioni dell'avversario da cui Cicerone fa criticare la dottrina di Epicuro* [1]). È chiaro dunque che la tradizione filosofica avversa ad Epicuro riconnetteva questo luogo delle opere di Aristotele *con la polemica contro l'edonismo epicureo.* E che essa continui con immutato metodo dall'età di Aristotele sino a quella di Cicerone, anzi di Plutarco, si scorge se si osserva che Cicerone, secondo l'uso (già da me notato sopra, vedi p. 332) della scuola peripatetica, pone, subito dopo, a fronte a questa vita voluttuaria di Sardanapalo, la vita di virtù e di gloria di Scipione Africano, di cui cita l'encomio postumo nei versi di Ennio. In questa parte, come ho fatto vedere altrove [2]), è certo che Cicerone segue una fonte di origine platonico-peripatetica, perchè continua è la corrispondenza di questa polemica di Cicerone contro Epi-

[1]) Questo passo del *De finibus* è appunto una delle testimonianze, riferite dal Rose, di quel luogo delle opere perdute di Aristotele. Si noti che di un altro passo del *Protrettico* si servì *certamente* Cicerone per combattere Epicuro, vedi fr. 61 p. 72, 11 Rose, e vedi qui, p. 336 sgg.

[2]) Nei miei *Studi Plutarchei,* in *Riv. di Filol.,* 1916, p. 270.

Digitized by Google

curo con la polemica di Plutarco contro l'etica epicurea, ove non solo sono passi evidentemente paralleli e uguali citazioni storiche, ma è riferito appunto il postumo encomio di Epaminonda (Plut., *Non posse suav.*, v. p. 1098 A) affatto corrispondente a quello dell'Africano [1]). E questa stessa polemica *con i medesimi esempi storici contro Epicuro*, vedremo continuarsi anche presso tardi *platonici* e *aristotelici*, e cioè Massimo Tirio e Temistio.

È chiaro dunque che Cicerone ripete qui una critica tradizionale che, attraverso alla scuola platonico-peripatetica, derivava dalle opere perdute di Aristotele. E se si bada che in quella critica *aristotelica* dell'edonismo si colpiva la vita godereccia l'ἀπολαυστικὸς βίος (vedi p. 42), e si citava, come vedemmo, l'epitafio di Sardanapalo, ove sola felicità era considerata *la gioia sfrenata dei banchetti e dell'amore sensuale*, come prova della falsità di quell' ἀπολαυστικὸς βίος, e se, d'altra parte, si osserva che Epicuro nel passo citato dell'*Epistola a Meneceo* risponde appunto a coloro che, *non conoscendo la sua etica*, credono che la dottrina del piacere faccia consistere la felicità nelle ἡδοναὶ ἐν ἀπολαύσει κείμεναι e nei *banchetti* e nel *godersi donne e fanciulli*, risulta palese il rapporto con quel luogo del *Protrettico* e la risposta intenzionale di Epicuro ad esso [2]).

Si noti infatti che dalla testimonianza di Cicerone si vede come Aristotele negasse che tal vita di godimenti fosse vita felice, perchè priva della « prudentia » (φρό-

[1]) Del resto anche in Plutarco appare l'accostamento fra Sardanapalo e Epicuro, *ibid.*, p. 1095 D.

[2]) Vedi anche qui sopra la polemica di Epicuro a proposito dell' ἀπολαυστικὸς βίος nel frammento citato da DEMETRIO LACONE qui a p. 26. Che Epicuro rispondesse polemicamente alle argomentazioni del *Protrettico*, vedremo risultare in modo sicuro anche più oltre, p. 349 sgg.

Digitized by Google

νησις) [1]). Si comprende perciò che Epicuro intenzionalmente obietti che la sua etica non è etica di godimento sensuale, ma « *di ragione sobria* » (νήφων λογισμός), *subito dopo* affermi che *massimo bene* è appunto la φρόνησις.

Ma vi è di più: che Epicuro in quel passo della *epistola a Meneceo* tradotto sopra, confutando l'insinuazione degli avversarii, i quali affermavano avere egli, con il suo edonismo, additato il piacere dei *dissoluti* (ἄσωτοι!), avesse dinanzi la polemica del *Protrettico* di Aristotele riecheggiata dalla scuola platonico-peripatetica, si può confermare con un interessante passo del comico Alessi. Questi, in una sua commedia intitolata « Il maestro di *dissolutezza* » (Ἀσωτοδιδάσκαλος, cfr. ἄσωτοι!) (fr. 25 Kock, vol. II, p. 306) faceva svolgere da uno schiavo epicureizzante un piccolo *Protrettico* epicureo (vedi le parole con cui Ateneo, VIII, 336 E cita il frammento: προτρεπόμενον ἐπὶ ἡδυπάθειαν) in lode dei piaceri del *ventre* (vedi per Epicuro e per la polemica platonico-peripatetica, sopra p. 311 sgg. n. 4). E in questo frammento comico, non solo (come dimostreremo più ampiamente nel cap. VII) si riprendono tutti gli spunti di quella polemica, ma si deridono i *sofisti* [2]) dell'*Accademia e del Liceo* (la scuola di Aristotele!) e si *richiama nel penultimo verso l'epitafio di Sardanapalo* [3]). E Ateneo, citando questo frammento si riferisce egli pure (p. 335 F = ARIST. fr. 67 Rose, cfr. p. 61 WALZER)

[1]) ROSE, p. 91, 5. Si noti che questo è per l'appunto consono alla dottrina del *Protrettico* di Aristotele, per cui la φρόνησις era il sommo bene, e solo la φρόνησις poteva dare quella vera e pura gioia che è la gioia intellettuale, ben distinta da Aristotele dal piacere dei sensi.

[2]) Che con questa espressione Epicuro designasse la scuola platonico-peripatetica vedemmo sopra, p. 306, n. 2; cfr. 309; 341.

[3]) Che si richiami l'epitafio di Sardanapalo appare non solo dalle chiare parole di quel verso, ma anche dai passi di Ateneo che precedono (p. 335 F sgg.) e seguono (p. 336 F).

Digitized by Google

al passo del *Protrettico* di Aristotele, ove quell'epitafio è citato. Ora, Alessi è contemporaneo di Epicuro; è chiaro dunque che già nell'età di Epicuro i suoi nemici si servirono delle argomentazioni contro l'edonismo contenute nel *Protrettico* di Aristotele, per combatterne la dottrina. Onde è pienamente confermato che Epicuro, in questo passo dell'*epistola a Meneceo*, ha presente l'argomentazione del *Protrettico*, riecheggiata dalla scuola platonico-peripatetica, e se ne difende.

È evidente dunque che Epicuro sentì (e non a torto) il bisogno di rispondere anche a quella critica di Aristotele, contenuta negli scritti esoterici dello Stagirita, e perciò largamente diffusa nel pubblico, critica che con *le stesse argomentazioni e gli stessi esempi di cui Aristotele si serviva*, sarà perpetuata dalla tradizione della scuola sino alla tarda età imperiale, onde così Cicerone come Plutarco, come Massimo Tirio, come Temistio, come Cleomede, attingendo direttamente o indirettamente ad uno scritto della scuola platonico-aristotelica, ancora di essa si serviranno per combattere Epicuro. Il quale non confutava così un morto, ma un'opera avversaria sempre viva nell'ammirazione di tutti, contrapposta in aperta opposizione con la sua dottrina.

Che poi questo passo delle opere perdute di Aristotele, a cui risponde Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, si trovasse nel *Protrettico*, credo si possa dimostrare, se si pone mente ad un frammento di questa opera di Aristotele, a cui non si è badato a questo proposito sinora, e che prova che nel *Protrettico* di Aristotele era una critica dell'edonismo sensuale dei Cirenaici, fondata sul concetto che non *il piacere* ma *l'intelligenza* e l'azione sieno proprî dell'uomo. Voglio parlare del fr. 61 (p. 72, 11 R.) del *Protrettico* di Aristotele, donde risulta che tale obiezione (che doveva essere rivolta da Aristotele contro Aristippo, vedi infatti anche le parole seguenti nel

Digitized by Google

testo di Cicerone (§ 41), non riferite dal Rose [1]), rimase fondamentale nella sua scuola, onde se ne serve Cicerone nella sua critica contro Epicuro. E nuova conferma si può desumere da un'altra testimonianza del *Protrettico*, ove è contenuto quell'argomento, ripreso poi anche da Eraclide Pontico, a cui qui risponde con il suo νήφων λογισμός.

Osservava infatti Aristotele nel *Protrettico* (fr. 55, p. 65, 5 sg., Rose) che «nessuno sceglierebbe di vivere sempre [2]) godendo le più vive ed intense gioie (νεανικωτάτας ἡδονάς), se dovesse vivere *senza saggezza* e in stato di follia (μαινόμενος), in quella condizione in cui si trovano alcuni dei pazzi [3]); .... nè alcuno vorrebbe durare tutta la vita, in stato *di ebbrezza* (μεθύων).

È chiaro dunque che appunto a questo accostamento della vita di piacere con uno stato «*di pazzia e di ebbrezza*» risponde il νήφων λογισμός, «*la ragione sobria*», da Epicuro dichiarata sola origine di vita felice in quel nostro passo dell'*Epistola a Meneceo*.

E se si osserva che Aristotele in quel luogo del *Protrettico* (che purtroppo noi abbiamo solo in riassunto incompleto), aggiungeva subito dopo che nessuno si sce-

---

[1]) [Il WALZER, ora, accettando la mia dimostrazione reca in forma completa la testimonianza].

[2]) La lezione dei codici è corrotta (εἰ μέλλοι τὰς νεανικωτάτας ἡδονὰς ζώειν χαίρων), διάγειν propose il Vitelli, ma non spiega paleograficamente l'errore, nè soddisfa διώκειν del Diels (ci si aspetterebbe, se mai, εἰ μέλλοι διώκων χαίρειν). Anche il Walzer, come il Pistelli, dà il testo come non sanato sinora. Ma credo che una palmare correzione si abbia leggendo: ζω(ῆς διατελ)εῖν χαίρων, che è di facilissima spiegazione paleografica e consigliata dalle ragioni stilistiche. Vedi *Protret.*, fr. 14, WALZER, p. 581.14 e 16, τὴν ἀπὸ ζωῆς ἡδονὴν χαίρουσι; anche διατελεῖν è suggerito da questo stesso frammento 9 R. = 9W., poche linee dopo il nostro passo corrotto, οὔτ' ἂν μεθύων... ὑπομείνειεν εἶναι διὰ τέλους τὸν βίον. Per διατελεῖν con participio, cfr. fr. 28, p. 94, WALZER, 1.6; fr. 44 ROSE = WALZER, fr. 6, p. 12.

[3]) Confronta l'esempio di quel maniaco di Trasillo recato da Eraclide (vedi qui pp. 281; 329).

Digitized by Google

glierebbe vita di fanciullo, ciò che egli ripete nell' *Etica Eudemea* (I, 216 a, 6), poco prima di quel luogo in cui ricorda la vita di Sardanapalo, come esempio di edonismo sensuale, è chiaro che questa è una nuova prova dell' esser tratto quel passo dell' *Etica Eudemea* da quella critica dell'edonismo, più ampia e più letterariamente elaborata, che faceva parte del *Protrettico* di Aristotele, critica che ci è perciò possibile ricostruire per mezzo delle parti comuni fra l' *Etica Eudemea* e le testimonianze del *Protrettico*, oltre che per mezzo del passo studiato sopra di Cicerone e di altre assai importanti testimonianze epicuree che metteremo in luce più sotto (vedi p. 349 sgg.).

Ed è poi naturale che ad essa rispondesse Epicuro nell' *Epistola a Meneceo*, essendo questa lettera, come vedemmo, tutta rivolta contro il *Protrettico* di Aristotele.

Ma vi è di più: che tutto quel contesto dell' *Etica Eudemea* sia tolto dal *Protrettico*, si scorge, se osserviamo che è composto di elementi che son *tutti* combattuti nell' *Epistola a Meneceo*, e che *tutti* sappiamo risalire al *Protrettico*. Essi sono infatti: *a*) il concetto pessimistico che la morte sia preferibile alla vita [1]); *b*) la dottrina che la condizione di felicità non può essere lo stato del sonno, anche se nel sonno si godesse ogni gioia [2]; *c*) quella che la felicità non consiste nella vita godereccia [3]); *d*) quella che la vita suprema è vita contemplativa e la vera gioia è la gioia che da essa deriva (vedi p. 298 sgg.).

---

[1]) *Etica Eudemea*, 1215 b, 20 sgg.; per il *Protrettico* e per la polemica di Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*, cfr. sopra p. 112 sgg.

[2]) Pag. 1216, a 2 sgg.: cfr. per il *Protrettico*, fr. 55, p. 65, 21 sgg. Rose; per la polemica epicurea nell'*Epistola a Meneceo* vedi qui, p. 297, n. 2.

[3]) Vedi p. 331 sgg. e ivi quello che dicemmo della polemica epicurea; cfr. *Protrettico*, fr. 55 Rose.

Digitized by Google

È chiaro dunque che questo studio della polemica epicurea ci è servito ancora una volta a una più esatta conoscenza e ricostruzione del *Protrettico* aristotelico. E questa dimostrazione che, tanto nel *Protrettico* come nell' *Epistola a Meneceo*, vi fosse una parte dedicata alla dottrina del sommo bene e alla critica delle varie dottrine sulla felicità è anche più preziosa, perchè si contestò lungamente che questo fosse uno dei temi convenienti ad un *Protrettico* e contenuto in quello di Aristotele. Mentre si vede (e vedremo ancora più oltre) che questo tema nel *Protrettico* di Aristotele come in quello di Epicuro costituiva una parte importantissima [1]).

E anzi si può persino provare che *vi teneva il posto medesimo* che tiene nel *Protrettico* di Epicuro, cioè nell' *Epistola a Meneceo*. Che non fosse, infatti, nè in principio nè in fine, è chiaro, perchè sappiamo [2]) essere stato diverso il principio e il fine del *Protrettico* di Aristotele. È certo dunque che doveva stare al mezzo. Onde si comprende anche per qual ragione Epicuro, in quell'epistola, abbia posta la dottrina del bene supremo, cioè del piacere, al posto medesimo, *cioè al mezzo*, mentre questo tema nel *Protrettico* di Aristotele come in quello di Epicuro costituiva una parte importantissima [3]).

L'espressione νήφων λογισμός era poi in Epicuro tanto più intenzionalmente polemica, perchè Platone nel *Filebo* (p. 61 C), nella sua critica del piacere, aveva, con poetica immagine, opposta alla fonte « melata » del piacere, quella « sobria » (νηφαντική) e « salutare » della « saggezza ».

Epicuro vuol dunque mostrare che entrambe queste

[1]) Vedi p. 341 sgg.

[2]) Vedi Arist., framm. 51; 61; e qui sopra, p. 121 sgg.; 134 sgg.

[3]) Che l'ordine degli argomenti in questa epistola derivi dalle necessità della polemica contro il primo Aristotele e la scuola platonico peripatetica mostro anche qui sotto nel capitolo V.

Digitized by Google

fonti di felicità e di salute nel suo edonismo austero sgorgano alla stessa scaturigine dell'*atarassia*. Ed è palese perciò come tutta la polemica sul piacere — procedente da Platone all'Aristotele delle opere giovanili ad Eraclide — Epicuro abbia presente in quel passo dell'*Epistola a Meneceo*, donde quelle varie categorie di avversari che egli ivi distingue. E non meno importante è il poter constatare che egli, non solo combattè le argomentazioni contro l'edonismo della scuola platonica e del primo Aristotele, ma da esse apprese a dare una nuova profondità ed austerità alla dottrina del piacere, levandola, in tal modo, di tanto al di sopra di quel sensuale edonismo cirenaico che Platone ed Aristotele conoscevano e combattevano. Di ciò avremo occasione di recare del resto importanti nuove prove.

*
* *

Che Eraclide Pontico rivolgesse veramente la sua polemica contro Epicuro abbiamo veduto risultare da molteplici e sicure prove e dalle stesse precise controargomentazioni di Epicuro, che dimostrano essere egli conscio che contro di lui erano rivolte quelle schermaglie. Uno solo degli argomenti di Eraclide non abbiam visto sinora controbattuto da Epicuro, cioè quella serie di esempi storici che formano l'elemento tradizionale della polemica contro l'edonismo, proveniente, in ultima origine, da Aristotele e ripreso da Eraclide e da Clearco. Orbene, anche questo argomento possiamo ora dimostrare essere rivolto da Eraclide contro Epicuro, giacchè Epicuro stesso contro di esso polemizzò, come sappiamo da una testimonianza di quel tardo platonico, Massimo Tirio, che abbiamo già veduto averci conservato un preciso documento di questa polemica (vedi p. 310), e

Digitized by Google

che ci sarà ancora fonte utilissima per ricostruire la polemica di Epicuro contro Eraclide e contro il *Protrettico* di Aristotele.

Già l'Usener, pur non avendo sentore di questa polemica, accolse alcune di queste testimonianze di Massimo Tirio, che dovranno ora essere completate e illuminate e poste in rapporto con preziosi testi epicurei, dei quali alcuni l'Usener non conosceva perchè scoperti più tardi, non meno che con passi di un'orazione di Temistio che sfuggirono all'Usener, perchè tale orazione non è compresa fra quelle conservateci nel testo greco.

Si veda anzitutto Epic. fr. 443 (= Max. Tyrius, *Diss.*, III, 3 Duebner = XXXII, 3 Hobein) [1]: « Cosa dappoco e vituperevole è il piacere? Ma non sarebbe allora connaturato con noi [2], e non sarebbe la più antica di tutte quante le facoltà che provvedono alla nostra salvezza [3]. E quanto alle ciance volgari [4] dei sofisti [5] che obiettano contro il piacere, e cioè la vita godereccia e voluttuaria di Sardanapalo [6], l'effeminatezza e il lusso dei Medi [7],

---

[1]) Dal testo riferito dall'Usener non risulta che questa sia una risposta di Epicuro agli avversari, ciò che è attestato invece dal § 2 di quell'orazione di Massimo, che l'Usener qui non richiama e che riferiremo a p. 346.

[2]) σύμφυτον: vedi Epic., *Epist. a Men.*, 129: ἡδονὴν ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν: il raffronto fu già fatto dall'Usener.

[3]) τῶν σῳζώντων ἡμᾶς τὸ πρεσβύτατον; vedi per il preciso parallelo epicureo, qui p. 348.

[4]) τὰ δὲ ὑπὸ τῶν σοφιστῶν θρυλούμενα εἰς αὐτήν: per l'espressione epicurea, vedi Epic., fr. 423 (*ove si parla appunto del piacere catastematico contro la scuola peripatetica*, come risulta dalla parola περιπατῇ) καὶ μὴ κενῶς περιπατῇ (!) περὶ ἀγαθοῦ θρυλῶν.

[5]) Si badi bene che *Sofisti* sono chiamati appunto questi platonici peripatetici, nel testo epicureo (Demetrio Lacone, 1012, col. 48, p. 51 De Falco) citato a p. 306 e da altri testi epicurei ivi citati nella nota 2; cfr. anche il cap. VI passim.

[6]) ἡ Σαρδαναπάλλου τρυφή: vedi, per l'esempio citato appunto da Aristotele e dai suoi discepoli, pp. 331 sgg. Vedi anche altrove in Massimo T., XV, 8, Hobein: Σαρδαναπάλλου βίον λέγεις Ἐπικούρου μοι βίον λέγεις, cfr. XXX, 3 e qui sotto p. 358.

[7]) Vedi, oltre la polemica di Eraclide (fr. 1), contro Epicuro, gli altri che si servirono di questo esempio citati a p. 285 sgg. Che

Digitized by Google

e la mollezza dei Ioni [1]), e le sontuose mense siciliane [2]) e le danze dei Sibariti [3]) e le etere corinzie [4]), tutte queste forme di dissolutezza e quante altre più raffinate e svariate [5]) si voglia, non sono effetti del piacere, ma dell'arte e della ragione [6]), perchè successivamente, col volgere del tempo [7]), per il copioso svilupparsi delle arti, gli uomini trasgredirono i giusti limiti del piacere [8]). E come nessuno vitupera la ragione, come se non fosse una cosa bella per natura [9]), anche se alcuno rivolga l'uso

---

questo esempio fosse precisamente rivolto contro Epicuro attesta lo stesso Massimo Tirio nella testimonianza citata sopra.

[1]) Vedi p. 286.

[2]) Si noti che questo delle mense siciliane è un esempio che appare in CICERONE (*Tusc. disp.*, V, 35, 100) col preciso riferimento al passo dell'epistola VII di PLATONE (p. 326 B), proprio innanzi al luogo ove è citato il passo di Aristotele su Sardanapalo, che vedemmo derivare dal *Protrettico*, ciò che prova che nella fonte ciceroniana le due argomentazioni erano unite. L'esempio delle mense siciliane era del resto classico nella scuola platonico-peripatetica, vedi infatti PLAT., *Rep.*, III, 404 D; *Gorgia*, 518 B; ARISTOTELE, fr. 588; CLEARCO, fr. 11 M. (vedi p. 285).

[3]) Per l'esempio dei Sibariti, vedi oltre la polemica di Eraclide contro EPICURO (fr. 3) e quella degli altri discepoli della scuola peripatetica, *il preciso riferimento alle danze* (che non appare negli altri) in un interessante frammento delle *opere perdute di Aristotele*, fr. 583 ROSE, che è un'ottima conferma dell'origine prima della nostra polemica precisamente da quegli scritti *pubblicati da Aristotele*, come avevamo già ricavato dalle nostre ricerche precedenti.

[4]) Anche questo esempio deriva dalla polemica platonica, vedi i luoghi già citati dal HOBEIN, PLAT., *Rep.*, III, 404 D; TEMIST., *or.*, XX, p. 238 B.

[5]) L'espressione ποικιλώτερα è quella che usa Epicuro per i piaceri non necessari, κ. δ. XVIII, fr. 417.

[6]) Vedi EPIC., fr. 422: οὐ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἡδονή (così giustamente i codici e Bailey) τὴν ἀδικίαν ποιεῖ ἔξωθεν, ἀλλ' ἡ περὶ τὰς κενὰς δόξας ὄρεξις. Per i ritrovamenti della ragione, posteriori all'istinto primitivo del piacere, vedi i frammenti dell'epicureo METRODORO, 6-7 KÖRTE. Vedi anche lo scolio alla κ. δ. XXX di EPICURO, fr. 462-65; fr. 396 ecc.

[7]) Giustamente già l'USENER rimandava al fr. 599, p. 337, 7, ove si dice che prima dell'invenzione delle arti si era felici ugualmente; vedi anche il passo, citato ivi in nota, di FILODEMO, *de Musica*, sull'origine tardiva delle arti.

[8]) Vedi EPICURO, κ. δ. XV; III, XVIII, fr. 459, 464, 481.

[9]) Che nella dottrina epicurea sia buono per natura tutto ciò

Digitized by Google

di essa a ciò che per natura non è bello, allo stesso modo non bisogna vituperare il piacere, ma quelli che del piacere si servono malamente [1]). E invero, essendo due le facoltà dell'anima umana, la ragione e il sentimento del piacere, se alla ragione si mesce il piacere, non ne distrugge quanto di esso è necessario, ma lo rende più mite e più dolce, e se ai piaceri si aggiunge la ragione [2]), ne accresce la moderazione [3]), mostrandocene l'abbondanza [4]) e ci concede di fare a meno, riguardo a ciò che è piacevole per natura, di quanto [non] [5]) è assolutamente necessario ».

Ho abbondato nei riferimenti epicurei, per far vedere come questa testimonianza di Massimo Tirio risalga ad ottima fonte e, anche nei punti più delicati, ritragga fedelmente il pensiero di Epicuro, ciò che ci

---

che è utile o necessario, appare dal testo epicureo di DEMETRIO LACONE, pap. 1012; col. 45; DE FALCO, p. 48 sg. Si noti che questa coincidenza fra questo testo di Massimo Tirio con quello di Demetrio Lacone è importantissima, sia perchè è questa una dottrina che non si credeva prima epicurea (vedi il mio commento a κ. δ. XXXI) — e, di fatto, lo stesso Demetrio Lacone polemizza contro coloro che dicono che Epicuro non considerava naturali certi sentimenti e certe attitudini, come l'amore della prole e la tendenza alla virtù — sia perchè prova che quella polemica di Demetrio Lacone (di cui già ci siamo occupati a proposito della citazione dei versi omerici fatta da Epicuro e dell'interpretazione di essi, vedi p. 305 sgg). è appunto rivolta contro i platonico-peripatetici. Di ciò recheremo nuove prove più oltre p. 355 sgg.

[1]) τοῖς χρωμένοις ἡδονῇ κακῶς. Vedi EPIC., *Epist. a Menec.*, § 131 sg., già richiamato dall' USENER cit. sopra e § 130 χρώμεθα γὰρ τῷ ἀγαθῷ κτέ.

[2]) Vedi *Epistola a Meneceo*, § 132: τὸν ἡδὺν γεννᾷ βίον.... νήφων λογισμὸς τὰς αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς δόξας ἐξελαύνων κτέ.

[3]) τὸ μέτριον: vedi κ. δ. XVIII τῆς διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν: cfr. κ. δ. XIX: ἴσην ἔχει τὴν ἡδονήν.... ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λωγισμῷ: *Epistola a Meneceo*, § 130. Per questa dottrina epicurea e i suoi rapporti con la polemica platonico-peripatetica, v. il mio cap. VI.

[4]) εὐπορία: vedi EPIC., κ. δ. XIV εὐπορία εἰλικρινεστάτη; cfr. XV, XXI; fr. 456, p. 296, 10; 466; *Epistola a Meneceo*, § 130.

[5]) Credo che si debba leggere τὸ ⟨μὴ⟩ ἀναγκαῖον; cfr. κ. δ. XXVI, XXIX-XXX.

Digitized by Google

sarà utile aver dimostrato anche per l'importanza che hanno gli altri paragrafi di questo discorso che Massimo Tirio fa pronunziare da Epicuro, importanza non vista neppure dall'Usener. Già sin d'ora, ad ogni modo, è chiaro che l'essersi preoccupato Epicuro di confutare le argomentazioni di Eraclide, fondate su vite voluttuarie d'uomini e di popoli famosi, è una nuova, sicura prova che la polemica di Eraclide era diretta contro di lui e che egli, come del resto ci attestavano le nostre fonti, con Eraclide polemizzò aspramente.

E si badi che, persino il fatto che Eraclide abbia posto i Samii (quantunque certo fossero meno opportuno esempio di mollezza lussuosa) come primo fra i popoli rovinatisi per amore del piacere, mentre i Samii non appariscono espressamente nominati fra gli altri popoli ricordati in questa testimonianza di Massimo Tirio (che si accontenta di designare in generale gli Ioni, fra cui anche i Samii erano compresi), è assai significativo e importante per caratterizzare la polemica di Eraclide Pontico. Egli infatti, come abbiamo visto, deve, per ragioni cronologiche, avere combattuta la dottrina di Epicuro quando ancora era agli inizi, e da poco tempo era escita dai limiti della sede di Samo. E appunto come fondatore di una nuova dottrina nell'Oriente asiatico, vicino alla città dove Eraclide insegnava, Epicuro doveva avere provocata l'inimicizia di Eraclide. È naturale e significativo perciò che egli, con quella maliziosa allusione ai Samii cercasse di ferire il filosofo che a Samo era nato e dove aveva passata la prima giovinezza e aveva iniziato il suo primo insegnamento. Mentre Massimo Tirio, che scrive a molti secoli di distanza, quando Epicuro è ormai un filosofo mondiale, e — per essere nato da genitori ateniesi, cleruchi a Samo, ma conservanti la propria cittadinanza e quella dei figli, oltre che per aver passata tutta la seconda

Digitized by Google

parte della sua vita ad Atene e avervi fondata una delle scuole filosofiche più famose — è considerato da tutti come ateniese, quale giuridicamente era, non rileva più le maligne allusioni di Eraclide, e non mette in evidenza il nome dei Samii, che non ha per lui più un particolare significato polemico, e che del resto è compreso nella designazione generale di Ioni. Nè è impossibile che Epicuro stesso, che è la fonte diretta o indiretta di Massimo, non abbia appositamente rilevata la maligna allusione di Eraclide, nella sua risposta, per rispetto a quella che era stata la patria della sua prima età. Mentre invece il fatto che proprio Eraclide *solo* ponga in *primo posto e in piena evidenza*, innanzi a quella degli stessi Sibariti, la designazione di questo popolo, che sarà poi omessa dagli altri, è una sicura prova che egli voleva appunto colpire Epicuro e che contro lui polemizzava in un periodo della sua vita in cui realmente Epicuro poteva essere considerato come il filosofo di Samo, ciò che più tardi non sarà più altrettanto naturale.

Ma che però questo argomento *ad hominem* non fosse del tutto obliato dalla scuola platonica, ci attesta la maligna fuggevole allusione ad esso in Plutarco, il quale ben dimostra di conoscere tale elemento polemico, non meno di quello (pure di origine platonico-accademica) [1]) che consisteva nel paragonare Epicuro a Sardanapalo. Ed infatti nella sua confutazione dell'Etica di Epicuro, e proprio poche linee dopo che anch'egli ha accostato Epicuro a Sardanapalo (Plut., *Contr. Epic.*, 1095 D), allude maliziosamente all'origine samia di Epi-

[1]) Per gli elementi che Plutarco attinge a questa fonte polemica, vedi (oltre quelli che abbiamo già osservato sopra, e più ampiamente osserveremo qui sotto in questo capitolo, p. 352 n. e in particolare nel capitolo seguente) il passo di PLUTARCO (*Contr. Epic.* 1087 B; EPIC., fr. 433) dove egli, come Eraclide e Massimo Tirio, si serve dei versi di Omero per dichiarare Epicuro amante di banchetti e di gioie sensuali.

Digitized by Google

curo (1095 E), opponendo così la grossolanità asiatica del samio Epicuro alla gentilezza e finezza dello spirito ateniese, amico delle Grazie e delle Muse. E qui egli probabilmente riproduceva anche la maligna insinuazione fatta, contro verità, da qualche nemico di Epicuro, che questi non fosse legittimo cittadino ateniese [1]).

Sarà bene ora considerare anche altri paragrafi di questo discorso fatto pronunziare da Massimo Tirio ad Epicuro, per farne vedere l'aderenza alla fonte epicurea e trarne nuove importanti conclusioni per la ricostruzione della dottrina epicurea nei rapporti con la polemica platonico-aristotelica. Tradurrò dunque il paragrafo precedente, che non è riportato dall'Usener ma solo richiamato a p. 275, 5. E del resto l'Usener, non avendo scorto questi rapporti con la polemica platonico-aristotelica e, non conoscendo, quando pubblicò gli *Epicurea*, alcuni testi epicurei che vennero in luce più tardi, non poteva vederne l'importanza.

« Mi sembra (dice Massimo Tirio) che Epicuro, se ci fosse (ἄν γ᾽) si dovrebbe servire dell'apologo esopico [della volpe e della cerva] contro l'accusatore del piacere [2]) che a parole fa l'austero ma con l'animo.... si volge al piacere [3]). E chi invero è così nemico di se stesso da fuggir volontariamente dalla sola cosa che più per natura lo invita? [4]). Perchè ogni altra cosa che l'uomo

---

[1]) V. Diog. Laert., X 4 e il mio *Epicuro* ad loc.

[2]) Si badi che Massimo Tirio parla qui di un *solo accusatore*, ciò che è significativo se si pensa che l'origine della polemica venne da Eraclide, mentre poi fa che Epicuro si volga in generale contro i *Sofisti* (come nel testo di Demetrio Lacone), e di fatto Epicuro estese la polemica a tutti gli avversari della scuola nemica, come fa appunto nel passo citato a p. 328 sgg. della *Epistola a Meneceo*.

[3]) Si noti che Eraclide Pontico aveva fama di mollezza e di vita fastosa: vedi Diogene Laerzio, V, 86; cfr. Antifane, fr. 113 K.

[4]) Già lo Hobein confrontava Usener, *Epic.*, 273 sg.; Epic., *Epistola a Meneceo*, § 129; Cic., *De fin.*, I, 9; Sesto Emp., *Hyp.*, III, 24.

Digitized by Google

persegue, o fu da noi conosciuta e approvata per averne fatta l'esperienza, o abbiamo imparato a stimarla dall'arte [1]) o vi abbiamo prestato fede per averla indagata con la ragione, o l'amiamo avendone fatta prova col tempo [2]) Ma il piacere non ha bisogno della ragione [3]) ed è più antico dell'arte [4]) e precede l'esperienza e non ha bisogno del tempo; e mirabile è l'amore che abbiamo verso di lui, e invero esso è nato insieme col nostro corpo, quasi fondamento del nostro essere e base della nostra salvezza. Infatti la conoscenza e la ragione e questa *mente* stessa di cui tanto cianciano costoro [5]) coll'andar del tempo l'uomo, mediante il graduale uso [6]) dei sensi, per lunga esperienza, si acquista [7]) e ne fa tesoro. Ma il piacere, senza bisogno di insegnamento alcuno [8]) per dono di natura, all'uomo si dona tosto, sin dall'inizio della sua vita, e verso il piacere il suo affetto

---

[1]) Vedi qui, p. 342 n. 7.

[2]) Vedi fr. 398, p. 275, 25: « voluptatem primo dumtaxat expeti dicunt, *deinde consuetudine quasi alteram quandam naturam effici*, qua impulsi multa faciant nullam quaerentes voluptatem ».

[3]) Fr. 36: πᾶσα αἴσθησις ἄλογος,... οὐδέ ἐστι.... αὐτῆς διελέγξαι.... λόγος.

[4]) Già lo HOBBEIN richiamò *Ep. a Menec.*, § 128: ἡδονὴν ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν; vedi invece, per la τέχνη il *Protrettico* di ARISTOTELE (p. 50, 10 PISTELLI). Per l'arte, secondo i platonici, anteriore alla natura vedi *Leges*, 892 B. Questo stesso elemento polemico metteremo in luce con la polemica antiepicurea del comico Damosseno in fine del capitolo VI.

[5]) τοῦτο δὴ τὸ θρυλούμενον τὸν νοῦν αὐτόν; cfr. EPIC., fr. 423, cit. a p. 341, nota 4. Occorre osservare che ἐπιστήμη, φρόνησις e νοῦς sono appunto le espressioni indicanti il sommo bene per l'ARISTOTELE del *Protrettico*; vedi qui p. 349 sgg.; cfr. anche Epicuro, fr. 69 (contro questi medesimi avversari): « si ebullire volent sapientias (ἐπιστήμας) ». Si noti che Aristotele stesso nel periodo in cui fu discepolo dell'Accademia platonica era chiamato « la Mente (Νοῦς) »; vedi ROSE, p. 428.

[6]) ἔντευξις; cfr. EPIC., *Sent. Vat.*, 51; fr. 61, p. 118, 15 Us.

[7]) Vedi fr. 36, p. 105, 18.

[8]) αὐτοδιδάκτως; vedi fr. 398: ἀδιδάκτως τὸ ζῷον φεύγει μὲν τὴν ἀλγηδόνα, διώκει δὲ τὴν ἡδονήν.

Digitized by Google

tende e contro il dolore combatte, e dal piacere ha salute, dal dolore ha distruzione (ὑπὸ μὲν τῆς ἡδονῆς σώζεται, ὑπὸ δὲ τοῦ ἀλγεῖν φθείρεται) ».

Anche tutto questo paragrafo è, nella dottrina e persino nella forma, riproduzione di testi epicurei, come si vede dai raffronti da me indicati nelle note. E soprattutto è interessante osservare che le ultime parole che considerano il piacere come la nostra salvezza, son un'eco fedele di una formula che appare in una massima epicurea ritrovata dopo la pubblicazione degli *Epicurea* dell'Usener (*S. V.* 37): ἡ φύσις ἡδοναῖς μὲν σώζεται, ἀλγηδόσι δὲ διαλύεται. Indizio assai prezioso, perchè ci concederà di ricostruire con sicurezza, attraverso agli scritti di questi platonici, la polemica degli avversari platonici-peripatetici contro l'epicureismo, risalente in ultima origine al *Protrettico* di Aristotele, nonchè la risposta ad essi di Epicuro.

Massimo Tirio infatti, nell'orazione immediatamente precedente (XXXI, Hobein = II Duebner), ci conserva le obiezioni della scuola a cui egli appartiene contro questa affermazione epicurea, secondo cui l'elemento salutare è il piacere. E le obiezioni son queste (§ 5): ciò che salva e conserva l'uomo è il piacere? Ma: 1) Esso è un elemento *comune* a tutti gli esseri ragionevoli e irragionevoli, non si può dunque ammettere sia per l'uomo la cosa più preziosa. Gioisce anche il bove, gioisce anche l'asino, il porco e la scimmia [1]). 2) Il bene dell'uomo deve trovarsi dove è la sua vera *attuosità*, il suo ἔργον, e tale sua attuosità, tale ἔργον, ci indica quale è l'organo specifico del suo bene, cioè *la mente*. 3) Ed in verità (vedi § 4) ogni essere ha suoi particolari organi per la sua salvezza, gli uccelli le ali, i leoni la forza; e

[1]) Che questo fosse un argomento consueto nella polemica dell'Accademia platonica contro Epicuro, risulta anche da Cic., *Acad., post.*, I, 2, 6; cfr. Plut., *Contr. Epic.*, 1091 C.

Digitized by Google

il bene di ciascuno di essi corrisponde al suo proprio *organo*, alla sua *attuosità*. 4) L'*uomo*, che sarebbe nudo di ogni difesa, ha per suo organo che lo salva, e per suo bene, la *mente*, il νοῦς, che deve essere il dominatore (κρατοῦν).

L'argomentazione si riprende poco dopo (*Oraz.* XXXIII, 7 = Duebner IV, 7), ove si dice che il *divino nell'uomo* è la *mente*, che è l'elemento suo *specifico* (ἴδιον) e la sua *salvazione*; onde il bene dell'uomo è la φρόνησις e non il piacere.

Che questa argomentazione risalga al *Protrettico* di Aristotele vide già lo Hobein (in nota a p. 364), che pure non aveva sentore alcuno della nostra polemica. In quel suo scritto giovanile infatti Aristotele, per dimostrare che il vero bene è la φρόνησις e la vita della *mente* (ὁ τοῦ νοῦ βίος), [1]), la quale è il divino e il supremo (κυριώτατον) in noi [2]) e ciò che solamente per sè è desiderabile [3]), procede appunto a determinare ciò che è specifico dell'uomo (p. 36, 7 sg.), per cui esso differisce dagli altri animali, e per virtù del quale, mentre per ogni altra cosa siamo inferiori ad essi [4]), per esso solo siamo superiori. Esso è il nostro *bene* e la nostra *salvezza*, giacchè in verità il bene di ogni uomo è il suo ἔργον, la sua *attuosità*, e la vera attuosità dell'uomo è la *conoscenza*, la φρόνησις [5]).

Che l'argomentazione riferitaci da Massimo Tirio ri-

---

[1]) Vedi *Protrettico*, p. 43, 2 sgg.; 56, 14. Rimando, per semplicità, alla sezione aristotelica del *Protrettico* di Giamblico, ove le argomentazioni sono continuate, anzichè ai frammenti corrispondenti del Rose. [Vedi anche ora i passi in Walzer, p. 33 sgg.].

[2]) *Ibid.*, p. 48, 9 sgg.; 43, 2, 4; 52, 11; 58, 5; 34, 19; 39, 26 sgg.

[3]) Pag. 41, 5 sgg.

[4]) Vedi oltre che *Protrettico*, p. 36, 7 sgg.; Arist., *de part. an.*, IV, 10, 687ª, 23 e la polemica epicurea contro Aristotele, in Lucr., V, 222 segg. Vedi qui sotto cap. IX.

[5]) Vedi 42, 5; 51, 6; 52, 4; 58, 2 sgg.

Digitized by Google

salga veramente ad Aristotele, mostra dunque la precisa aderenza delle nostre testimonianze del *Protrettico*, con il testo di Massimo Tirio [1]), ed è confermato, non solo dal riapparire di queste stesse dottrine in un passo di Porfirio dove egli deve aver presente testi aristotelici [2]) di cui alcuno certo del *Protrettico*, ma anche, l'esserci conservata la medesima polemica, espressamente rivolta contro Epicuro, in Cicerone, il quale, nella confutazione che fa dell'epicureismo, nel libro II del *De finibus*, si serve di questo medesimo argomento ed esplicitamente cita l'Aristotele del *Protrettico* (fr. 61, p. 72, 15, Rose, cfr. l. 3 sgg.) [3]). E vi è di più, la stessa argomentazione si trova in un altro platonico-aristotelico che oppone, egli pure, appunto in essa Epicuro ad Aristotele. Voglio parlare dell'orazione περὶ ἀρετῆς di Temistio che sfuggì, come ho detto, all'Usener, perchè mancante al *corpus* delle orazioni di Temistio conservateci nel testo greco e che ci è pervenuta in una traduzione siriaca [4]).

Anche qui sono chiari echi della polemica contro Epicuro, quale appare in Eraclide e risaliva alla generale polemica contro l'edonismo di Aristotele. Epicuro infatti vi è nominato e rappresentato (§ 18) quale il maestro di una vita voluttuaria che ha per ideale (come affermava Eraclide Pontico) la gioia *dei banchetti, del vino, dei piaceri sensuali e dei canti*, e a lui, come

---

[1]) L'aderenza è in qualche punto persino verbale; vedi infatti MASSIMO TIRIO, XXXI, 4 (= II, 4) ζώπυρον ἀφανὲς.... νοῦν; Giambl., *Protrettico*, p. 36, 10 λόγου μικρὰ αἰθύγματα.

[2]) Vedi PORFIRIO, *de abst.*, III, 8 NAUCK, ove è assai interessante che, non solo sia ricordato Linceo, come nel *Protrettico*, fr. 59 ROSE (il confronto mostra che a torto il Nauck toglie quelle parole), ma anche che subito sopra (p. 197, 18) sia citato Aristotele; vedi pure GIULIANO, *Or.*, 6, 194 C.

[3]) Vedi qui sopra, p. 336 sgg.

[4]) Vedi la versione tedesca del testo siriaco in *Rh. Mus.*, 27, p. 439 sgg.

Digitized by Google

condottiero nella via del piacere, è opposto Aristotele, come guida alla saggezza e alla virtù (§ 20: cfr. 23-33) [1]). Temistio riferisce, per parte di Epicuro (§ 26 sgg.) come per parte di Aristotele, le stesse argomentazioni echeggiate da Massimo Tirio. E per provare il primato del piacere [2]) fa affermare al suo difensore Epicuro che esso è il *principio* (ἀρχή v. sopra p. 341, n. 2 sg.) e il compimento della felicità; il che dimostrano tutti gli esseri animati, i quali, appena vengono alla luce, tendono al piacere e fuggono il dolore: questo essi fanno appunto istintivamente, per impulso della natura, senza aver avuto alcun ammaestramento (ἀδιδάκτως vedi p. 347, n. 8). E non seguono essi in ciò l'arte, nè l'esperienza (τέχνη, πεῖρα, vedi p. 342), ma semplicemente i dati dei sensi che, come ci attestano il caldo e il freddo, così ci attestano il bene e il male [3]).

A questa argomentazione epicurea, del tutto corrispondente a quella di Massimo Tirio, e con fedeltà aderente ai testi di Epicuro, si oppone quella, in difesa della φρόνησις (§ 28), di cui è detto esplicitamente essere il campione Aristotele, ciò che conferma quello che avevamo già dimostrato, cioè il risalire la polemica riferita da Massimo Tirio, in ultima origine, al *Protrettico* di Aristotele. E difatti ritornano in Temistio (§ 28) le stesse argomentazioni del *Protrettico* e di Massimo Tirio; cioè l'essere bene per l'uomo quello che gli è specifico (ἴδιον) e la sua *attuosità*. Chè il valore dell'uomo è nell'anima (§ 32). E, come Aristotele nel *Protrettico* [4]), anche Te-

---

[1]) Vedi anche la nota degli editori e traduttori a p. 462.

[2]) Che l'espressione siriaca resa nella traduzione tedesca con *Befriedigung*, stia per una parola con cui i Siriaci sempre traducono ἡδονή, è avvertito dai traduttori a p. 438.

[3]) Vedi le stesse espressioni e gli stessi esempi in EPIC., p. 265, 1-5; cfr. fr. 256.

[4]) Pag. 60, 9 PIST.; ARIST., fr. 55, p. 66, 12 ROSE; cfr. fr. 48 ROSE.

Digitized by Google

mistio procede dalla distinzione (§ 38) di ciò che basta alla semplice vita (τὸ ζῆν) da quello che è necessario per la vita buona e felice (εὖ ζῆν), per stabilire che una vita di piacere non ci può bastare. Mentre il fine dell'uomo pone egli pure, con l'Aristotele del *Protrettico* nella vita dell'intelligenza e nella contemplazione del mondo e dei cieli (§§ 33-34) [1]).

Ricostruite così le argomentazioni degli avversari [2])

---

[1]) Vedi per il *Protrettico*, ARIST., fr. 52, p. 59, 4 sgg.; e GIAMB., *Protr.*, p. 51, 8 sgg. = WALZER, fr. 11, p. 99; e cfr. il mio cap. II, p. 87 sgg. e p. 94 sgg.

[2]) Si noti che la medesima argomentazione desunta dalla teoria dell'ἴδιον e dell'οἰκεία ἀρετή (v. *Protr.*, p. 41, 23) che vedemmo esser propria del *Protrettico* aristotelico ricorre nella confutazione di Epicuro fatta da Cicerone e da Plutarco, in due passi affatto paralleli (già da me messi in confronto in *Riv. di Filolog.*, 1916, p. 271 sgg.), i quali risalgono evidentemente alla stessa fonte. Ora, chi pensi che Plutarco e Cicerone attingono ambedue direttamente o indirettamente al *Protrettico* di Aristotele, per confutare Epicuro, e che d'altra parte in quest'argomentazione si rivela uno studio della vita degli animali che è così proprio di Aristotele, il primo grande naturalista dell'antichità, pare probabile che questi passi (se non rappresentano un'ulteriore elaborazione accademica dei motivi del *Protrettico*) possano servire a integrare il magro riassunto che di questa parte del *Protrettico* ci dà Giamblico. Ecco i passi: CIC., *De fin.*, II, 33, 109: « Quare aliud aliquod, Torquate, hominis summum bonum reperiendum est; voluptatem bestiis concedamus, quibus vos de summo bono testibus uti soletis. Quid, si etiam bestiae multa faciunt, duce sua quaeque natura, partim indulgenter vel cum labore, ut in gignendo, in educando perfacile *ut* appareat, aliud quiddam iis propositum, non voluptatem? partim cursu et peragratione laetantur; congregatione aliae coetum quodam modo civitatis imitantur; videmus in quodam volucrium genere nonnulla indicia pietatis, cognitionem, memoriam; in multis etiam desideria videmus. Ergo in bestiis erunt secreta a voluptate humanarum quaedam simulacra virtutum, in ipsis hominibus virtus nisi voluptatis causa nulla erit? et homini, qui ceteris animantibus plurimum praestat, *praecipui* (οἰκεῖον!) a natura nihil datum esse dicemus? » (cfr. PLUT., *Non poss. s. viri*, 1096 D). τὴν ψυχὴν ταῖς τοῦ σώματος ἡδοναῖς κατασυβωτεῖν.... οἰκεῖον δὲ.... μηδέν.... ἐῶντες; PLUT., *contra Epic., ibid.*, p. 1901 C: ὥστε μήτε συῶν ἀπολείπεσθαι μήτε προβάτων εὐδαιμονίᾳ, τὸ τῇ σαρκὶ καὶ τῇ ψυχῇ περὶ τῆς σαρκὸς ἱκανῶς ἔχειν μακάριον τιθεμένους. ἐπεὶ τοῖς γε κομψοτέροις καὶ γλαφυρωτέροις τῶν ζῴων οὐκ ἔστι φυγὴ κακοῦ τέλος· ἀλλὰ καὶ πρὸς ᾠδὰς ὑπὸ κόρου τρέπεται καὶ νήξεσι χαίρει καὶ πτήσεσι καὶ ἀπομιμεῖσθαι παίζοντα φωνάς τε παντοδαπὰς καὶ ψόφους ὑφ' ἡδονῆς καὶ γαυρότητος ἐπιχειρεῖ

Digitized by Google

apparirà chiarissima la risposta di Epicuro fortunatamente conservataci da Massimo Tirio, in quel discorso che ad Epicuro fa pronunziare e di cui abbiamo già tradotto due paragrafi.

(§ 4) « Si dice, che *non è proprio* (ἴδιον) dell'uomo il piacere, sibbene comune anche agli altri animali. Ma questo che tu dici è appunto la miglior garanzia che il piacere sia ciò che *salva* e conserva ogni essere vitale. Forse ti fa difficoltà che esso sia *comune* anche agli altri esseri? Sfacciata pretesa! Allora tu, a parer mio, non devi neppure amare (ἀγαπᾶν) [1]) la luce del sole, perchè è gioia comune degli occhi tutti, laddove invece, in tal caso, solamente all'uomo dovrebbe essere concessa la vista, e non dovrebbe allora essere un bene per l'uomo la luce. E neppure l'aria che respiriamo e che nelle ricorrenti vie della respirazione dà salute e vita ai nostri corpi. Nè le correnti dei fiumi, nè i frutti della terra. E se tu, procedendo, esamini parte a parte le cose alla vita necessarie, le troverai tutte comuni e a nessuno proprie. Ponmi dunque in quel novero anche i piaceri, in quella comunanza del bene che è salvamento di ogni natura dotata di vita e di senso ».

La corrispondenza alla polemica platonico-peripatetica è già sin d'ora evidente, e così pure l'aderenza alla dottrina di Epicuro. Ma si può procedere più oltre e mostrare come Epicuro abbia dinanzi un più preciso e intimo riferimento alla dottrina del *Protrettico* di Aristotele, e come da altra fonte epicurea ci sia confermato che egli si servì veramente di una tale argomentazione.

Quanto al rapporto col *Protrettico* di Aristotele è

καὶ πρὸς ἄλληλα χρῆται φιλοφροσύναις καὶ σκιρτήσεσιν, ὅταν ἐκφύγῃ τὸ κακόν, τἀγαθὸν πεφυκότα ζητεῖν. μᾶλλον δ' ὅλως πᾶν τὸ ἀλγεινὸν καὶ ταλλότριον ὡς ἐμποδὼν ὄντα τῇ διώξει τοῦ οἰκείου καὶ κρείττονος ἐξωθοῦντα τῆς φύσεως.

[1]) Vedi per la stessa espressione nel *Protrettico* di ARISTOTELE, qui a p. 354.

Digitized by Google

assai interessante osservare che Aristotele in quel suo primo programma filosofico, che dimostrai essere, parte a parte, combattuto da Epicuro, particolarmente nella *Epistola a Meneceo* che è il programma della sua scuola, per provare che il bene sommo è la vita della mente e della conoscenza, si fondava particolarmente sull'esempio della *vista* [1]) che dichiarava essere un bene (ἀγαθόν, per se medesima e non per altra causa l'amiamo (ἀγαπῶμεν), servendosi della stessa espressione che adopera Epicuro nella sua risposta riferitaci da Massimo Tirio.

Onde è naturale che Epicuro ribattesse che se, secondo Aristotele, bene dell'uomo è ciò che gli è *proprio* (ἴδιον), non dovrebbe essere un *bene per sè* e perciò un bene in senso assoluto *il vedere*. E pur dall'esempio della gioia che dà la luce del sole si serviva ancora nel *Protrettico* (fr. 55 p. 66, 3 Rose) per lo stesso scopo.

È chiaro dunque che nelle stesse parole che Massimo Tirio fa pronunciare ad Epicuro: « Allora *tu*, a parer mio non devi neppure *amare* (ἀγαπᾶν) la luce del sole, perchè è gioia comune di tutti gli occhi », abbiamo una prova che Epicuro usa un'argomentazione *ad hominem* contro l'Aristotele del *Protrettico*, a cui, con così significativa insistenza, risalgono, in ultima origine, la massima parte delle argomentazioni degli avversari di Epicuro che abbiamo studiate in questa polemica.

Quanto poi all'essersi Epicuro veramente servito di questi argomenti, lo si può, ad esuberanza, confermare con un altro testo epicureo, non recato neppur esso dall'Usener, contenuto in quell'opera di Demetrio Lacone, di cui abbiamo già mostrata l'aderenza strettissima con questa polemica e con le stesse testimonianze epicuree di Massimo Tirio, a proposito dei versi di Omero citati per la polemica del sommo bene [2]), ed a proposito di

[1]) Vedi *Protrettico*, p. 43, 22; fr. 55 Rose.
[2]) Vedi qui, p. 310 sgg.

Digitized by Google

quell'altra più recondita dottrina riferita anch'essa da Massimo Tirio, rispetto all'essere, per Epicuro, secondo natura tutto ciò che è utile [1]).

In quella stessa operetta infatti Demetrio Lacone, nella sua schermaglia contro gli avversari di Epicuro, per combattere (riferendo le espresse parole del maestro) cattive interpretazioni della dottrina e dei testi di Epicuro, prima procede (col. 36) a determinare quale è per Epicuro il concetto e la definizione generica del *bene*, corrispondente del resto a quella aristotelica [2]) *cioè quello che è desiderabile per se stesso*: e dopo aver criticato (col. 37 sgg.), riferendo testi di Epicuro, la posizione gnoseologica degli avversari, fra cui lo stesso Aristotele delle opere giovanili, che gli epicurei accusano di aver avuto una dottrina scettica della conoscenza [3]) passa ad una nuova argomentazione, che ci è giunta lacunosa (col. 42 sgg.), intesa a dimostrare che tutti gli esseri animati respirano (λέγομεν πᾶν ζῷον ἀναπνεῖν), argomento che abbiam visto or ora, nel testo di Massimo Tirio, usare Epicuro, appunto contro i suoi avversari platonico-peripatetici, unitamente all'altro desunto dalla vista. E poichè quella prima argomentazione del respirare non appariva nel *Protrettico*, è assai interessante poter provare che anche questo argomento della respirazione, considerata come propria di *tutti gli animali*, è rivolto appunto *contro Aristotele*, al che nessuno aveva pensato. Demetrio Lacone infatti si serve, a questo proposito, di una citazione di Empedocle, fr. 100 D., e polemizza contro un avversario il quale afferma non essere vero che tutti gli esseri animati *respirano*. Orbene Ari-

[1]) Vedi qui, p. 50 n. 134.
[2]) Vedi *Et. Nic.*, 1094 a 3.
[3]) Vedi per questa polemica contro lo scetticismo del primo Aristotele le testimonianze degli epicurei Diogene di Enoanda e di Colote e di altri da me poste in luce sopra p. 4 sgg.; 23 sgg. e i testi del primo Aristotele studiati in proposito qui sopra p. 74 sgg.

Digitized by Google

stotele (*De resp.*, 7, p. 473 a 15) cita appunto questi stessi versi di Empedocle, sostenendo che Empedocle non afferma *che questo processo sia proprio di tutti gli animali.* E vi è di più, mentre Demetrio Lacone entra in particolari per provare che è proprio di tutti gli animali tanto l'ἀναπνεῖν quanto l'εἰσπνεῖν, Aristotele sostiene espressamente che Empedocle non determina se gli animali ἀναπνέουσιν o no [1]). Aristotele poi confuta i filosofi precedenti i quali sostengono che *tutti* gli animali respirano (*De resp.*, 1-2), anche i pesci, onde censura anche Anassagora e Democrito che sono i filosofi più seguiti da Epicuro (fr. 240). Si comprende dunque, anche per questa parte, la ragione della polemica epicurea contro Aristotele che faceva distinzione fra animali che respirano ed animali che non respirano [2]). Più precisa corrispondenza sarebbe perciò difficile trovare. Ed è interessante anche che ancora una volta nelle loro argomentazioni Epicuro e i suoi discepoli si servano di citazioni di versi di poeti comuni ai loro avversari.

Di queste argomentazioni di Demetrio Lacone non si

---

[1]) ARISTOTELE in quel passo del *De respiratione*, a proposito di quel frammento 100 di Empedocle, commette un singolarissimo errore di greco, confondendo ῥινῶν, derivante da ῥινός (*pelle*) con ῥινῶν derivante da ῥις-ῥινός (*narice*), onde crede che EMPEDOCLE (nel v. 4) parli dell'espirazione che si effettua dalle narici, mentre questi parla dei pori della *pelle*; vedi il mio commento a quel frammento di Empedocle. Naturalmente non è probabile che Epicuro o anche un suo discepolo come Demetrio Lacone, morto prima del 90 av. Cr., si riferisse al *De respiratione* di ARISTOTELE, un'operetta di scuola. La polemica era con la massima probabilità rivolta contro un passo delle opere pubblicate fra cui era una abbondante serie di scritti sopra gli animali, vedi i fr. 279-379 (*Zoica*) del ROSE, ed appunto fra essi quelli della respirazione degli animali (p. es. fr. 287), e fr. 294 sgg. sui pesci.

[2]) Il passo di Massimo Tirio e quello di Demetrio Lacone sono perciò anche preziosi per la dottrina fisiologica di Epicuro, il che non fu visto nè dall'Usener nè da altri, che io sappia, provando che Epicuro è da porsi fra quegli antichi che affermavano essere la respirazione comune a tutti gli animali. Per la dottrina opposta di Aristotele vedi il *De respiratione.*

Digitized by Google

vedeva sinora quale fosse lo scopo, come non si vedeva quale fosse il legame che ricollegava questi punti staccati di quella polemica riferita da Demetrio Lacone, giuntaci in testi frammentari, che parevano balzare qua e là, dall'etica alla dottrina della conoscenza, alla fisica, all'interpretazione dei poeti, senza nesso visibile. Mentre ora è evidente che un nesso preciso vi è, in quanto essa corrisponde punto per punto alla polemica, ignorata sinora, e che abbiamo potuto ricostruire, contro i platonico-peripatetici; la quale poi sempre si ricollega, in ultima origine, al primo Aristotele e in particolare al *Protrettico*. E non è forse senza interesse che la chiusa di quell'operetta di Demetrio Lacone (col. 52) ci richiami a Mileto, e cioè all'oriente asiatico, ove era sorta la prima polemica contro Epicuro, nella rivalità della scuola del platonico-aristotelico Eraclide Pontico, contro la vicina dottrina epicurea di recente fondata dal giovane filosofo di Samo.

In Massimo Tirio seguono alcuni altri paragrafi del discorso pronunciato da Epicuro in difesa della propria dottrina che percorreremo più brevemente, delibandone solo i punti più interessanti per la nostra polemica, sebbene non sarebbe inutile esaminarli parte a parte per rilevare tutti gli elementi prettamente epicurei, con il confronto delle altre testimonianze.

Viene anzitutto (§ 5) la dottrina che anche la virtù è ricercata dall'uomo, ed è un bene, solo in quanto reca piacere, ben nota dottrina epicurea [1]), ed è interessante che si insista sulla formula che il piacere che essa può dare è o presente o atteso [2]), onde il bello non sarebbe bello se non fosse sorgente di piacere (cfr. fr. 70). E si aggiunge che anche il dolore è cercato in vista di

[1]) Il passo è recato parzialmente dall'USENER, fr. 505; cfr. i frammenti di EPICURO nell'opera *Del fine*, fr. 69-70.

[2]) Vedi fr. 69.

Digitized by Google

un piacere futuro [1]), onde si dimostra con esempi mitici, come di esempi mitici si servirono gli avversari, che chi sopporta pene le sopporta in vista di un bene futuro.

Più interessante è quello che segue, perchè ha un riferimento alla dottrina del *Protrettico*. Abbiamo visto infatti che la sola forma di piacere che l'Aristotele del *Protrettico* ammetteva come piacere vero e buono era la χαρά (vedi p. 298 sgg.). Ora appunto Epicuro, nel discorso fattogli pronunciare da Massimo Tirio, riprende (§ 7): « E se *tu* vuoi scambiare il nome e chiami χαρά il piacere (ἡδονή), non mi spaventerò della molteplicità dei nomi, ma rilevo solo il fatto e prendo atto che anche essa è un piacere (τὴν ἡδονὴν γνωρίζω) » [2]). Parole che divengono anche più significative se si osserva che Epicuro, appunto nel fr. 67 dell'opera *Del fine*, frammento che vedemmo sopra (p. 23) contenere una polemica contro l'Aristotele del *Protrettico*, rilevava che quel suo avversario considerava solo bene la χαρά o l'εὐφροσύνη (*mentis laetitia*).

Epicuro seguita poi, invocando appunto l'esempio di Eracle, il campione della virtù secondo Aristotele nella elegia ad Ermia (fr. 675) (esempio invocato già, come vedemmo, da Epicuro per provare che il dolore è un male), per dimostrare che pure Eracle cercava una forma sua di piacere [3]). E come lui la cercavano Socrate ed i suoi discepoli (§ 8) non che gli altri filosofi, allo stesso modo che il Sibarita Smindiride e Sardanapalo che appunto Aristotele, nelle opere da lui pubblicate (vedi

---

[1]) Cfr. *Ep. a Menec.*, § 129 e mio commento ivi.

[2]) Che questo passo corrisponda all'uso epicureo appare da Cic., *De fin.*, II, 9, 28 « *non laboro, inquit (Epicurus), de nomine (voluptatis)* ».

[3]) È assai importante osservare (a proposito di questa controargomentazione rispetto ad Eracle che avrebbe egli pure cercato il piacere in quelle sue fatiche) come da Cicerone, *De finibus*, II, 35, 119, risulti essere veramente propria degli epicurei.

Digitized by Google

p. 12), dichiarava campioni della vita voluttuaria. Se non che quelle gioie voluttuarie dice Epicuro sono accompagnate da grandi dolori, e quei voluttuosi Smindiride e Sardanapalo menavano vita infelice. Sicchè aggiunge (§ 9): Non credere che io voglia proporre proprio come ideale i Sibariti, o le mense siracusane, nè le voluttà dei Corinzi.... Piuttosto posso proporvi come esempi gli Spartani e gli Ateniesi. Tutti i popoli infatti cercano a loro modo il piacere e la stessa Atene è tutta piena di gioie e di feste. Ritorniamo così ancora una volta a una esplicita confutazione fatta da Epicuro della polemica di Eraclide Pontico [1]), la quale ci è apparsa così per molteplici, sicure, continue prove, rivolta contro Epicuro e seguente le vie iniziate da Aristotele nella sua confutazione dell'edonismo; confutazione che Epicuro ha sempre presente, non meno che quella di Eraclide, perchè essa era consegnata ad opere che (come soprattutto il *Protrettico*) erano largamente diffuse presso il pubblico e che conquistarono nobili anime alla più alta vita spirituale della filosofia platonico-aristotelica. Di ciò del resto daremo nuove prove, prendendo a studiare altri testi non studiati sinora a questo proposito della scuola platonico-aristotelica, e le controargomentazioni di Epicuro.

[1]) Vedi qui p. 341.

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo V.

IL *PROTRETTICO* DI ARISTOTELE E LA POLEMICA DI ARISTOSSENO CONTRO L'EDONISMO

Parte Seconda

> οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως τούτων ἐστὶν ἀχώριστον.
>
> Epic. *Epist. a Menec.*, § 132.

La straordinaria e impreveduta persistenza di motivi desunti dal *Protrettico* di Aristotele nella critica dell'edonismo epicureo, attraverso a tutto il periodo ellenistico, sino all'età imperiale, da me ampiamente documentata nelle pagine precedenti, è una delle più singolari prove di quella fortuna delle opere perdute di Aristotele, che certo nuove e non meno importanti sorprese rivelerà a chi intraprenda ad indagarla, dopo queste ricerche, non solo attraverso agli scrittori greci e romani, ma anche nelle traduzioni e imitazioni orientali della letteratura aristotelica. È infatti assai notevole che una delle principali documentazioni da me rivelate si

Digitized by Google

ricavi da una traduzione siriaca del περὶ ἀρετῆς dell'aristotelico Temistio.

Si vedrà infatti certamente come i riflessi di quelle opere aristoteliche giungano, per indirette vie, ben più lontano di quanto si potesse mai prevedere.

Ed in verità una delle maggiori sorprese che mi recarono le indagini da me fatte, fu di vedere come un lontano riflesso di un motivo che ha la sua prima origine dalle opere perdute di Aristotele, e con grande probabilità dal *Protrettico*, si perpetui ancora nella polemica epicurea attraverso alla tradizione delle arti figurative nei primissimi albori della nostra Rinascenza.

Abbiamo visto infatti come il paragone fra Sardanapalo e gli edonisti istituito da Aristotele (in un frammento delle sue opere perdute che deve con grande probabilità appartenere al *Protrettico* [1]), diviene, nella polemica contro Epicuro, tradizionale — designandosi il sobrio ed astinente maestro dell'orticello epicureo quale nuovo Sardanapalo, o venendo accusato di vivere vita sardanapalesca [2]) — sino alla età imperiale, allorchè questo motivo riappare, non solo in Massimo Tirio, ma anche in Cleomede [3]). E abbiamo visto anche come Epicuro conoscesse questa accusa e se ne difendesse [4]). Or-

[1]) Vedi ARIST., fr. 90, e le ragioni da me addotte, per confermare quelle già apportate dal JAEGER, per assegnare questo frammento al *Protrettico*, qui, p. 332 sgg.

[2]) Vedi per questo motivo in Cicerone e in Plutarco, qui p. 333, in MASSIMO TIRIO, p. 341; cfr. MASSIMO TIRIO, XV, 8 Hobein: Σαρδαναπάλλου βίον λέγεις, Ἐπικούρου μοι βίον λέγεις. Che Cicerone derivi quel motivo dalle opere perdute di Aristotele sappiamo certamente; lo stesso si può credere di Plutarco e di Temistio che si servono di motivi desunti dalle opere perdute di Aristotele per combattere Epicuro; altri può però avere attinto all'*Etica Nicomachea*. Anche Crisippo desunse questo motivo dal *Protrettico* di Aristotele, come dimostrerò nel Cap. VII.

[3]) Vedi CLEOMEDE, II, 1, p. 113 Bak. (p. 166 Ziegler) = fr. 414 Usener: μετὰ Μιννυρίδου, μετὰ Σαρδαναπάλλου καὶ μετὰ πάντων τῶν σαυτοῦ (sc. Epicuri) θιασωτῶν; e cfr. a questo proposito ciò che diremo nel cap. VII.

[4]) Vedi qui, pp. 333; 358 sgg., e cfr. il cap. VI.

Digitized by Google

bene è assai singolare che ancora in un affresco ferrarese, rappresentante il *Trionfo di Sant'Agostino*, opera di un pittore del 1378, attualmente nel Palazzo dei Diamanti [1]) ricorra questo medesimo spunto polemico, che deriva certamente da una indiretta tradizione platonico-peripatetica. È ivi infatti rappresentato nella zona superiore Sant'Agostino con a destra *Aristotele, Platone,* Socrate e Seneca, mentre nella zona di mezzo si vedono le Virtù che opprimono i peccatori, e fra essi *Sardanapalo* e *Epicuro*. Quest'opera si riconnette con una serie copiosa di rappresentazioni del *Trionfo di Sant'Agostino* che, attraverso alla letteratura medioevale, riprende spunti classici [2]).

Così a lungo si estese dunque quell'antico motivo aristotelico.

*
* *

Sarà opportuno ora studiare un nuovo e assai importante testo della polemica peripatetica contro l'edonismo, sfuggito sinora agli studiosi di Epicuro, e, per quanto mi risulta, a quelli di Aristotele, da cui scaturirà nuova luce sul *Protrettico* e le altre opere pubblicate da Aristotele, e sulla polemica di Epicuro contro di

[1]) Vedi su questo affresco il *Catalogo della pittura ferrarese del Rinascimento*, Ferrara, 1933, p. 11.

[2]) Vedi a proposito di questa tradizione un componimento latino sulle Virtù e le Scienze, redatto, nel tardo medioevo, in un monastero agostiniano che doveva forse servire di commento a un qualche testo figurato. Il componimento è amplificato da Bartolomeo de' Bartoli, *Canzone delle Virtù e delle Scienze*, ora a Chantilly. In questo ms. del secolo XIV, e in varî altri, *Sardanapalo* è posto sotto la *Prudenza*; sotto la *Temperanza* è *Epicurus voluptuosus*: cfr. Von Schlosser, in *Jahrb. d. Kunsthistor. Samml. der Allerh. Kaiserhauses*, Vienna, 1896 e 1903; A. Venturi, in *Gallerie Nazionali Italiane*, 1899 e 1902 e in *L'Arte*, 1903; A. D'Ancona, *L'uomo e le sue Opere*, Firenze, 1923; A. Coletti, in *L'Arte*, 1934, fasc. II.

Digitized by Google

esse. Si tratta di uno scritto della scuola aristotelica, opera di Aristosseno, il musico filosofo, contro cui vedremo altrove polemizzare Epicuro [1]).

Anche Aristosseno aveva trovato modo di inserire una sua aspra critica dell'edonismo, in un'opera di carattere biografico, nella sua *Vita di Archita*, di cui abbiamo un ampio frammento, serbatoci da Ateneo [2]). Ed egli pure, come l'altro discepolo di Platone e di Aristotele, Eraclide Pontico, faceva esaltare l'edonismo da un personaggio, scelto ad arte, con argomenti simili a quelli che vedemmo riferiti da Eraclide Pontico, argomenti evidentemente desunti, come vedemmo, dalla tradizione platonico-aristotelica [3]).

Riferiva ivi Aristosseno, che un certo Poliarco, denominato « il voluttuario » (ἡδυπαθής), ragionando con Archita, così aveva preso ad esaltare il *piacere corporeo* (αἱ σωματικαὶ ἡδοναί):

« Io, o miei signori (ὦ ἄνδρες), spesse volte, indagando su questo argomento, mi persuasi che questo artifizioso edificio (κατασκεύασμα), che vi siete costruito delle virtù, sia, oltre tutto, massimamente alieno dai dettami della natura [4]). Perchè la natura, quando ci parla con la sua stessa voce [5]), ci comanda di seguire il piacere, e ci dice che questo è proprio di persona assennata, e che l'opporsi ad esso e rendere schiavi e domi i desideri, non è da persona saggia e avventurata, nè di chi com-

[1]) Vedi qui sotto, cap. X.

[2]) XII, p. 545 A sgg. = MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, II, p. 276 sgg.

[3]) La confutazione ci è conservata, come vedremo (vedi p. 368), dal *De senectute* di CICERONE. A torto manca nei frammenti del MÜLLER.

[4]) Vedi, a questo proposito, le simili argomentazioni di Callicle nel *Gorgia* di PLATONE, p. 482 sgg., e ciò che ne diremo qui a p. 381 sgg.

[5]) Per questo motivo nella polemica epicurea v. sopra, p. 341 sgg. Cfr. LUCR., II, 17 sgg.: « nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui Corpore seiunctus dolor absit mente fruatur Iucundo sensu cura semota metuque »; EPIC., fr. 200, e qui, p. 393 sgg.

Digitized by Google

prenda quale è la condizione della natura umana. E di ciò è chiaro indizio il fatto che tutti gli uomini, quando raggiungono un potere abbastanza grande, si danno ai *piaceri corporei* e stimano esser questi lo scopo del potere da loro raggiunto. Ed ogni altra cosa si può dire che essi considerino superflua rispetto a questa. E si possono ricordare come esempio, fra gli uomini d'ora, i re Persiani [1]), e ogni altro che sia signore di un adeguato dominio; fra gli uomini del passato i Lidii, i Medi e gli Assiri, ancor più antichi di questi. I quali non lasciarono intentato alcun genere di godimento, anzi si dice che presso i Persiani fossero proposti premi a coloro che sapessero ritrovare un nuovo piacere. E, in verità, con piena ragione, perchè un piacere, pur squisito e massimamente raffinato, se dura a lungo, diviene sazievole. Cosicchè, avendo la novità grande importanza perchè il piacere apparisca maggiore, non bisogna trascurarla, ma ricercarla con gran cura. E perciò si è posta molta industria nel trovare gran varietà di cibi e di squisitezze del vitto, di profumi e di unguenti, di vesti, di drappi, di coppe e di altre simili raffinatezze del vivere. Perchè tutte queste cose contribuiscono a darci qualche piacere, quando sieno tali da destare meraviglia nell'animo umano, come accade dell'oro e dell'argento [2]) e di molte altre cose che piacciono agli occhi come rare, e che sono con arte create dagli artisti ».

Aggiunge Ateneo che Poliarco, dopo aver detto questo e parlato molto del lusso dei Persiani e della loro raffinatezza nei *piaceri venerei* [3]), del loro amore dei pro-

---

[1]) Vedi per questi esempi storici la tradizionale polemica di Aristotele, di Eraclide e della scuola peripatetica, di cui parlammo a p. 281 sgg.; 285 sgg.; 341 sgg.

[2]) Vedi a questo proposito la risposta polemica di Lucrezio, a p. 316 sgg.

[3]) Vedi a p. 332 sgg. l'epitafio di Sardanapalo nella polemica di Aristotele; e cfr., per la risposta di Epicuro, p. 328 sgg.

Digitized by Google

fumi, degli spettacoli e dei *canti* e dei suoni, concludeva che di tutti gli uomini il *più felice era il re dei Persiani.* « E in secondo luogo, diceva Poliarco, si può credere venga il nostro re [1]), sebbene sia per questo rispetto molto inferiore a lui, perchè a quello tutta l'Asia obbedisce, mentre ciò che possiede Dionigi pare cosa ben piccola e dappoco. E che tale vita sia avidissimamente ambita, appare palese dagli stessi eventi storici. Perchè i Medi, affrontando grandissimi pericoli, agli Assiri tolsero l'impero, non per altra ragione, se non per impadronirsi di ogni loro avere e fortuna; e i Persiani lo tolsero ai Medi, per la medesima ragione [2]), cioè appunto per il *godimento dei beni corporei.* D'altra parte i legislatori [3]), volendo pareggiare le sorti degli uomini, e cercando di dare in modo che nessuno dei loro concittadini si abbandonasse a vita lussuosa e voluttuaria (τρυφᾶν), fecero emergere la stirpe delle virtù (ἀναχύψαι πεποιήκασι, τὸ τῶν ἀρετῶν εἶδος), e stabilirono leggi sui rapporti reciproci, e su ogni altra questione che si riferisse al vivere civile, cioè sul modo di vestire e sul genere di vita, affinchè fosse fra tutti proporzionato e simile. E appunto nella lotta impegnata dai legislatori contro il desiderio di prevalere sugli altri per potere e per ricchezze [4]), sorse l'encomio della giustizia [5]), onde un poeta [6]) esaltò:

della Giustizia [Dike] l'aureo volto,

---

[1]) Cioè Dionigi il Giovane, tiranno di Siracusa. Vedi per l'esempio di Dionigi, nella polemica aristotelica contro l'edonismo, qui sopra a p. 285.

[2]) Vedi a questo proposito il simile argomento usato da Callicle nel discorso polemico fattogli pronunciare da PLATONE nel *Gorgia*, 483 sgg.

[3]) Vedi ancora il discorso di Callicle nel *Gorgia*, p. 483 B sgg.

[4]) πλεονεξία; vedi lo stesso concetto nel discorso di Callicle, citato nella nota precedente.

[5]) Per la polemica di Aristotele, a questo proposito, vedi p. 372 sgg.; vedi anche la risposta di Epicuro a p. 386 sgg.

[6]) Euripide nella sua *Melanippe la Saggia*, è molto importante

Digitized by Google

e ancora [1]):

l'aureo aspetto della Giustizia [Dike],

e Dike stessa fu assunta fra gli Dei, onde a lei furono da alcuni elevate are e celebrati sacrifizi. E in seguito venne la volta della Saggezza (Σωφροσύνη) e della Temperanza ('Εγκράτεια) e dissero ingiustizia e tracotanza (πλεονεξία), il soverchiare ogni altro nella vita di godimento (ἐν ἀπολαύσεσιν) [2]). Onde da ciò accadde che, per obbedire alle leggi e alla pubblica opinione, gli uomini si frenarono nel *godimento dei piaceri corporei* ».

Ho riferito tutto il lungo passo, affinchè apparisse chiaramente con quali argomenti tradizionali si combattesse l'edonismo dai minori aristotelici, i quali, retoricamente [3]) esageravano i procedimenti del maestro, e anche perchè si scorgesse come sia evidente che il passo che citeremo dal *Catone Maggiore* di Cicerone è tolto dalla risposta di Archita riferita da Aristosseno, che Ateneo non ci ha conservata.

Vedremo più oltre con quali criteri retorici questi biografi peripatetici componessero questi discorsi immaginari. Sarà bene solo osservare ora come, non meno che Eraclide, Aristosseno fa pronunciare ad un edonista (che, come vedremo, professa idee caratteristiche, in

---

osservare, per la fonte di questa polemica, che questo frammento di Euripide ci è giunto attraverso la sola tradizione platonico-peripatetica; esso è infatti citato solo da *Scol. a Arist. Etica Nic.*, V, 2, p. 1129 b, 28 (cfr. anche Arist. ad loc.) e vi si riferisce Plotino, *Enn.*, I, 6, 4. Vedi Arnim, *Suppl. Euripid.*, p. 2. Che questo passo di questa tragedia avesse presente Aristotele, vediamo dal luogo citato dell'*Etica Nicomachea* e dallo scolio; è dunque assai probabile, come crediamo, che Aristosseno avesse presente un'opera del primo Aristotele.

[1]) Sofocle, fr. 11 N.[2] Aristosseno cita a memoria, e perciò crede che questo frammento sia dello stesso autore del precedente.

[2]) Vedi, a p. 331 sgg., il passo di Aristotele e la risposta di Epicuro a p. 306 sgg.; 328 sgg.; 341 sgg.

[3]) Per il carattere retorico, anche nello stile di questo discorso, vedi a pag. 378 n. 2.

Digitized by Google

massima, della seconda generazione della sofistica) una esagerata esaltazione del piacere corporeo — composta del resto con motivi desunti dalla polemica platonico-peripatetica — per rendere più agevole la confutazione di essa, che ci è giunta, di scorcio e in riassunto, come dicemmo, nel *De Senectute* di Cicerone [1]), e che vedremo essere preziosa, per ricostruire la polemica aristotelica contro l'edonismo.

Cic., *Cato maior*, XII, 39: « Accipite enim, optimi adulescentes, veterem orationem *Archytae Tarentini*, magni in primis et praeclari viri, quae mihi [2]) tradita est, cum essem adulescens Tarenti cum Q. Maximo. Nullam capitaliorem pestem quam *voluptatem corporis* hominibus dicebat *a natura* datam, cuius voluptatis avidae libidines temere et ecfrenate ad potiendum incitarentur. Hinc patriae proditiones, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci, nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi voluptatis; *cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono* nihil tam esse inimicum quam voluptatem; *nec enim libidine dominante temperantiae locum esse, neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere.* Quod quo magis intellegi posset, fingere animo iubebat tanta incitatum aliquem voluptate corporis, quanta percipi posset maxima; nemini censebat fore dubium, quin tam diu, dum

[1]) Che Cicerone tolga questa polemica contro il piacere dalla *Vita di Archita* di Aristosseno, videro già parecchi, fra cui lo ZELLER, I, 1[5], p. 341 n. 4; il DIELS, *Vors.*, I[3], p. 324; cfr. M. POHLENZ, *Antikes Führertum, Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, 1934, p. 114 n.; vedi del resto sotto, p. 380, n. 1. [Questo passo di Cicerone è posto ora dal Walzer, accettando la mia dimostrazione, in calce al suo frammento 17 del *Protrettico*.]

[2]) È Catone maggiore che qui parla.

Digitized by Google

ita gauderet, *nihil agitare mente, nihil ratione, nihil cogitatione consequi posset.* Quocirca nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem, siquidem ea, cum maior esset atque longinquior, omne animi lumen extingueret ».

È singolare come non si sia veduto, a quanto io sappia, che non solo la lode del piacere fatta da Poliarco si riconnette, come vedemmo, massimamente alla tradizione polemica della scuola platonico-peripatetica, ma che anche la confutazione del discorso di Poliarco, e perciò dell'edonismo di carattere sensuale, combattuto in quell'opera di Aristosseno, il discepolo di Aristotele, è tutta composta di motivi che possiamo riconnettere a quella stessa tradizione, e più specialmente al *Protrettico.*

Che nel *Protrettico* fosse una critica dell'edonismo sensuale aristippeo e del piacere corporeo, abbiamo dimostrato sopra (p. 336); che essa poi dovesse in gran parte coincidere con questa di Aristosseno, si può dimostrare con un attento esame.

Anzitutto il concetto che il *piacere corporeo* (*voluptatem corporis* [1]), fosse essenzialmente un male, doveva convenire con la dottrina del *Protrettico,* che riconosceva come solo piacere *vero e buono* il piacere intellettuale (χαρά; εὐφροσύνη vedi qui, p. 298 sgg.). Per di più vedremo (vedi p. 374) che tale concetto riappare in un passo dell'*Ortensio* di Cicerone, che mostreremo risalire, con ogni verosimiglianza, al *Protrettico* aristote-

[1]) Nota che l'espressione *voluptas corporis* è quella che Cicerone usa appunto quando ci riferisce la critica fatta da Aristotele all'edonismo nel *Protrettico,* vedi Cic. *De fin.* II 32, 106, = fr. 90, p. 91, 16 Rose. Si noti che questo fr. 90 (ove è ricordato l'epitafio di Sardanapalo) dimostrammo già dovere far parte delle testimonianze del *Protrettico* (cfr. qui sopra p. 362 sgg.), come già aveva pensato il Jäger, e tra quelli del *Protrettico* ora lo pone il Walzer p. 61).

Digitized by Google

lico, di cui l'*Ortensio* era, come tutti sanno, una imitazione.

Quanto alla frase, che segue subito dopo nel testo ciceroniano di Aristosseno, « cumque homini, sive natura sive quis deus, nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono cett. » anch'essa corrisponde alla dottrina aristotelica del *Protrettico* (fr. 61, p. 72, 2): οὐδὲν οὖν θεῖον ἢ μακάριον ὑπάρχει τοῖς ἀνθρώποις πλὴν.... ὅσον ἐστὶν ἐν ἡμῖν νοῦ καὶ φρονήσεως [1]). Ed è assai importante osservare che questa affermazione nel testo aristotelico del *Protrettico* veniva a proposito della confutazione, fatta da Aristotele dell'edonismo sensuale, che poneva come fine il piacere *corporeo* (*ea voluptas quae sensum moveret*), secondo risulta dalle parole di Cicerone che integrano questo frammento, come vide già il Rose (*ibid.*, l. 11 sgg.); *proprio dunque nel medesimo contesto in cui apparisce nel testo aristossenico del « De Senectute » or ora tradotto.*

E l'osservazione che il piacere *corporeo* è di ostacolo all'esercizio del pensiero, è dottrina che certamente professò Aristotele nel periodo in cui scrisse il *Protrettico*, ove il pessimismo mistico platonico era portato sino all'ultima conseguenza [2]), dichiarandosi ivi (fr. 60) [3]) che l'unione dell'anima con il corpo è pari al supplizio che i pirati etruschi infliggevano ai loro prigionieri, legandoli vivi a cadaveri putrefacenti, e si aggiungeva (vedi qui, p. 80) che, essendo la vita umana condizione contro natura, la conoscenza sarà sempre *imperfetta*, finchè l'anima sarà *unita al corpo* [4]). Del resto anche nel VII

[1]) Si noti che Cicerone aveva ben presente questo passo che ricorda in *Tusc.* I 26, 65 (come mostrai sopra, p. 234 sgg.) e in *De finibus* II 13, 40 (vedi in Rose p. 72, 11 sgg.).

[2]) Vedi sopra, p. 172 sgg.

[3]) Nota che, come nel testo aristossenico di Cicerone, anche nel *Protrettico*, questa dottrina appare unita in un medesimo contesto (fr. 60) con quella della divinità della mente.

[4]) Per la dottrina, professata da Aristotele in quel periodo,

Digitized by Google

libro dell'*Etica Nicomachea* (p. 1153 a, 20 sgg.), e cioè nella massima riabilitazione che Aristotele abbia mai fatta del piacere, quando si è ormai staccato dal platonismo delle sue prime opere, si dichiara non esser di ostacolo all'intelligenza quel piacere che deriva dalla *intelligenza stessa* [1]), bensì però quello di *altra natura* (ἀλλότριος), e perciò appunto il *piacere corporeo*. E questo è confermato (p. 1175 b, 1 sgg.) con varii esempi. Ed anche la stessa espressione *voluptas corporis quanta percipi posset maxima*, corrisponde all'espressione del *Protrettico che citeremo sotto* (p. 376).

Per di più, l'apparire questa dottrina nel passo che citeremo dell'*Ortensio* di Cicerone, ci confermerà sempre più che qui Aristosseno doveva, con grande probabilità, desumerla da Aristotele, e più propriamente dal *Protrettico*.

Segue ancora nel testo aristosenico di Cicerone la obiezione che *dove domina il piacere non può essere nè la temperanza, nè la virtù*. Questa è un'argomentazione (inserita da Cicerone, come le altre, certamente di scorcio e liberamente) [2]) che si comprende meglio se si

---

circa l'unione dell'anima con il corpo, considerata come stato contro natura e condizione di malattia, vedi il fr. 41, che si ha in miglior lezione nell'edizione del KROLL del commento di PROCLO alla *Repubblica*, vol. II, pp. 349, 13 sgg. [e ora in WALZER, p. 11.]

[1]) Vedi infatti anche nel *Protrettico* già questa dottrina stessa; mentre nel passo citato sopra dell'*Etica Nicomachea* (cfr. 1152 b, 16) si vede che altri Platonici, cioè sopratutto Speusippo, stimavan essere *ogni* piacere un male, e sostenevan che *tutti* i piaceri nuocciono all'uso dell'intelligenza e che il saggio non cerca il piacere, ma l'assenza di dolore (vedi il fr. 57 LANG: στοχάζεσθαι τοὺς ἀγαθοὺς ἀοχλησίας). È chiaro dunque che il passo aristossenico di Cicerone è conforme alla dottrina più temperata del *Protrettico*, e non a quella dei più severi critici del piacere sorti nell'ambito della scuola platonica.

[2]) È chiaro che Aristosseno, avendo fatto parlare così a lungo Poliarco, doveva ad Archita attribuire una risposta ben più ampia che non sia quella che abbiamo in Cicerone. È certo dunque che questi condensa. Vedi anche la nota del POHLENZ citata sopra, p. 368, n. 1.

Digitized by Google

pensa che Poliarco, nel suo encomio del piacere, diceva (vedi qui, p. 366) che la *giustizia*, e *in seguito* le *altre virtù*, erano state suscitate artifiziosamente dai legislatori, per opporsi al libero godimento del piacere. Orbene, che la controargomentazione riferita da Cicerone sia veramente tolta da quell'opera di Aristosseno, e che questi la desuma dal primo Aristotele, risulta in modo evidente dal fr. 86 di Aristotele, ove è detto *che chi pone come fine il piacere abolisce e distrugge la giustizia e le altre virtù tutte*. È infatti anche assai importante notare che in questo frammento di Aristotele meglio che nel testo ciceroniano si vede la corrispondenza all'argomentazione avversaria di Poliarco (nel testo di Aristosseno), il quale anch'egli aveva posto *in primo luogo* la *Giustizia*, ed anzi solamente su di essa aveva appositamente insistito, citando a conferma versi di poeti che abbiamo visto essere tolti dalla tradizione aristotelica [1]: mentre poi d'altra parte con il confronto con questa polemica aristossenica, riferita da Cicerone, prende nuova luce questo frammento di Aristotele, perchè si vede che esso doveva riferirsi in particolare al *piacere corporeo*, posto come fine dai Cirenaici, come del *piacere corporeo* parlavano Poliarco e la confutazione aristossenica. E di fatto abbiamo visto che la polemica di Aristotele contro l'edonismo era appunto rivolta contro i Cirenaici. Come pure sappiamo (p. 298 sgg) che, quando Aristotele, nelle opere da lui pubblicate voleva designare il piacere spirituale, usava più precisamente, invece del vocabolo ἡδονή, le espressioni εὐφροσύνη e χαρά, e che non riteneva inconciliabile il piacere *spirituale* con la più alta vita etica.

È palese dunque che il testo di Cicerone risale realmente al dialogo aristossenico e che Aristosseno si serve,

[1]) Vedi sopra, p. 366, n. 6; vedi anche per la polemica epicurea qui sotto, p. 390.

Digitized by Google

con ogni verosimiglianza, dell'opera del primo Aristotele. Infatti, tanto il testo di Cicerone come quello stesso del frammento di Aristotele, si comprendono meglio se si riconnettono con quello di Aristosseno, che ci riferisce in modo più ampio quella polemica antiedonistica, di cui nel frammento di Aristotele non abbiamo che uno spunto isolato e nel passo di Cicerone un conciso sommario, ciò che prova che tutti questi testi sono fra loro solidali e risalgono in ultima origine ad un'unica tradizione e fonte.

Si noti poi che il frammento citato da Aristotele è attribuito dal Rose all'opera essoterica *Sulla Giustizia*, ma per mera congettura, di cui il Rose stesso era incerto. Mentre, dal momento che abbiamo visto (p. 332 sgg.) appartenere (con ogni probabilità), come già pensava il Jäger, alla polemica contro l'edonismo del *Protrettico* il fr. 90 (che il Rose attribuiva anch'esso, per congettura, all'opera *Sulla Giustizia*), anche al *Protrettico* è probabile appartenesse questo frammento che è certo tolto ad una polemica contro l'edonismo. Per di più, poichè vedremo (p. 385 sgg.) che contro questo passo aristotelico polemizza Epicuro, in quell'*Epistola a Meneceo* che è tutta una polemica contro il *Protrettico* di Aristotele, quella ipotesi, già per se stessa la più verosimile, apparirà ottenere conferma [1]).

L'aderenza della polemica di Aristosseno contro l'edonismo a quella del *Protrettico*, si scorgerà del resto più evidente dallo studio di un frammento dell'*Ortensio* di Cicerone, cioè di quell'opera ciceroniana che sul *Protrettico* aristotelico era modellata e che ci conservò alcune delle più preziose testimonianze su quel programma filosofico giovanile dello Stagirita. Questo frammento non si soleva sinora mettere in rapporto con il *Protret-*

[1]) [Anche il WALZER, p. 61 fr. 17, accettando la mia dimostrazione, pone questo frammento fra quelli del *Protrettico*.]

Digitized by Google

tico, perchè si negava che nel *Protrettico* aristotelico, fosse una tale polemica contro il piacere e che tale argomento ad un *Protrettico* convenisse. Questo abbiamo visto però (p. 339) essere un errore, se anche un annoso errore. E la miglior confutazione di esso è il fatto che in verità il frammento 61 del *Protrettico* contiene una polemica contro l'edonismo cirenaico, come pure la constatazione che nell'*Epistola a Meneceo* di Epicuro, la quale è una risposta al *Protrettico* di Aristotele, appare tale polemica ed è rivolta, come abbiamo visto, contro la scuola peripatetica e contro lo stesso *Protrettico* di Aristotele.

Ecco ora il frammento dell'*Ortensio* [1]).

Fr. 81, Müller = Augustin. *Contra Iulian. Pelag.*, IV, 14: « Vide quid in *Hortensii dialogo* dicat Tullius, quae magis verba te delectare debuerant, *quam Balbi Stoicorum partis agentis* [2]), quae licet vera, tamen de parte hominis inferiore, hoc est de corpore, fuerunt et te nihil adiuvare potuerunt. Vide, quid iste *pro vivacitate mentis contra voluptatem corporis* [3]) *dicat.*

An vero, inquit (sc. Cicero), *voluptates corporis* expetendae, quae vere et graviter a Platone [*Tim.*, 69 D] dictae sunt illecebrae esse atque escae malorum? Quae enim confectio est, inquit, valetudinis, quae deformatio coloris et corporis, quod turpe damnum, quod dedecus, quod non evocetur atque eliciatur voluptate? *Cuius motus, ut quisque est maximus, ita est inimicissimus*

[1]) [Questo frammento, come già dicemmo, è ora posto dal WALZER, p. 62, che accoglie la mia dimostrazione, fra le testimonianze del *Protrettico*.]

[2]) Queste parole sono assai importanti, perchè si vede che la polemica dell'*Ortensio* non era di fonte stoica, e perciò doveva essere accademico-peripatetica, quale era il *Protrettico*.

[3]) Per l'espressione *voluptas corporis*, ripetuta subito dopo nel testo di Cicerone, e identica a quella usata da Cicerone stesso, ove ci riferisce la critica dell'edonismo fatta da Aristotele nel *Protrettico*, vedi sopra p. 369, n. 1. Per *vivacitate mentis*, vedi qui sotto p. 375, n. 3.

Digitized by Google

philosophiae. Congruere enim cum cogitatione magna voluptas corporis non potest. Quis enim, cum utatur voluptate ea, *qua nulla possit maior esse*, attendere animum, inire rationes, cogitare omnino quidquam potest? [1]) Cuius autem tantus est gurges, qui dies *et noctes sine ulla minimi temporis intermissione velit ita moveri suos sensus, ut moveantur in summis voluptatibus?* Quis autem bona mente praeditus non mallet nullas omnimo nobis a natura voluptates datas » [2]).

Anzitutto è importante notare che tutte le argomentazioni qui coincidono con quelle del passo aristosseneo del *De Senectute* che abbiamo visto risalire alla dottrina del primo Aristotele. Per di più dalle parole di Sant'Agostino risulta chiaro che qui non abbiamo una confutazione stoica, e per ciò che essa deve essere di fonte accademico-peripatetica. In terzo luogo le parole *pro vivacitate mentis* [3]) *contra voluptatem corporis*, dicono chiaramente che qui si aveva una polemica in cui la dottrina cirenaica, che poneva come fine il piacere fisico, era confutata da chi dava la preminenza alla contemplazione intellettuale, che è precisamente la posizione di Aristotele nel *Protrettico*, che poneva come sommo bene la contemplazione, φρόνησις, (vedi qui, p. 298 sgg.), e ove, come sappiamo da Cicerone stesso

[1]) Vedi *Etica Nicomachea*, VII, 12, p. 1152 b, 20 e qui, p. 371.

[2]) Naturalmente, si intende, i piaceri *del corpo*, che sono l'argomento di tutta la confutazione. Vedi del resto nella linea immediatamente precedente: « moveri suos *sensus* in *summis voluptatibus* ».

[3]) La frase *pro vivacitate mentis* è significativa per confermare che il testo dell'*Ortensio*, che S. Agostino reca, deriva, in ultima analisi, da Aristotele, vedi infatti sopra, p. 229 a, il passo della *Consolatio* di Cicerone (riferito da lui in *Tusc.* I 27, 66), ove dice egli stesso di avere *expressa* la dottrina del primo Aristotele, e nota l'espressione *quod viget*, con cui designa la *mens*, cfr. pure, nello stesso primo libro delle *Tusculane*, ove, come dimostrai sopra, Cicerone si serve del primo Aristotele (I 17, 41), *tam vegeta mens*; cfr. ARIST. fr. 21, p. 83 extr. = WALZER CIC. *De n. d.* I 15, 42 sgg., *aetherium locum* (detto a proposito delle anime stellari) *semper viget*.

Digitized by Google

(vedi p. 336 e fr. Arist. 61), si confutava appunto l'edonismo aristippeo, dichiarandosi che l'uomo è nato per conoscere (φρονεῖ) e agire. Quanto poi alla citazione del *Timeo* di Platone, può venire da Aristotele stesso (che cita frequentemente il Maestro), ciò che sarebbe tanto più probabile in un'opera del periodo platonico, oppure essere un flosculo ciceroniano. Ma il rapporto con il passo di Aristotele e con le dottrine del *Protrettico* è evidente. E anche le espressioni che Cicerone usa riecheggiano espressioni aristoteliche del *Protrettico*. Confronta infatti: ***voluptas ea qua nulla maior possit esse.... in summis voluptatibus***, e ***Protr.***, fr. 55: νεανικωτάτας ἡδονάς (p. 65, 7) [1]), (cfr. *Etica Nicomachea*, VII, 12, p. 1152 b, 16: ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί, καὶ ὅσῳ μᾶλλον χαίρει, μᾶλλον, οἷον τὴν τῶν ἀφροδισίων: cfr. 1175 b, 2; 1119 a, 17; *Pol.* 1324 a, 38; *Part. an.* 663 b, 5). Lo stesso esempio a cui ricorre Cicerone, quando dice che nessuno vorrebbe vivere ***tutta la vita*** fra quei massimi piaceri corporei che impediscono l'uso dell'***intelligenza***, è consono a quell'altro del *Protrettico* (fr. 55), ove si dice che nessuno vorrebbe vivere ***fra i massimi piaceri, senza uso di intelligenza***, nè passare ***tutta la vita***, pur godendo ogni piacere, se fosse in stato di inattività, come quello del sonno [2]).

Si noti che tanto qui, come nel passo aristossenico e nel *Protrettico*, (vedi p. 72, 4 Rose, ***sensum moveret***, e qui, pp. 370, 375) la polemica è sempre contro quel piacere che è *movimento*, e piacere del senso (***voluptas corporis***, ἡδονή), ciò che si comprende, perchè Aristotele, a differenza di Speusippo, anche in quella sua prima etica, ammetteva il valore del piacere intellettivo, che chiamava però, più specificamente, come vedemmo,

[1]) Cfr. νεανικὴ ἐπιθυμία in *Et. N.*, VII, 6, 1148 a, 21.

[2]) Vedi anche il passo dell'*Etica Nicomachea* citato nella nota precedente.

Digitized by Google

εὐφροσύνη e χαρά, espressioni che Cicerone rende, come sappiamo, con *animi laetitia*.

Che poi nell'*Ortensio* la polemica contro il piacere fosse più ampia che non apparisca da questo frammento, e seguisse veramente la stessa tradizione polemica della scuola peripatetica, si può provare ora dallo studio di altri frammenti dell'*Ortensio* [1]). Frammenti da cui si vede che anche Cicerone nell'*Ortensio*, seguendo Aristotele e i Peripatetici, riferiva esempi storici, sostituendone dei latini ai greci (come usa fare nelle altre opere filosofiche) e opponeva anch'egli [2]) vite di saggi temperanti a vite voluttuarie; e, *come Aristotele nel « Protrettico », anzi parafrasando l'Aristotele del « Protrettico »*, concludeva [3]) che la vita dell'anima unita al corpo è *vita contro natura* e degradazione dell'anima, e che i saggi non anelano che a morire alla vita corporea (*morturiunt*, Cic., fr. inc. 22 M.).

È palese dunque lo strettissimo rapporto tra il frammento citato sopra dell'*Ortensio* e il *Protrettico* di Aristotele; e alla sua volta è palese la stretta aderenza della risposta di Archita, nel testo di Aristosseno riferitoci da Cicerone, alla polemica contro il piacere del primo Aristotele, e in particolare del *Protrettico*.

Quanto ad Aristosseno, che in queste sue *Vite* facesse opera di letterato più che di storico, secondo l'uso del tempo, è cosa riconosciuta da tutti [4]), e già sono state osservate le inesattezze che vi apparivano [5]), e come, in

---

[1]) Fr. 73; 74; 76; 80; 78 MÜLLER.

[2]) Vedi per Aristotele qui, p. 286; 330 sgg.

[3]) Vedi il fr. 61 di ARISTOTELE, p. 72, 23 sgg., riferito da Sant'Agostino dalla conclusione dell'*Ortensio* di CICERONE, come da Sant'Agostino e dall'*Ortensio* di Cicerone è riferita appunto la confutazione dell'edonismo citata qui sopra e da noi attribuita al *Protrettico*.

[4]) Vedi FR. LEO, *Die Griechisch-römische Biographie*, p. 103 sgg.

[5]) Nota anche, nel discorso citato a p. 367, n. 1, la confusione fra il verso di Sofocle e quello di Euripide.

Digitized by Google

particolare, le notizie sulla scuola di Pitagora ivi contenute abbiano massimamente contribuito a creare la leggenda pitagorica [1]). Ed in realtà erano queste di Aristosseno, *vite romanzate*, scritte per il gran pubblico, e perciò, come nota il Leo, « libere narrazioni », sotto l'influsso della scuola isocratea, che cercava l'effetto retorico [2]), anzichè la verità concreta, rimanendo perciò in margine fra il vero e l'immaginario.

Tali del resto erano le simili narrazioni di Senofonte, come la *Vita di Agesilao*, e gli encomii di Isocrate. E del resto questo carattere romanzato della biografia peripatetica conosciamo assai bene ora dalla *Vita di Euripide* di Satiro, un altro peripatetico, illustre biografo come Aristosseno, citato dagli antichi fra i maggiori di quella scuola, quale esempio di quel tipo di biografia. *Vita di Euripide* di Satiro che abbiamo ora appreso da un papiro [3]), con molta meraviglia, aver avuta forma di dialogo (come elementi dialogici, a quanto vedemmo, erano nella *Vita di Archita* di Aristosseno, a cui appartenevano il discorso di Poliarco e la risposta di Archita da noi studiati or ora) e aver attinto a piene mani alla leggenda e all'aneddotica.

Se tale era il tipo di quelle biografie, è poi tanto più sicuro che i discorsi fatti in privato ivi riferiti, come questo di Poliarco e di Archita, che non risultavano da alcun documento storico, dovessero essere, secondo la

---

[1]) Vedi SCHWARTZ, *Fünf Vorträge über den griech. Roman*, p. 112 sgg.

[2]) Il carattere retorico è evidente anche dallo stile del discorso di Poliarco, citato sopra; in cui, per esempio, non si dice ὁ ἄνθρωπος, ma ripetutamente, ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, e ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως σύστασις. Confronta anche le forme verbose: ὅταν ἐξουσίας ἐπιλάβωνται μέγεθος ἀξιόχρεων ἐχούσης: ὅταν ᾖ ἡ ὑποκειμένη ὕλη τῶν θαυμαζομένων ὑπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως: ὅσα κατὰ τὰς ἀπεργαζομένας τέχνας διηκριβωμένα φαίνεται: ἀνακύψαι τὸ τῶν ἀρετῶν εἶδος: τὸ τῆς πλεονεξίας γένος.

[3]) *Oxyrh. pap.*, vol. IX, p. 124 sg.; vedila ora in ARNIM, *Supplementum Euripideum*, p. 3 sgg.

Digitized by Google

consueta prassi degli antichi, libere creazioni del biografo stesso. E come Socrate era stato, nei dialoghi platonici, l'espositore delle dottrine di Platone e della scuola, e Senofonte faceva parlare Socrate di cose di cui mai si era occupato, è naturale che qui Aristosseno facesse parlare Archita secondo le dottrine proprie, desunte dalla tradizione del maestro suo Aristotele. E del resto il confronto letterale riferito sopra (p. 371 sgg.) con il fr. 86 di Aristotele ne è una chiara prova, e conferma ciò che avevano già osservato altri, tra cui lo Hirzel [1]), i quali (pur non avendo scorti i raffronti da me notati con il primo Aristotele e con i testi ciceroniani) ritenevano che questi « mezzi dialoghi » [2]) dovessero essere composti con la medesima libertà usata dai poeti.

D'altra parte anche la verosimiglianza — che è quella a cui solamente badavano i più scrupolosi fra gli antichi, come lo stesso Tucidide — era in tal modo conservata, perchè la polemica platonico-aristotelica contro il piacere e il colorito mistico che essa assumeva nel *Protrettico,* era certamente affine alla dottrina pitagorica. Vedremo del resto più oltre (vedi p. 405 sgg.) come altre dottrine riferiva Aristosseno da Archita, o ad Archita attribuiva, che erano strettamente affini a quelle del primo Aristotele. Si noti d'altro lato che la maggior parte delle opere falsificate di Archita, furono falsificate dalla scuola peripatetica [3]).

Per di più, quanta libertà questi antichi si sentissero autorizzati ad usare, in questi discorsi che introducevano nelle loro opere biografiche e filosofiche, appare dall'esempio stesso di Cicerone, nel passo citato sopra del *Catone Maggiore,* che desume tacitamente la sua ma-

---

[1]) Vedi Hirzel, *Der Dialog,* I, p. 335.

[2]) Lo Hirzel si riferiva particolarmente al fr. 15, che è il nostro frammento citato da Ateneo.

[3]) Vedi Pauly-Wissowa, s. v. *Archytas,* col. 601.

Digitized by Google

teria dal dialogo immaginato da Aristosseno fra Archita e Poliarco, ma finge che tale discorso Archita l'avesse tenuto invece con Caio Ponzio Sannita, alla presenza di Platone, senza accorgersi che a questo ostava la cronologia, come fu già rilevato da tutti i commentatori di Cicerone [1]).

Del resto a noi lo studio di questa parte dell'opera aristossenica è massimamente utile per comprendere la origine polemica del frammento 86, trascritto sopra (p. 372), di Aristotele e la risposta ad esso di Epicuro.

Come Aristosseno conservasse il criterio della verosimiglianza nella risposta di Archita a Poliarco, abbiam già visto. Importa ora mostrare che la stessa verosimiglianza egli cercò nel discorso di Poliarco. Sappiamo infatti da Eliano (*V. H.*, VIII, 4) di un Poliarco ateniese famoso per le sue stranezze di gaudente spendereccio, che faceva fare pubblici funerali ed epigrafi ai suoi galli e ai suoi cani. Ateneo però non accenna ad alcuna sua pretesa filosofica, e d'altra parte l'essere questo Poliarco di Atene, e l'apparire invece verosimilmente il Poliarco di Aristosseno quale suddito di Dionigi di Siracusa, che egli chiama il « nostro re », fa pensare che Aristosseno volesse richiamare, sì, il nome di un gaudente famoso, ma permettendosi la libertà artistica di attribuirgli più facilmente dottrine desunte, qua e là, da pensatori della età platonica e posteriore. Anzi il rapporto fra questo Poliarco, il campione dell'edonismo di Aristosseno, e il Poliarco gaudente ateniese, ci può dar ragione del nome dell'edonista che, insieme con Filebo difende la dottrina del piacere nel *Filebo* di Platone, nome di cui i commentatori di Platone non sanno trovare l'origine e

[1]) Cade così ogni possibilità di dubitare che il discorso di Archita, riferito da Cicerone, non sia quello corrispondente al discorso di Poliarco, ma un altro, fatto in altra circostanza, perchè appunto la finzione di una diversa circostanza riuscì a Cicerone così male da farlo cadere in un errore cronologico.

Digitized by Google

che non è punto un nome parlante come Pausania, Filebo o Trasimaco. Ad esso infatti, con qualche verosimiglianza, a quanto si può ora giudicare, Platone diede il nome di Protarco, per richiamare quello di Poliarco, il voluttuario, e attribuire a lui quelle tendenze di pensiero che erano della generazione sua, come appunto fece Aristosseno. E invero abbiamo visto come in molti punti il discorso di Poliarco echeggi pensieri e rifletta atteggiamenti del discorso di Callicle nel *Gorgia;* discorso in cui Platone aveva, in bellissima sintesi, e con così vivido vigor di vita e di arte, espresse le tendenze dei più arditi fra i discepoli dei sofisti sorti fra gli uomini d'azione nella dura politica realistica dell'età della guerra del Peloponneso [1]). Anzi un più intimo e penetrante confronto del discorso di Poliarco in Aristosseno (strettamente congiunto alla tradizione delle opere dell'Aristotele perduto, e sopratutto al *Protrettico*) con il discorso di Callicle nel *Gorgia*, ci sarà preziosissimo ora, dopo ciò che sappiamo, per renderci conto del carattere di quelle prime opere di Aristotele che per tanta parte si riconnettono agli scritti di Platone, pur trovando una loro originalità in certe geniali variazioni e applicazioni.

Tanto Callicle (*Gorgia,* 483 E) come Poliarco, proclamano entrambi la doverosa e assoluta prevalenza e validità della legge di natura, sola retta e sana, sopra le convenzioni; ed entrambi, nel modo più reciso e ardito, affermano che non bisogna frenare e render domi i desiderii, ma saziarli (*Gorgia,* 491 E sgg.). Entrambi pure affermano che le virtù, e sopratutto la temperanza e la giustizia (*Gorgia,* 492 A-D), sono convenzioni umane *contro natura* e lustre senza valore alcuno, e che son

[1]) Vedi su ciò il mio studio su *Antifonte sofista ed il problema della sofistica nel pensiero greco,* nella *Nuova Rivista Storica,* 1917, n. 3, p. 18 sgg. dell'estratto.

Digitized by Google

ceppi dell'uomo e contrarie a felicità, e che tali ceppi posero, all'uomo forte e libero e ardito, i legislatori, per spaventarlo e domarlo all'eguaglianza, in pro' dei deboli e pusilli, creando così la finzione della giustizia come eguaglianza sociale (*Gorgia*, 483 sgg.). Entrambi finalmente si servono di esempi storici desunti dai popoli dell'oriente, e in particolar modo dall'imperialismo persiano' (*Gorgia*, 483 D sgg.), esempi storici di cui certo si servirono per un simile proposito Aristotele (nelle opere perdute) e la sua scuola.

Sin qui l'aderenza è notevolissima, se non che si deve notare che diverso è *l'argomento* e *l'assunto* del discorso di Callicle da quello di Poliarco. Il discorso di Callicle ha per soggetto *il diritto* e *la giustizia*, quello di Poliarco, *il piacere fisico*. È chiaro dunque che l'Aristotele giovanile, da cui, almeno in parte, a quanto vedemmo, deriva la polemica di Aristosseno, si servì dell'opera del suo maestro Platone, rivolgendone le argomentazioni e gli spunti polemici ad altro fine, ed in ciò fu seguito da Aristosseno. E sopratutto Aristotele fu fortunato — come prova il continuarsi (a quanto abbiamo visto) di questo spunto polemico contro l'edonismo dal primo Aristotele sino alla più tarda età imperiale — nell'essersi servito degli esempi storici di popoli illustri, non, *come era più facile e naturale*, per una polemica intorno al *diritto*, in rapporto con la forza (al cui proposito se ne serve Callicle nel *Gorgia*), ma per la polemica contro l'*edonismo*.

Tuttavia anche il passaggio dalla polemica sulla giustizia alla polemica contro l'edonismo, era stato segnato da Platone stesso, appunto nel *Gorgia*, non però nel discorso di Callicle, ma nella discussione dialettica a cui Socrate lo costringe. Socrate infatti, per confutare il principio di Callicle che sola e vera giustizia sia il diritto del più forte, costringe accortamente Callicle a

Digitized by Google

stabilire quale sia il fondamento della morale, se cioè sia veramente, come Callicle prima diceva, l'appagamento assoluto e incondizionato dei desideri e il godimento che ne deriva (*Gorgia*, p. 492 sgg.). Di qui poi passa alla critica dell'edonismo; e distingue i piaceri buoni e cattivi (494 E), e i piaceri che derivano dalla replezione dell'organismo (496 E sgg.), e cerca di dimostrare l'esistenza di piaceri misti, e cioè irreparabilmente uniti al dolore; onde finisce per concludere che il piacere e il bene non possono essere considerati identici e che il piacere non reca la felicità (497-501 E).

Orbene i capisaldi di questa critica riapparirannno in Aristotele, che distinguerà nel *Protrettico* i piaceri buoni dai cattivi (v. p. 298 sgg.), e farà, come dimostrammo, una serrata confutazione dell'edonismo, basandosi su questi fondamenti platonici.

E questa critica avrà pur sempre presente Epicuro, che anch'egli si dovrà difendere dall'accusa di non volere freno ai desideri (vedi qui, p. 393 sgg.), come facevano sostenere Platone e gli Aristotelici a Callicle e a Poliarco, e dovrà dimostrare che non esistono piaceri *cattivi* in sè, avendo presenti, come dimostrerò altrove [1]), appunto queste precise argomentazioni platonico-aristoteliche. E sosterrà che non è possibile la contemporaneità nello stesso soggetto di piacere e di dolore quale era affermata da questi suoi avversari, i quali su tale argomento fondavano la loro confutazione dell'edonismo. E, come vedremo (vedi p. 396 sgg.), appunto per combattere queste argomentazioni, che da Platone ad Aristotele ad Aristosseno si continuavano, fondandosi sulla tesi da essi attribuita agli edonisti che non si debba resistere ai desiderî, Epicuro darà una particolare e meno naturale disposizione alla sua esposizione e difesa

[1]) Nel capitolo VI.

Digitized by Google

dell'edonismo nell'*Epistola a Meneceo* e usufruirà ivi persino di dottrine dei suoi avversarî.

Il primo Aristotele e i suoi discepoli (come Aristosseno) accortamente si servirono dunque dell'episodio di Callicle nel *Gorgia* di Platone, rendendo fondamentale quell'argomentazione che era accessoria, e rivolgendo alla parodia della dottrina dell'edonismo quella che era stata la geniale parodia platonica della dottrina immoralistica della giustizia, sorta in Atene nel tragico periodo della guerra del Peloponneso.

Ed, in verità, il discorso di Poliarco, non solo ha comuni varii lineamenti con quello di Callicle, ma riprende concezioni filosofiche di uno dei più arditi fra gli uomini che avevano retto il timone dello Stato in quell'asprissimo conflitto del mondo greco.

Vedemmo infatti come Poliarco affermasse, non solo come le virtù fossero un artifizioso edifizio creato dai legislatori in antagonismo alla natura, ma che la giustizia e le altre virtù erano state fatte « emergere » dai legislatori per opporsi al giusto desiderio naturale di godimenti corporei. L'origine di questo illuministico paradosso si scorge meglio a chi pensi alle dottrine di Crizia, uno dei trenta oligarchi, che assunsero, con l'appoggio di Sparta, il governo di Atene, dopo la sconfitta che pose fine all'egemonia ateniese. Egli infatti insegnava (fr. 25 Diels) che, per opporsi allo stato di natura e al suo carattere selvaggio[1]), un uomo astuto avrebbe suscitato nelle turbe la persuasione che esista una divinità che punisce i malvagi, onde la religione null'altro

[1]) Nota come in questo frammento — che è di un'opera destinata al gran pubblico, un dramma satiresco, e che importava ben altra responsabilità che un discorso immaginario, di carattere parodico, come quello fatto pronunciare, per ragioni polemiche, da Aristosseno a Poliarco — la dottrina immoralistica ha forme ben meno ardite che non nel discorso di Poliarco.

Digitized by Google

sarebbe che un inganno ideato da un accorto pensatore per tenere in freno le folle.

È ora chiaro dunque, non solo come Aristosseno raccolga in un sol foco ed esageri, ad arte, nel discorso di Poliarco, dottrine dell'età platonica; ma anche perchè su motivi politici si imposti la polemica di Aristotele stesso e dei suoi discepoli, come Eraclide Pontico, contro l'edonismo. Abbiamo visto infatti come nel fr. 82 Aristotele amaramente alludesse, nella sua polemica circa la giustizia, agli Ateniesi dell'età precedente (cioè appunto l'età della guerra del Peloponneso) i quali avevano perduto la loro città; e come Eraclide Pontico, nella sua polemica contro l'edonismo, riconnetta (vedi p. 280 sgg.) la rovina di Atene con la sua antica τρυφή. Per essi dunque la rovina di Atene deriva dall'applicazione delle dottrine dell'età sofistica che sconvolse i fondamenti della virtù e della giustizia e vi sostituì l'esaltazione del piacere e delle passioni.

Ma sopratutto è ora chiara, con il confronto del discorso di Poliarco e della stessa risposta di Archita presso Cicerone, l'origine polemica del fr. 86, citato sopra, di Aristotele: « Se si pone come fine il piacere (ἡδονή), si distrugge la giustizia e insieme con la giustizia ogni altra virtù ».

E palese diviene pure, allo stesso tempo, la risposta polemica di Epicuro, nel § 132 dell' *Epistola a Meneceo*, contenuta appunto in un periodo di questa epistola che *segue immediatamente*, al luogo tradotto sopra (p. 328 sgg.) e che abbiamo veduto essere una replica polemica alle argomentazioni contro l'edonismo di Eraclide e di Aristotele stesso nel *Protrettico*. Riferirò perciò anche i periodi tradotti sopra di quella replica, perchè si scorga meglio la connessione e l'unità di queste difese di Epicuro contro i platonico-peripatetici, avversari dell'edonismo:

Digitized by Google

1) « Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo parlare dei piaceri dei dissoluti e di quelli *che son propri di una vita godereccia*, come credono certuni che non conoscono la nostra dottrina o le sono avversi, o male l'interpretano, ma il non soffrire quanto al corpo e non aver perturbamento dell'anima. Perchè non *banchetti* o feste continue, nè godersi giovanetti o donne, nè pesci o altro che offra mensa sontuosa, rendon dolce la vita, ma *sobria ragione* che indaghi le cause di ogni scelta o avversione e discacci le erronee opinioni onde gli animi son colmi di inquietudine.

2) « Di tutte queste cose è principio e il *massimo bene* la prudenza (φρόνησις, la sapienza pratica) [1]), e perciò anche della filosofia è più pregevole la prudenza, origine di tutte le altre virtù;

3) « perchè c'insegna che non c'è *vita di piacere* (οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν), se non è vita prudente e saggia e bella e *giusta*, nè vita prudente e saggia e bella e giusta, se non è vita di piacere. E certo le *virtù* sono *connaturate* (συμπεφύκασι) a *vita di piacere*, e vita di piacere è *indissolubile da esse* ».

Abbiamo qui tre spunti polemici contro il primo Aristotele e la sua scuola, spunti che ho distinto tipograficamente, appunto perchè vanno considerati a parte, per scorgerne poi meglio i caratteri comuni. Del primo spunto abbiamo già trattato sopra (p. 329 sgg.); non sarà necessario perciò se non fare qualche breve osservazione. Che esso sia polemico risulta chiaramente dalle stesse espressioni del testo che distinguono i vari avversari. E che contenga echi polemici contro il *Protrettico* di Aristotele e la sua scuola, notammo già, mettendo in

[1]) Per il valore di φρόνησις in Epicuro, diverso da quello che aveva presso il primo Aristotele, vedi sopra, p. 117, n. 2.

Digitized by Google

rilievo anche l'eco formale che vi appare in quella « ragione sobria » νήφων λογισμός. Gioverà aggiungere (perchè appare ora più chiaro da quanto si è detto sopra) che l'intenzione polemica e *occasionale* si rivela palese anche dallo stesso atteggiarsi qui nelle singole espressioni la dottrina di Epicuro diversamente da quale appare in altri passi, pur essi polemici, ma con altra intenzione. Infatti l'Epicuro che qui dice, « ciò che rende dolce la vita è la *sobria ragione* », e non la gioia sensuale dei banchetti e dei piaceri di Venere, pare veramente diverso pensatore da quello che diceva: « Principio e radice di ogni cosa è il piacere del ventre » (fr. 419), o che scriveva (vedi p. 301) « di non sapersi fare un concetto del bene, se ne detraeva i piaceri del gusto e di Venere »[1]).

Come Epicuro cercasse, e in gran parte attuasse, una conciliazione fra questi due atteggiamenti vedremo altrove; ma è pur chiaro ora che atteggiamenti varii egli assunse, talvolta espressi in affermazioni accentuatamente sensuali, talvolta invece intonati a una ben diversa elevatezza e intellettualità, a seconda del diverso proposito polemico a cui obbedisce, nell'esposizione della sua dottrina.

Quanto al secondo spunto, cioè alla proclamata superiorità della prudenza sulla filosofia, abbiamo mostrato già (v. sopra p. 117 sgg.) esaurientemente essere diretto contro il *Protrettico* di Aristotele e l'intellettualismo della sua scuola. Sarà opportuno però richiamare qui l'osservazione fatta precedentemente (vedi loc. cit.),

[1]) Si noti che queste espressioni deve aver usate Epicuro nel principio della sua attività filosofica, come risulta dalla polemica di Timocrate, la quale, come dimostrerò nei cap. VI, VII, è di quel tempo. Onde è chiaro che il passo della nostra *Epistola a Meneceo* (che è, come vedremo, una risposta a quella polemica) è una conscia attenuazione per non sottostare più a quelle accuse. Vedi le conferme di ciò a p. 389, n. 1, e p. 390, n. 1.

Digitized by Google

circa il dimostrarsi questo atteggiamento polemico e occasionale, in modo sicuro, anche nella esagerazione che conduce Epicuro ad affermare cosa in realtà non consentitagli dalla logica della sua dottrina. La prudenza non può infatti essere per Epicuro, come qui dice, « il massimo bene », *per la contraddizion che nol consente.* Il massimo bene è infatti, come dice sopra Epicuro stesso, il piacere. La prudenza usurpa dunque qui un primato che nella dottrina epicurea non le compete e non le è concesso. Ma non è questo il solo caso [1]) in cui Epicuro si contradice per quella passione polemica con cui assale la dottrina del primo Aristotele, e onde qui vuole detronizzare la conoscenza teoretica aristotelica, la filosofia, considerata la regina del sapere e della vita da Aristotele e dal suo discepolo Stratone di Lampsaco, per sostituirvi quella che, sopratutto nel primo sistema aristotelico, era la sua ancella, di cui nè gli Dei nè gli uomini in stato di perfezione avrebbero bisogno, cioè la prudenza [2]).

Il terzo spunto si riattacca immediatamente al secondo, in una unità indissolubile, anche formalmente, sì che dovetti spezzare il periodo per distinguerlo dal secondo, ciò che ne conferma sempre più l'indivisibile connessione polemica. E che esso sia contro il primo Aristotele, anzi, con probabilità, contro lo stesso *Protrettico*, contro cui è diretta tutta la polemica di questa epistola, appare già di subito chiaro dal frammento 86 citato sopra di Aristotele, ove è detto che chi pone come fondamento il piacere annulla la giustizia e con la giustizia le altre virtù, e da tutta la polemica a cui si riconnette, e che abbiamo posta in luce.

Gioverà aggiungere però che di ciò sono conferma, sia l'atteggiamento e il colorito particolare che vien

[1]) Vedi infatti qui sotto, p. 398; 406.
[2]) Vedi qui sopra, p. 119.

Digitized by Google

prendendo questa enunciazione della dottrina di Epicuro, sia singoli echeggiamenti formali che riveleremo.

E anzitutto, l'Epicuro il quale qui afferma che le virtù sono *connaturate* a vita di piacere e *indissolubili* da essa, non sembra lo stesso filosofo che dice altrove (fr. 116): « Io invece [1]) invito ad assidui piaceri e non a vane (κενάς) *e stolte* (ματαίας) *virtù* che abbiano *perturbatrici* (ταραχώδεις!) speranze di buoni frutti ».

E allo stesso modo l'Epicuro che scrive, non esservi vita di piacere se non vita *bella* e giusta e saggia, non parrebbe di nuovo essere quello che scriveva (fr. 512): « *Sputacchio il bello morale* [2]) e quelli che vanamente lo ammirano, *quando non dia alcun piacere* »; oppure (fr. 70): « Bisogna onorare *la bellezza morale* (τὸ καλόν) e *la virtù* e le cose consimili, se danno piacere, *se no, farne a meno* (χαίρειν ἐατέον) ».

È evidente dunque che Epicuro anche qui, nella vivacità dell'espressione e nella occasionalità della polemica, atteggia variamente il suo pensiero, non evitando contradizioni formali e, in qualche misura, più che formali. E come in alcuni momenti, per reazione a quel misticismo etico e a quell'intellettualismo che prevale nella scuola avversaria, è condotto ad esagerare quell'elemento sensuale e materiale che sta ancora a fondamento del suo edonismo, così nel passo dell'*Epistola a Meneceo* che ora abbiamo preso a studiare — per evitare che la sua dottrina sottostia alle obiezioni mosse contro l'edonismo da Aristotele e dai suoi discepoli, e che si possa ad essa opporre che, stabilendo come fine

[1]) Quest'*invece* (δέ) è assai significativo, perchè indica appunto l'intenzione di distinguersi polemicamente da altri filosofi. Anche in questo caso è da notarsi che il fr. 116, tradotto nel testo, è contro il virtuosismo dell'Accademia (v. sopra p. 176 sgg. e p. 189) e che perciò l'attenuazione del passo della nostra epistola è posteriore, per difendersi dalle accuse degli avversarii.

[2]) τὸ καλόν, cioè, secondo l'uso filosofico greco, il bello morale; cfr. del resto il fr. 70 che cito subito dopo.

Digitized by Google

il piacere si distrugga il fondamento delle virtù — bada bene ad affermare che per lui le virtù sono « *connaturate* con la vita di piacere », frase che prende una ben nuova significazione ora che sappiamo che gli avversari peripatetici, facendo eco al loro maestro Aristotele, facevano affermare dagli edonisti essere la virtù « un artifizioso edifizio *contra natura* » e una creazione di legislatori in odio all'istinto naturale che tende al piacere e che solo è sano e benefico.

È assai probabile del resto che nel discorso di Poliarco presso Aristosseno, e precisamente in quella parte che riguardava la giustizia, Aristosseno rivolgesse le sue allusioni polemiche proprio contro una imprudente esagerazione epicurea del genere di quelle che abbiamo indicate sopra, e che Epicuro si affretti poi a correggere. È infatti assai significativo che Poliarco citi, dileggiandoli, quei versi di Sofocle e di Euripide in cui essi esaltavano l'*occhio onniveggente* e la *bellezza della giustizia* (v. p. 366 sgg.) e che la citazione euripidea ci richiami alla tradizione letteraria aristotelica (v. sopra, p. 366. n, 6); orbene Plutarco, nel suo *Contra Coloten*, 1124 E, dopo avere citato il frammento 512 di Epicuro, tradotto sopra, in cui Epicuro afferma di sputacchiare il bello morale, se non reca piacere, aggiunge che gli Epicurei deridono i bei versi tragici: « .... vi è L'occhio della Giustizia onniveggente », e: « V'è presso il dio e da vicino scorge », riferendosi evidentemente a testi di Epicuro, o forse di Colote o di Metrodoro, che debbono avere data origine alla polemica di Aristosseno e alle prudenti correzioni successive di Epicuro [1]). Ed in verità

[1]) Nota che questo passo di Plutarco deve essere di origine accademica, come provano i testi di Senocrate e di Platone ivi citati. È assai importante osservare che — siccome Plutarco cita prima il fr. 512, tradotto sopra, di cui è una attenuazione, e quasi ritrattazione, il passo, riferito sopra, dell'*Epistola a Meneceo*, che è una difesa di Epicuro contro la polemica accademica — abbiamo

Digitized by Google

che questi versi citati da Plutarco fossero, non meno di quelli citati da Aristosseno, famigliari alla scuola platonico-aristotelica, appare dalla fonte parallela di Eusebio (*Praep. Ev.*, XIII, 684 A) e di Teodoreto che ci riferisce il primo di essi. Abbiamo così una nuova prova della stretta connessione del discorso aristossenico con la tradizionale polemica contro l'edonismo della scuola platonico-peripatetica, e una nuova conferma che i discepoli di Aristotele, combattendo l'edonismo, hanno di mira sempre, almeno indirettamente, l'etica di Epicuro. Altri rapporti fra il discorso di Poliarco e i testi epicurei abbiamo del resto già indicati qua e là nelle note e vedremo più oltre (p. 393 sgg.).

Ma vi è di più. Anche la tradizione riconnetteva, come vedremo, questo passo dell'*Epistola a Meneceo* con la polemica degli avversari dell'epicureismo, i quali opponevano appunto i φιλήδονοι, gli amici del piacere, ai φιλοδίκαιοι e ai φιλόκαλοι, cioè (vedi Arist., *Etica Nic.*, 1099 a, 11) agli amici della giustizia e del bello. Infatti l'epicureo Cassio, scrivendo a Cicerone, che è un seguace dell'Accademia, e che, come vedemmo, continua, con i medesimi argomenti usati dall'Aristotele del periodo accademico, la polemica contro l'edonismo epicureo, proclama fieramente, riferendo le testuali parole citate sopra di questa lettera di Epicuro, non esser possibile vivere una vita di piacere, se non è vita bella e saggia e giusta, e che quelli che Cicerone e i suoi accademici (*vobis*) giudicano gli amici del piacere, sono gli amici della giustizia e della bellezza morale: v. Cic., *Ad fam.*, XV, 19, 2, sgg.: « Ipse Epicurus.... dicit οὐκ

anche qui, come nei casi studiati, sopra, p. 387, n. 1 e p. 389, n. 1, un'ottima conferma che Epicuro nel primo periodo del suo insegnamento assalì aspramente, e con esagerato ardore giovanile, la dottrina etica dell'Accademia, e poi, accusato di predicare dottrine immorali, si difese e attenuò le prime enunciazioni troppo ardite. Di ciò daremo nuove conferme nel cap. VII.

Digitized by Google

ἔστιν ἡδέως ἄνευ τοῦ καλῶς καὶ δικαίως ζῆν.... et ii qui vobis φιλήδονοι vocantur, sunt φιλόκαλοι καὶ φιλοδίκαιοι » [1]).

E ancora. La stessa *Massima capitale*, V, *che è il riecheggiamento del passo studiato ora di questa epistola*, rileva chiaramente anche nella forma, i suoi rapporti con la scuola accademico-aristotelica. Tale massima dice infatti: « Non è possibile vita di piacere (ἡδέως ζῆν) senza che (ἄνευ) sia saggia, bella e giusta, nè vita saggia, bella e giusta senza che sia (ἄνευ) vita di piacere [2]); a chi manchi ciò donde (ἐξ οὗ) deriva vita saggia bella e giusta, non può vivere vita di piacere ».

Orbene le stesse formule οὐκ ἄνευ e ἐξ οὗ, usate, come qui, per determinare le condizioni necessariamente richieste per la vita felice, appartengono alla terminologia peripatetica, come appare dall' *Etica Eudemea* di Aristotele (1214 b, 12 sgg.) e dal frammento 77 di Senocrate, il compagno di Aristotele nell'Accademia e negli stessi primi anni in cui Aristotele si allontanò dall'Accademia: τὴν εὐδαιμονίαν ἀποδίδωσι.... ἐξ ὧν, ὡς τὰς σπουδαίας ἕξεις [3]) τε καὶ διαθέσεις (λέγων),... ὧν οὐκ ἄνευ..., ὡς τὰ ἐκτός [4]).

Epicuro dunque, rispondendo polemicamente agli avversari, foggia la sua risposta secondo i moduli della

---

[1]) Che l'argomentazione del primo Aristotele contro l'edonismo, desunta dal non essere possibile porre come fondamento della vita il piacere senza distruggere la giustizia e le altre virtù, fosse poi dalla scuola rivolta ad Epicuro, risulta anche da Massimo Tirio, XXXIII, 3, Hobein (= IV, 3 Duebner). La testimonianza manca all' Usener.

[2]) Per la lezione della seconda parte di questa massima, vedi il mio Epicuro, *ad loc.*, e le mie aggiunte in *Aegyptus*, 1933, p. 419, in cui dimostro l'impossibilità, anche teoretica, di tutte le altre lezioni proposte.

[3]) Cfr. Epic., *ap.* Diog. L., X, 117, fr. 226 e le mie osservazioni in *Aegyptus*, loc. cit., p. 422 sgg.

[4]) Per questa fraseologia, prettamente aristotelica, vedi anche Bernays, *Die Dialoge d. Aristoteles*, p. 160 e p. 83, che naturalmente non pensava ad Epicuro.

Digitized by Google

terminologia avversaria, perchè corrisponda a quelle condizioni che da essi erano considerate come essenziali. È chiaro dunque che la sua dottrina, formatasi appunto negli anni in cui più infieriva la polemica di Aristotele e dei suoi compagni contro l'edonismo, ne subì fortemente l'influsso e si atteggiò variamente secondo le esigenze di tale polemica.

D'altra parte non si arrestano qui i raffronti fra questa polemica peripatetica, quale appare nel dialogo aristossenico, e gli scritti di Epicuro.

Poliarco nel discorso di Aristosseno, come abbiam visto, proclamava che « la natura, quando ci parla con la sua voce, ci comanda di seguire il piacere (corporeo) e che e l'opporsi ad esso e rendere schiavi e domi i desideri non è da persona saggia e avventurata, nè di chi comprenda quale è la condizione della natura umana ». Orbene, Epicuro bada, sì, a far pur egli parlare con libera voce la natura; ma non già per bandire che si debba cercare la gioia corporea, bensì per farle proclamare che basta alla felicità *evitare il dolore* del corpo e cercare la pace dell'*anima priva di timori e di affanni*:

> nonne videre
> nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
> corpore seiunctus dolor absit mente fruatur [1])
> iucundo sensu *cura semota metuque*?
>
> (Lucr., II, 16 sgg.).

Cfr. *Sent. Vat.*, 33: « Grida la carne, *non aver fame, non aver sete, non aver freddo.* Questo chi abbia e speri

[1]) Si intende ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, secondo l'uso di Epicuro: vedi, per la dimostrazione che il testo manoscritto non va corretto, ciò che dissi sopra p. 317. Nota anche che ho ivi dimostrato che non solo qui Lucrezio segue un testo di Epicuro; ma appunto nelle parole *natura mente fruatur* traduce una espressione epicurea che troviamo proprio in un frammento dell'etica di Epicuro in cui è combattuta la dottrina del primo Aristotele.

Digitized by Google

di avere, anche con Zeus potrebbe contendere in beatitudine ».

Nè basta: chè nel discorso di Poliarco e appunto nel passo tradotto qui sopra, al mònito della natura di seguire il piacere, teneva dietro l'avvertimento di non *fuggire nè render domi i desideri che al piacere corporeo ci spingono*. Ed ecco che Epicuro corregge (κ. δ. XXVI): « Fra i desideri, quelli *che non importano sofferenza corporea, se non sieno saziati, non sono necessari*; ma facile è dissiparne lo stimolo, quando si veggono essere desideri di cose difficili a procurarsi [1]) o apportatori di danno ». E ancora (*Sent. Vat.*, 21): « Non violentare la natura [2]), *ma persuaderla* (πειστέον) e la *persuaderemo* (πείσομεν), se sazieremo i desideri necessari e quelli naturali, se non nuocciano, quelli nocivi aspramente refutando ». Riguardo a questo passo è poi assai interessante osservare che il rapporto polemico da noi rilevato ci dà finalmente ragione della lezione del testo, sinora inesplicata. Infatti, poichè il senso pareva dovesse essere evidentemente che bisogna obbedire alla natura, restava l'alternativa, o di credere che Epicuro avesse usato un solecismo, dando a πείσομεν (che non è usato se non nel senso attivo di *persuadere*) il senso mediale di *ubbidire*, oppure di correggere, con il Bailey, πείσομεν in πεισόμεθα; ma ora si vede che il testo è corretto, e che Epicuro non ha commesso un solecismo;

---

[1]) La giusta lezione ὅταν δυσπορίστων (δυσπόριστον ha la tradizione non interpolata B P, l'impossibile δυσπόριστοι i *deteriores*) ἡ βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι, fu ristabilita da me nei miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 1933, p. 71 sgg. Naturalmente δυσπόριστον ⟨ἦ⟩ ἡ βλάβης κτέ. dell'Usener non è possibile, perchè lo stimolo, ὄρεξις, non può essere *difficile da procurarsi* (δυσπόριστος), nè è possibile la vulgata δυσπόριστοι ἢ βλ., perchè i desideri non sono *difficili da procurarsi*, bensì di *cose difficili da procurarsi*, cioè appunto δυσπορίστων, come corressi io, seguendo le tracce dei codici non interpolati.

[2]) Anche qui la natura umana, vedi p. 393, n. 1.

Digitized by Google

ma, *per opporsi alle obiezioni degli avversari*, ha affermato che la natura, in fatto di desideri, può essere *persuasa*, frenando i suoi stimoli, dove è utile, e dimostrando che i suoi desideri non sono necessari, ove sieno dannosi [1]). Aperta risposta alle accuse mosse dagli avversari contro l'edonismo. Vi sono infatti per Epicuro, come vedemmo (oltre i desideri *naturali e necessari* e quelli *non naturali e non necessari*), desideri *naturali*, sì, ma *non necessari*; e per essi deve intervenire tale opera di persuasione verso la natura, nel far comprendere ad essa che, pur essendo desideri naturali, non è necessario che sieno saziati [2]).

Sono appunto queste massime che facevano esclamare a Seneca: « non dicam quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum ministram esse, sed illud dico: male audit, infamis est, et immerito »; e ancora: « nec aestimant voluptas illa Epicuri.... quam sobria et sicca sit » (*ad Gall. de v. b.*, 13, 2). Nè per altra ragione il neoplatonico Porfirio trovò utile saccheggiare a questo proposito gli scritti di Epicuro nel suo *De abstinentia* [3]). Si vede dunque quanto sia giovata ad Epicuro la polemica contro il primo Aristotele e i suoi discepoli, per dare un nuovo tono di elevazione spirituale al suo edonismo.

E in verità quanto ad Epicuro importasse premunirsi contro la polemica di questi suoi avversari, che condannavano l'edonismo, accusandolo, come vedemmo,

---

[1]) Nota che anche un attento esame del rimanente della sentenza prova che πείσομεν, « persuaderemo », è la vera lezione. Infatti essa conviene con l'espressione che segue, « saziando i piaceri *naturali* (φυσικάς *se non nuocciano* ». Perchè, se bisognasse assolutamente « obbedire alla natura », bisognerebbe saziare *anche questi piaceri* che sono detti espressamente *naturali*. Del resto anche l'ultima frase, πικρῶς ἐλέγχοντες, fa, in qualche modo, pensare a πείσομεν « persuaderemo ».

[2]) Vedi fr. 456, p. 295, 25 sgg. USENER.

[3]) Vedi i luoghi di PORFIRIO nell'indice dell' USENER e particolarmente fr. 456, 458, 461, 466, 470, 474.

Digitized by Google

di proclamare che non è giusto opporsi al dominio dei desideri, appare dall' importanza che Epicuro dà appunto a quella sua teoria dei desideri in quell' *Epistola a Meneceo* che è una risposta al *Protrettico* di Aristotele, come pure dalla stessa origine di questa dottrina. Infatti si deve notare anzitutto che nell' *Epistola a Meneceo* la teoria dei desideri (a differenza di quello che vorrebbe la logica della dottrina e la stessa prassi seguita nelle altre esposizioni dell'etica di Epicuro, nelle *Massime capitali* di Epicuro stesso e nel *De finibus* di Cicerone, dall'epicureo Velleio che l'espone) non viene *dopo* la definizione e la trattazione del sommo bene, che è il fondamento di tutta l'etica epicurea, ma la *precede,* quasi la teoria dei desideri sia considerata da Epicuro come capitale, appunto *per distinguer la sua dottrina edonistica dalle altre.* Vedi infatti *Ep. a Menec.,* 127: « Similmente si consideri che nei desideri alcuni son naturali, altri vani: e, dei naturali, gli uni necessari, gli altri *solo naturali.* Dei necessari poi certi son necessari alla felicità, certi a che *il corpo non soffra alcun incomodo* (ἀοχλησίαν) [1]), altri alla vita stessa. Poichè una *retta dottrina di essi* (ἁπλανὴς θεωρία) sa ricondurre ogni scelta ed avversione alla *salute* (ὑγίειαν) del corpo e alla *imperturbabilità* (ἀταραξίαν) dell'anima; *tale infatti è il fine della vita felice.* E veramente per questo ogni cosa operiamo, per non soffrire e per non esser perturbati nell' anima. Appena l' otteniamo ogni tempesta dell'anima si placa, perchè l'essere animato non ha da procedere (βαδίζειν) mai ad altro, come a cosa che gli manchi, nè altro da cercare, onde sia compiuto (συμπληρώσεται) il bene dell'animo e del corpo ».

A proposito di questo passo, varie sono le osserva-

[1]) Per questa espressione, il suo rapporto con l' Accademia, e il suo intenzionale uso, vedi qui a p. 397.

Digitized by Google

zioni che si debbono fare, per i suoi rapporti con la scuola platonico-aristotelica che ora balzano in piena luce. E anzitutto; non solo la teoria dei desideri è qui fatta insolitamente e stranamente precedere a quella del sommo bene, in modo che questa, invece di esserne il fondamento, ne diviene quasi un corollario (e ciò Epicuro fa appositamente per rispondere, come vedemmo, alle obiezioni di quegli avversari), ma la stessa classificazione dei desideri è *tolta essenzialmente da Platone e dalla sua scuola* [1]). E che Epicuro abbia voluto qui porsi al riparo delle obiezioni mosse all'edonismo, accettando parziali dottrine ed espressioni della scuola platonico-aristotelica — come fece nel § 132 di questa stessa epistola, e nel luogo corrispondente della *Massima capitale*, V [2]) —, apparirà chiaramente da un più attento esame del luogo sopra trascritto.

Anzitutto è singolare che Epicuro qui si serva dell'espressione ἀοχλησία, invece del termine che gli è consueto di ἀπονία. Ma la ragione appare ora manifesta, se si pensa che l'ἀοχλησία era appunto il fine che l'Accademia platonica, per dichiarazione di Speusippo, proponeva ai saggi. Vedi infatti Speusippo fr. 57 Lang: στοχάζεσθαι τοὺς σοφοὺς τῆς ἀοχλησίας [3]). Per di più,

---

[1]) Per la classificazione dei desideri, in necessari e non necessari, v. PLAT., *Rep.*, 558 D, cfr. 571 A sgg. La classificazione è poi precisata in Aristotele che distingue i desideri in comuni e naturali e in particolari e non naturali, cioè convenzionali (ἐπίθετοι); vedi *Etic. Nic.*, 1118 b, 8, cfr. 1, 15; vedi anche lo scoliasta di Aristotele *ad loc.*; cfr. anche ARIST., *ibid.*, 1150 a 15, 6; 1147 b, 24, 25, 29; 1149 b, 5. Nota che gli esempi ivi citati son quelli stessi, in massima, di Epicuro, vedi Schol. a κ. δ. XXIX.

[2]) Vedi per questi passi a pp. 385-387.

[3]) Nota che, per quanto sappiamo, Speusippo deve essere stato il primo filosofo a usare questo vocabolo: in questo senso del resto è da correggere questa voce nell'ultima edizione del lessico del Liddell e Scott, che dànno come primo esempio il passo sopra citato dell'*epistola a Meneceo* di Epicuro, mentre certo quello di Speusippo è precedente. Si noti però che per Speusippo l'ἀοχλησία era uno stato neutro, nè di piacere nè di dolore (chè per lui il

Digitized by Google

subito dopo, Epicuro adopera un nuovo insolito termine per indicare l'ἀπονία, cioe l'ὑγίεια [1]), la *salute*. Ma anche qui la scelta del vocabolo diviene ora chiara, se si pensa che Platone, nel *Filebo* (p. 45 B sgg.), aveva cercato di provare che i maggiori piaceri fisici son congiunti con i maggiori desideri; e che appunto quei piaceri che dipendono da quella replezione [ἀποπληροῦσθαι] dell'organismo di cui parla anche Epicuro nel nostro passo, si godono non dai *sani*, e in condizioni di *sanità* (ὑείγια), ma in condizione di *malattia*. E questa argomentazione di Platone era divenuta fondamentale e consueta nella scuola platonico-peripatetica, sicchè la troviamo, come già vedemmo [2]), sia nella polemica di Eraclide Pontico contro Epicuro, sia nel *Protrettico* di Aristotele a cui Epicuro in questa epistola risponde.

È chiaro dunque che Epicuro cerca di porre al sicuro la propria dottrina dalle obiezioni che le furono di fatto rivolte, ponendo il suo sommo bene in quella condizione corporea che sia propria della *salute*. Ed è assai importante notare che una prova palese dell'essere polemico questo passo, in cui alla salute (ὑγίεια) si dà tanto valore da considerarla quale il sommo bene, si ha dal frammento 428 di Epicuro stesso, in cui si dichiara che la *salute* può essere, non già un *bene*, ma anche semplicemente un ἀδιάφορον, cioè un che di *indifferente* per il saggio. Onde si vede palesemente come anche in questo punto Epicuro, per ragioni polemiche, non evita di cadere in contradizione con se stesso [3]).

E finalmente, le stesse espressioni con cui Epicuro

---

piacere è un male e deve essere fuggito dal saggio); per Epicuro invece, tanto l'ἀοχλησία come l'*atarassia*, erano stati edonici.

[1]) Che qui ὑγίεια tenga il luogo di ἀπονία, appare dalla unione ὑγίειαν καὶ τὴν ἀταραξίαν. Vedi invece fr. 1 e *passim* ἀταραξία καὶ ἀπονία.

[2]) Cfr. qui sopra, p. 281; 337.

[3]) Cfr. sopra p. 117; 388; 398; 406.

Digitized by Google

designa il fine etico in questo passo, e il carattere stesso che dà al fine etico, derivano da Platone e dalla scuola peripatetica. Si confronti infatti l'espressione di Epicuro in § 128: τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν κτέ., con Arist., *Et. Nic.*, I, 13, p. 1102 a, 3 χάριν ταύτης (sc. τῆς εὐδαιμονίας) πάντα πάντες πράττομεν [1]); vedi anche *ibid.*, 1097 a, 18; e si confronti pure la frase seguente in Epicuro οὐκ ἔχοντος τοῦ ζώου βαδίζειν ὡς πρὸς ἐνδέον τι κτέ., con Platone, Filebo, 60 C, τῶν ζώων.. μηδενός ποτε ἔτι προσδεῖσθαι e Arist., *Etica Eudemea*, 1247 b, 21: φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν.

Particolarmente importante è poi osservare che l'espressione ὡς ἐνδέον τι (*come se qualcosa mancasse*), è appositamente usata da Epicuro per combattere la dottrina accademica che il piacere sia uno stato essenzialmente negativo che corrisponda ad una mera replezione di una mancanza [2]).

E quanto avesse qui presente Epicuro gli scritti degli avversari — e, ora cercasse di difendersi dalle loro argomentazioni, servendosi di elementi di dottrina, e persino di espressioni, a loro tolte, ora li emulasse nel carattere dell'opera — si vede assai bene anche da una imitazione stilistica e da una argomentazione che poco dopo usa Epicuro, § 130: ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαυουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, certamente desunte dai dialoghi socratici di Senofonte (*Mem.*, I, 6, 5) ὁ μὲν ἥδιστα ἐσθίων ἥκιστα ὄψου δεῖται, ὁ δὲ ἥδιστα πίνων, ἥκιστα τοῦ μὴ παρόντος ἐπιθυμεῖ ποτοῦ.

È ora sempre più evidente dunque quanto Epicuro apprese dalla polemica dei suoi avversari, nel costituire

---

[1]) La definizione era accademica e perciò propria anche del primo Aristotele.

[2]) Vedi su questa dottrina accademica il capitolo che seguirà in questo volume; cfr. anche ciò che ne dice ARISTOTELE, *Et. Nic.*, 1152 b, 12; 32; 1154 a, 27 sgg.; 34 ἀνδσοῦς (!).

Digitized by Google

e atteggiare ed esporre la sua etica. Ed è chiaro anche attraverso a quali esperienze intellettuali quella sua etica si sia formata, staccandosi dal primitivo edonismo dei Cirenaici e dello stesso Democrito. Entrambe queste etiche possono dirsi infatti, rispetto a quella di Epicuro, delle etiche edonistiche ancora ingenue, ricche piuttosto (sopratutto la seconda) di acuti aforismi e di espressioni apodittiche, anzichè concluse in un saldo e ben organato sistema di accorti svolgimenti teoretici e di argomentazioni e schermaglie polemiche [1]). L'etica di Epicuro invece è veramente, non ostante i suoi difetti e le sue angustie spirituali, un sistema sapientemente costruito, un organismo di pensiero svolto sino alle sue ultime conseguenze e acutamente difeso. Si comprende perciò come gli antichi, che così spesso e così volentieri accostano Epicuro a Democrito per l'atomismo, accusando Epicuro di essersi appropriato il sistema del suo maestro ionico, non gli rivolgano, in generale, la stessa accusa per l'edonismo, ma sentano ben maggiormente la sua originalità nell'etica, perchè l'etica di Epicuro si è svolta attraverso a nuove esperienze intellettuali e per mezzo di più larghi approfondimenti dialettici che egli deve essenzialmente alle acute critiche che, come vedemmo e vedremo ancora meglio in questi nostri studi, Platone e Aristotele (intendo parlare sopratutto dell'Aristotele delle opere da lui in vita pubblicate) e la loro stessa scuola avevano rivolto all'edonismo, indicando così ad Epicuro i punti deboli dei sistemi edonistici precedenti.

D'altra parte, attraverso a questi studi, l'*Epistola a Meneceo* ci si è rivelata sempre più, come dimostrai già ampiamente, tutta contesta di motivi polemici contro il primo Aristotele e la scuola platonico-peripatetica e

[1]) Vedi infatti questa medesima osservazione fatta da CICERONE stesso in *De fin.*, V, 29, 88.

Digitized by Google

sopratutto contro il *Protrettico aristotelico* — essendo essa stessa un *Protrettico*, il manifesto e programma filosofico di Epicuro, in antagonismo e in emulazione del *Protrettico* di Aristotele, — e contro gli scritti dei suoi discepoli che aspramente avevano censurato il sistema filosofico di Epicuro, sopratutto allorchè questi era ancora agli inizi della sua carriera e della sua conquista di anime nel mondo greco, divenuto ormai uno spirituale possesso del platonismo e dell'Accademia.

E, come sempre, la polemica dei discepoli di Aristotele segue le direttive e riprende le argomentazioni del *Protrettico*, così anche sempre Epicuro si rifà a quest'opera programmatica della scuola avversaria di cui l'*Epistola a Meneceo* è apparsa ormai, e apparirà ancora, *in ogni suo punto una continua confutazione*.

Ai rapporti citati sinora fra questa lettera e le opere del primo Aristotele due sono infatti da aggiungere, preziosi entrambi, perchè ci concederanno di ristabilire adeguatamente il testo di Epicuro. Di uno di essi, cioè del § 123, sarà però opportuno trattare nel capitolo in cui porremo in luce la polemica di Epicuro contro la teologia aristotelica. Dell'altro tratteremo ora, come conclusione di questo capitolo.

L'*Epistola a Meneceo* si chiude (§ 132 sgg.), come già vedemmo, con una ditirambica esaltazione del saggio epicureo che è giunto al grado più alto della spiritualità umana, ed ha un nobile e puro sentimento religioso. Egli solo, per virtù di dottrina, non teme la morte e sa quale è il fine che la natura propone all'uomo, ben conoscendo che facile è conquistare il sommo bene e che agevole è difendersi dai mali. E libero si sente nel suo operare, giacchè la fatalità (εἱμαρμένη) dei fisici egli la proclama un vano nome senza oggetto, e la *fortuna* non la considera una divinità, nè una causa incostante di grandi beni e mali, perchè del vero bene e del vero

Digitized by Google

male il saggio è solo artefice a se stesso. Dalla fortuna possono dunque solo derivare gli *inizii* di grandi beni e mali, e per tal ragione il saggio epicureo reputa migliore essere *assennatamente sfortunato che dissennatamente fortunato*. Tali sono le massime che egli assiduamente medita, onde non mai, nè in sonno nè durante la veglia, è gravemente turbato, e vive come un dio fra gli uomini, poichè in nulla è simile a un essere vivente vita mortale, uomo che viva fra immortali beni.

Come in questa chiusa ditirambica Epicuro emulasse la conclusione del *Protrettico* di Aristotele mostrai altrove [1]), e feci anche vedere [2]) come, oltre che contro Democrito, la schermaglia polemica rispetto alla τύχη, la Fortuna, contenuta in questo passo, è rivolta contro la scuola peripatetica. Non segnai però allora un più preciso e prezioso riferimento alla dottrina del primo Aristotele, quale appare nella più antica delle tre etiche, l'*Etica Eudemea*, che conserva, per questa parte, una dottrina platonica propria del primo periodo filosofico di Aristotele, quando compose l'*Eudemo* e il *Protrettico*, dottrina abbandonata poi da lui nel periodo successivo.

Già nel principio dell'*Etica Eudemea* (I, 1, p. 1214 a, 15 sgg.), in una parte che risale certamente, come ci dice lo stesso Aristotele, alle opere sue giovanili, e più precisamente al *Protrettico* [3]), Aristotele aveva considerato il caso di coloro che son felici, non per natura o per cono-

---

[1]) Vedi sopra, p. 134. Vedi anche per questo concetto dei beni immortali che gode il saggio, e circa l'essere egli un dio fra gli uomini, il fr. 61 di ARISTOTELE, p. 72, 2 sgg.; 19.

[2]) Nei miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi italiani di Filologia classica*, 1933, p. 102 sgg.; 108 sgg.

[3]) Vedi *Et. Eud.*, 1214 a, 30-1214 b, 4; cfr. JAMBL., *Protr.*, p. 59, 26; 59, 27 e i luoghi indicati a p. 42 sgg.; cfr. il passo di *Et. Eud.*, II, 1, 1218 b, 32, che si richiama agli ἐξωτερικοὶ λόγοι, cioè alle opere pubblicate di Aristotele; cfr. *Protr.*, 41, 20 e *Et. Nic.*, 1219 b, 28; e JAEGER, p. 260 sgg.

Digitized by Google

scenza o per una particolare disciplina morale, ma — come posseduti dalle Ninfe (νυμφόληπτοι) o invasati dal dio (ἐνθουσιάζοντες) — *per influsso divino, o per fortuna.* È da notare qui il valore che Aristotele, in quella sua prima etica, dà ancora all'influsso divino e alle potenze irrazionali e intuitive dell'anima, assomigliando questa divina fortuna ad un invasamento religioso. Dottrina propria del periodo in cui Aristotele scrisse l'*Eudemo* e il *Protrettico,* allorchè tanta importanza dava ancora all'esperienza mistica e alle sue divine rivelazioni e ispirazioni [1]).

Questo medesimo principio è ripreso ed esaminato più profondamente nella fine di questa *Etica Eudemea* [2]), in una parte che non ha parallelo nell'*Etica Nicomachea,* appunto perchè appartiene a un momento del pensiero aristotelico che Aristotele poi abbandonerà. Pagine dell'*Etica Eudemea* ove più evidente palpita il platonico fervore di quest'opera che si chiude designando come supremo fine della vita quello stesso che Platone aveva indicato nel *Teeteto* e nelle *Leggi,* cioè « il culto e la contemplazione di Dio » [3]).

A questo proposito Aristotele riprende e approfondisce lo studio dell'irrazionale etico, e il suo rapporto con la dottrina della felicità e della virtù che aveva già fermata la mente di Platone nel *Menone* (p. 99 C - 99 E). Già Platone infatti si era proposto ivi il problema di quegli eminenti uomini che, senza avere una conoscenza razionale, pur giudicano e operano saggiamente, e che, pur non operando secondo scienza, riescono avventurati e felici e ottengono ciò a cui mirano « per una divina sorte » (θεία μοῖρα) e un superiore divino invasamento

[1]) Vedi sopra, p. 71 sgg.; 256 sgg. e l'opera della CROISSANT, *Aristote et les mystères,* p. 25 sgg.

[2]) Per la dottrina dell'εὐτυχία nell'*Etica Eudemea,* vedi anche R. WALZER, *Magna Moralia und aristotelische Ethik,* 1929, p. 222 sgg.

[3]) Vedi *Etica Eudemea,* 1249 b, 20.

Digitized by Google

e influsso. E in particolare egli aveva cercato così di spiegare il prospero successo dei maggiori uomini politici che, senza avere una conoscenza razionale del vero, sono, non meno dei profeti e dei poeti, dotati di una divina intenzione e favoriti da una divina ispirazione.

Quanta importanza avesse per gli spiriti religiosi questa dottrina platonica, vediamo dall'ammirazione che ne provano fervidi spiriti cristiani come Giustino e Clemente Alessandrino, che troveranno in essa la prima origine della dottrina della Grazia.

Quanto ad Aristotele non poteva lasciar cadere questa dottrina nel primo periodo platonico della sua etica; e anch' egli infatti, nel luogo citato della fine dell'*Etica Eudemea*, osserva che vi sono persone che, senza aver saggezza (ἄφρονες ὄντες), sono felici e fortunati. Essi infatti [1]), pur senza far uso di ragione (ἄλογοι ὄντες), riescono in quello che si propongono, ed a loro non giova deliberare con prudenza, perchè hanno in sè un principio (ἀρχήν) tale che è superiore all'intelligenza ed al retto consiglio (κρείττων τοῦ νοῦ καὶ τῆς βουλεύσεως, principio che agli altri manca. Essi posseggono infatti l'invasamento divino (ἐνθουσιασμός). E se anche deliberare con prudenza non possono, pur non facendo retto uso di ragione, (dice Aristotele), riescono avventurati (ἄλογοι ὄντες ἐπιτυγχάνουσι). E anch'egli, come Platone, accosta questi avvenimenti a coloro che son dotati di virtù profetica. Tale loro principio, dice egli, meglio vede il vero e l'avvenire che non li scorga l'intelletto razionale; come accade nei ciechi, i quali meglio ricordano che non i veggenti. « È chiaro dunque (conchiude Aristotele) che vi sono *due sorta di fortune* e che l'una di esse *è divina,* onde appare che il fortunato riesce in ciò che fa per opera di Dio (διὸ καὶ δοκεῖ ὁ

[1]) Vedi *Etica Eudemea*, 1248 a, 30 sgg.

Digitized by Google

εὐτυχῆς διὰ θεὸν κατορθοῦν).... e delle due specie di fortunati gli uni han prospero successo secondo il loro proposito, gli altri contro il loro proposito, pur operando essi tutti senza uso di ragione (ἄλογοι); e l'una sorta di buona fortuna è piuttosto continua, l'altra invece discontinua » (p. 1048 b, 3 sgg.).

Quanto favore avessero questi concetti nella scuola di Aristotele [1]), appare da Aristosseno (fr. 21 M.), il quale riferiva come dottrina pitagorica la distinzione di due sorta di Fortune, delle quali una ha *carattere divino e opera per divino influsso* [2]). E questo (aggiungeva egli) è dimostrato dal fatto che molti, pur operando *dissennatamente* (ἀπροβουλεύτως) *e a caso* (εἰκῇ), *spesso riescono in ciò che intraprendono; altri invece, operando assennatamente e con saggia deliberazione, non riescono in ciò che hanno intrapreso* [3]).

Si comprende come contro questo irrazionalismo religioso dovesse protestare Epicuro che nega un diretto influsso divino sulle azioni umane e fonda su uno stretto razionalismo etico la sua morale. E ci si doveva aspettare, dopo quanto abbiamo ritrovato su questa polemica epicurea contro il primo Aristotele nell'*Epistola a Meneceo*, che egli, appunto nella chiusa di questa epistola, dovesse contro questo irrazionalismo fieramente protestare, come di fatto protesta, affermando che non solo la fortuna non è essenza divina, ma *più vale essere as-*

---

[1]) Non è senza importanza notare come educato dal primo Aristotele che propugnava tale dottrina fu appunto Alessandro che tanto valore diede alla propria missione e ispirazione divina e alla sua stessa fortuna.

[2]) Cfr. con la frase ἐπίνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου, la corrispondente di ARISTOTELE, *Et. Eud.*, 1214 a, 24, ἐπινοίᾳ δαιμονίου τινὸς ὥσπερ ἐνθουσιάζοντες, ἢ διὰ τύχην che mostra l'aderenza di Aristosseno alle dottrine del maestro anche nelle espressioni verbali.

[3]) È assai importante osservare come anche Aristosseno, non meno che altri discepoli di Aristotele, si accosti qui al primo Aristotele e non a quello dell'età matura, che nell'*Etica Nicomachea* ha diversa opinione su questa questione.

Digitized by Google

sennatamente sfortunati che dissennatamente fortunati, appunto per dissipare quel fascino religioso di cui gli avversari avevano circondato quella divina ispirazione e fortuna propria dei non filosofi, mentre per Epicuro il filosofo può e deve levarsi sopra la fortuna ed esserne signore (vedi κυρ. δόξα, XVI). Ed appunto in conformità del suo razionalismo, aggiunge egli che « meglio è nelle azioni umane il saggio giudizio che il riescire a buon fine per opera della fortuna »[1]). Che questo passo sia polemico, appare dalla solita esagerazione, già notata altrove (p. 388, 398) che per motivi polemici costringe Epicuro a dir cosa non consona o non interamente consona alla sua dottrina. Infatti, se fine della vita è il piacere, e l'essere avventurati porta certo per conseguenza maggior somma di piacere, perchè più varrebbe essere assennatamente sfortunati, anzi che dissennatamente fortunati? È chiaro dunque che qui Epicuro per ragioni polemiche esagera.

Ma un particolare interesse ha poi soprattutto questo luogo dell'*Etica Eudemea*, perchè ci conserva una frase del primo Aristotele contro cui Epicuro deve aver rivolti i suoi strali polemici, e ci dà modo di confermare la correzione già da noi trovata di un passo di questa epistola (§ 134).

Altrove già mostrai come il testo di questo passo epicureo è da ristabilirsi nel modo seguente: τὴν δὲ τύχην οὔτε θεὸν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων — οὐδὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται — οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν ⟨οἰόμενος τῶν μεγίστων — οὐκ⟩ οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι — ἀρχὰς μὲν μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ἀπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι[2]).

[1]) Per la lezione di questo passo ⟨ἢ τὸ⟩ ὀρθωθῆναι vedi il mio articolo citato in *Studi italiani di Filologia classica*, 1933, p. 111.

[2]) È importante osservare che l'aver presente qui Epicuro la

Digitized by Google

« La Fortuna (il saggio epicureo) non la stima un dio, come la maggior parte [1]), perchè dio non opera in modo incostante [2]), nè la stima una causa incerta dei *maggiori beni o mali*, perchè non crede che da essa *derivino il bene o il male per la vita felice*, ma che essa offre solo *inizi* di grandi beni o mali ».

Orbene, anche per Aristotele la fortuna è una ἀβέβαιος αἰτία, [3]), ma è singolare osservare che appunto nel passo, studiato sopra, dell'*Etica Eudemea*, Aristotele conchiude che la fortuna è veramente « *una causa di bene e di male* » [4]). Onde Epicuro si affretta a dichiarare che non è vero che la fortuna *sia causa di bene e di male* per la vita felice, ma solo offre *inizi* di grandi beni e mali. La distinzione è sottile assai, ciò che prova appunto che ab-

---

dottrina del primo Aristotele, appare persino da una reminiscenza formale in quest'ultima parola χορηγεῖσθαι, la quale richiama (λαμπρῶς) κεχορηγημένος, giusta lezione del papiro di Ossirinco 666 (non noto al Rose) da cui è riferito in migliore e più ampio testo il fr. 57 Rose del *Protrettico*, = fr. 3, p. 24 sg. Walzer, invece di λ.κεκοσμημένος delle altre fonti (p. 67, 11 R.; 25 8, Walzer). Il Walzer conservò nella sua edizione κεκοσμημένος, sebbene nel rimanente abbia visto, a ragione, che la lezione del papiro è da preferirsi: ma mi accerta essere sua intenzione (anche per suggerimento del Pasquali) in una nuova edizione porre nel testo κεχορηγημένος, di cui κεκοσμημένος è certo una glossa: vedi infatti poco dopo χορηγίας. Osservo, a questo proposito, che λαμπρῶς χορηγεῖν, è frase usata da Aristotele pure in *Etica Nic.* IV, 4, 1122 b, 22; vedi anche, per l'uso frequentissimo di χορηγεῖν, altrove in Aristotele, Bonitz, *Ind. Ar.* s. v.

[1]) Per la fortuna considerata divina, θεία τύχη, anche da Platone, vedi Platone, *epist.*, VII, 327 E; 336 E; 337 E. Per la continuazione nell'Accademia della teoria del *Menone*, vedi il dialogo accademico περὶ ἀρετῆς (che è fra i pseudo-platonici), p. 379 D, e cfr. Walzer, *op. cit.*, p. 223 n.

[2]) Lo stesso giudicava Aristotele (vedi nota sg.), donde l'argomento è *ad hominem*.

[3]) *Fisica*, II, 5, 197 a, 31. Nota che tale dottrina era già del primo Aristotele: vedi infatti il fr. 21 del *De philosophia* nella silloge del Walzer, p. 85, « *fortuna, quae amica varietati constantiam respuit* ». Nota che anche in quel frammento questa dottrina della fortuna è in un contesto di platonica religiosità.

[4]) p. 1247 b, 3 sgg. ἔσται ἄρα καὶ ἀγαθῶν τισιν αἰτία ἡ κακῶν sc. ἡ τύχη).

Digitized by Google

biamo qui un passo polemico in cui Epicuro sottilizza alquanto per poter confutare l'avversario.

È certo ad ogni modo che quelle parole ci offrono la conferma che quel passo lacunoso di Epicuro si deve ristabilire come io feci, leggendo οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν (οἰόμενος τῶν μεγίστων (oppure, invece di τῶν μεγίστων, semplicemente, come nel testo di Aristotele, κακῶν ἢ ἀγαθῶν), οὐκ) οἴεται μὲν γὰρ κτέ. Del resto la più profonda opposizione all'etica di Aristotele, da parte non solo di Epicuro, ma anche delle altre scuole filosofiche posteriori e persino degli scrittori cristiani, si fondò sempre, come già osservammo [1]) sopra il valore dato da Aristotele e dalla sua scuola alla fortuna nella dottrina della felicità. Polemica che appariva tanto più giustificata in Epicuro quando, come qui, si riferiva a quell'irrazionalismo etico religioso che considerava la fortuna come un divino influsso [2]).

L'*Epistola a Meneceo* ci è apparsa dunque, anche in questo punto, una risposta polemica all'Aristotele delle opere perdute, opere da cui muovevano i discepoli di Aristotele per criticare l'etica epicurea.

---

[1]) Vedi qui sopra p. 159.

[2]) D'altronde che Epicuro polemizzasse contro questa dottrina del primo Aristotele si scorge anche da un altro interessante spunto polemico contenuto nell'*Epistola a Pitocle* che è una critica delle dottrine dell'Accademia (vedi sopra p. 308). Aristotele infatti (v. sopra, p. 404 sgg.) osservava che anche gli ἄλογοι possono operare rettamente, difendendo così l' ἀλογία ; ora Epicuro, nell'*Epistola a Pitocle*, § 87, afferma risolutamente che « la nostra vita non ha ormai (ἤδη) bisogno di ἀλογία, ma di vivere ἀθορύβως ». Il riferimento è prezioso, anche perchè prova essere perfettamente giusta la lezione dei codici ἤδη ἀλογίας, a torto corretta dallo Stefano, e ora dal von der Mühll in ἰδιολογίας. Vedi del resto il rimprovero di ἀλογία fatto da Epicuro a questi stessi avversarii presso Filodemo π. Ἐπικ. II, pap. Erc. 1289, col. XIII, a, fr. 6 col. IV, pubblicata e studiata da me in *Riv. di Filol.* 1915, p. 535, in una parte di quell'opera che dimostrerò nel capitolo seguente contenere una polemica contro il primo Aristotele e la sua scuola di Mitilene.

Digitized by Google

INDICE DELLA PARTE PRIMA

Dedica . . . . . *Pag.* VII

Prefazione . . . . . » IX

CAP. I. — La polemica epicurea contro le opere perdute di Aristotele a proposito della dottrina della conoscenza . . . . . » 1

CAP. II. — Epicuro e l'« Eudemo » e il « Protrettico » di Aristotele . . . . . » 67

Appendice al Capitolo II. — Il « Protrettico » di Aristotele e un anonimo « Protrettico » epicureo. . . . . » 151

CAP. III. — Alla riconquista dell'Aristotele perduto . » 157

Appendice al Capitolo III. — Una nuova meta nella riconquista dell'Aristotele perduto. — Sommario — La dottrina del primo Aristotele sull' anima quinta natura ἀκατονόμαστος ἐνδελέχεια. I suoi riflessi nella psicologia di Epicuro. Le fonti delle *Tusculanae* e del *Somnium Scipionis*. Il momento cruciale dell'evoluzione del pensiero aristotelico. . . » 227

Digitized by Google

CAP. IV. — La polemica di Epicuro in difesa dell'edonismo contro le opere perdute di Aristotele e la scuola platonico-peripatetica. — Il « Protrettico » di Aristotele e la polemica di Eraclide contro l'edonismo. *Pag.* 273

CAP. V. — Il « Protrettico » di Aristotele e la polemica di Aristosseno contro l'edonismo . . » 361

Indice della Parte Prima . . . . . » 409

Digitized by Google

Finito di stampare in 1500 esemplari numerati nella Tipografia Fratelli Stianti in Sancasciano Val di Pesa addì 15 febbraio 1936-XIV

Esemplare N. **626**

Digitized by Google

Digitized by Google

L'ARISTOTELE PERDUTO

Digitized by Google

" IL PENSIERO CLASSICO „

COLLEZIONE DIRETTA DA E. BIGNONE

SOTTO GLI AUSPICI DELL'ENTE NAZIONALE DI CULTURA

IV.

Digitized by Google

ETTORE BIGNONE

L'ARISTOTELE PERDUTO
E LA FORMAZIONE FILOSOFICA DI EPICURO

PARTE SECONDA

Tardi ingenii est rivulos consectari, fontes rerum non videre.
CICERONE

Harvard Library

IA „ EDITRICE
ZE

NOTE TO THE READER
FRAGILE
THE PAPER IN THIS VOLUME IS BRITTLE
PLEASE HANDLE WITH CARE

Digitized by Google

187
L 6-3 R

571348

PROPRIETÀ LETTERARIA

Digitized by Google

PARTE SECONDA

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo VI.

LA FORMAZIONE DELL'ETICA EPICUREA ATTRAVERSO LA POLEMICA CON IL PRIMO ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-ARISTOTELICA.

Parte I.

IL QUADRIFARMACO EPICUREO E L'« EPISTOLA AI FILOSOFI DI MITILENE ». — UN NUOVO CAPITOLO DELLA STORIA DELLA VITA E DELLA SCUOLA DI EPICURO. — NUOVI FRAMMENTI DEL « POLITICO » DI ARISTOTELE.

La più importante tra le argomentazioni che Platone e l'Accademia avevano rivolte contro l'edonismo, per provare che il piacere non può essere il bene, era quella desunta dalla stessa definizione che i Cirenaici avevano dato del piacere considerandolo come un movimento, una κίνησις [1]), donde la condanna platonica del piacere quale un *divenire* perenne, una ansiosa tendenza all'essere, una γένεσις che non potrà mai raggiungere l'*essenza*, l'οὐσία, la piena realtà del bene. E che fosse l'argomentazione più importante, appare dal ricorrere essa sempre nelle varie confutazioni dell'edo-

[1]) Vedi Aristippo ap. Diog. L., II, 85 (Ἀρίστιππος) τέλος ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην.

Digitized by Google

nismo che Platone tenta nella *Repubblica* (p. 583 D sgg.) e nel *Filebo* (pp. 53–56), come pure dal permanere essa stabile e ferma nella scuola; sì che Aristotele stesso evidentemente vi si riferisce nel *Protrettico* (vedi sopra P. I, p. 298 sgg.), dichiarando che soli buoni e veri piaceri sono quelli dell' intelligenza, perchè derivano dalla contemplazione di ciò che *massimamente è*. D'altra parte lo stesso Aristotele, non solo considerava il piacere come un movimento nel *Protrettico*, ma persino nella *Retorica* [1]), e solo mutò opinione nell'*Etica Nicomachea* [2]), e anche allora tuttavia riconfermò l' importanza di questa argomentazione dell'Accademia, prendendola a confutare per prima [3]) tra le varie obiezioni rivolte dall'Accademia contro la dottrina del piacere.

Ed in verità, non solo le altre obiezioni platonico–accademiche all'edonismo derivano, in ultima analisi, da questa, e ad essa, come vedremo, si riconnettono, ma essa rimane sempre l'obiezione capitale, perchè fondata su quella dottrina che sta a fondamento di tutto il platonismo e che del platonismo è l' intima scaturigine e la più profonda ragione di vita.

La ricerca filosofica in Platone, altro non è infatti, se non la continuazione di quel medesimo ansioso itinerario speculativo di Socrate alla conquista di una norma stabile e salda che sia guida all'azione umana. Solo se esiste una essenza immutabile, e perciò una immutabile verità che ad essa corrisponda, crede Socrate, e con lui Platone, si possa vincere quella che era stata, secondo essi, la malattia del secolo di Pericle e il veleno della vita ateniese in quell'età bellissima e travagliosa; l' idea cioè che non vi siano verità oggettive

[1]) Vedi p. 1369 b, 33.

[2]) Per i rapporti fra le tre etiche aristoteliche a questo proposito, vedi WALZER, op. cit., p. 57 sgg.

[3]) *Et. Nic.*, VII, 1152 b, 22 sgg.

Digitized by Google

ed eterne e l' individuo sia la misura così del vero come del bene, nella mutazione dei suoi desiderî, delle sue opinioni, dei suoi piaceri. Il mondo delle idee non è perciò per Platone solo l'esigenza ultima del conoscere e dell'essere, ma anche dell'operare. La fede nel Bene è che esso realizzi nel mondo del divenire, per quanto è possibile, la verità immutabile del mondo dell'Essere, e nel crepuscolo delle cose mortali la luce eterna del sole sopraceleste. La morale platonica è dunque sempre, non solo una proiezione, ma un inveramento della dottrina delle idee. L' idea del Bene è più alta e più reale della stessa idea dell'Essere [1]), perchè la mera essenza non basta da sè a spiegare la virtualità feconda che l'occhio del filosofo scorge nella realtà, la quale, nelle sue forme più alte, non solo sempre maggiormente partecipa della Verità, ma tende ad inverarla continuamente, nel suo calore di vita e nella sua ansia di perfezione. In questo senso il Bene, e perciò Dio, è nel platonismo la misura del tutto, e ancora per il primo Aristotele (fr. 79 e qui sotto p. 12, nota 3) il Bene sarà la misura suprema e più perfetta d'ogni cosa.

In realtà dunque, come già osservammo altrove, in Platone una sola è la dialettica dell'essenza e quella della conoscenza, come una sola è la dialettica dell'Essere e quella del Bene. E appunto perchè, come già osservammo, Platone, come tutti gli antichi, non concepisce la possibilità di una conoscenza a cui non sottostia una realtà oggettiva — onde ciò che è *più conoscibile* deve avere anche *più di essere* —, per lui ciò che ha più di bene deve avere anche più salda e stabile realtà. La felicità dunque non potrà essere se non il conformarsi all'essenza, per tradurre nel reale l' immutabile bene ideale. Ma come potrà essere il bene il

[1]) Vedi *Rep.*, 509 B.

Digitized by Google

piacere che appartiene al mondo delle sensazioni, cioè a quanto sempre *diviene* e mai *non è*? Il piacere non potrà essere mai il bene, come l'opinione, la δόξα, che corrisponde alla sensazione nel dominio dell' intelletto, non potrà mai essere il vero. E come le δόξαι sono paragonate da Platone (*Menone*, 97 D) alle statue di Dedalo che ci sfuggono, senza che mai si possano arrestare, così i piaceri sono il flusso del sensibile che non trova riposo mai nell'essere e nel bene, il dolio delle Danaidi che mai non si colma (*Gorg.*, 493 A–C). Certo, osserva Platone (*Filebo*, 54 D), chi ha detto essere il piacere un divenire, si prende gioco di chi crede che esso sia il bene. Questa è la ragione ultima per cui Dio, che è somma perfezione e realtà, non solo per Platone ma anche per gli altri filosofi dell'Accademia, tra cui, come dimostrammo, il primo Aristotele, è sempre scevro non meno di piacere che di dolore (vedi sopra, P. I, pp. 191–195).

La dottrina del Bene e la condanna del piacere in Platone è dunque tanto strettamente connessa alla dottrina delle idee, che solo quando Aristotele avrà abbandonata la dottrina delle idee potrà intraprendere con più libertà quella sua parziale riabilitazione della teoria edonistica, che nel primo periodo della sua vita speculativa aveva censurata non meno di Platone.

Nè Platone si accontentò di queste considerazioni astratte, ma egli volle penetrare più intimamente addentro nel processo del piacere, per provare che esso è, in realtà, non solo un divenire, ma, appunto perchè un divenire, un mezzo ad un fine, e perciò, in nessun modo, un'essenza, quale deve essere il bene, un fine realizzato, quale è lo scopo ultimo della vita. Se si esaminano, infatti, i piaceri che più chiaramente si prestano ad essere studiati, nella loro frequenza e primitiva ingenuità fisica, come i piaceri del mangiare e del bere,

Digitized by Google

si scorge chiaramente, dice Platone (*Phil.*, 31 E sgg.; cfr. *Rep.*, 585 A; *Gorg.*, 496 E), corrispondere essi a processi di replezione e di restaurazione dell'organismo; sono dunque degli stati essenzialmente negativi, avvertiti in quanto sono il cessare di una condizione dolorosa a cui vanno sempre congiunti; e appunto perchè consistono in un processo di generazione avente in vista un fine, non possono essere il bene, che è quanto è *desiderato per sè e non in vista di altro*, come riconosceva lo stesso edonista della scuola platonica, Eudosso, e affermerà, con formula identica a quella usata dai platonici, anche Epicuro [1]).

Considerare il piacere quale un bene, anzi come il sommo bene, osserva Platone, altro non è dunque se non scambiare il mezzo con lo scopo (*Filebo*, 54 B–E).

E in realtà, neppure i piaceri intellettuali potrebbero essere considerati, con piena ragione, quali stati assolutamente positivi, perchè essi pure si producono in un processo di replezione di un vacuo dell'anima (vedi *Rep.*, 585 B: ἄγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη ἆρ' οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὖ ἕξεως;). Anch'essi corrispondono dunque ad un bisogno di nutrimento spirituale. Però — siccome ciò che *più è vero e più reale* più sazia — più di realtà, o più esattamente meno di irrealtà, si dovrebbe dire abbiano questi piaceri che si saziano di ciò che più esiste (come osserverà anche Aristotele nel *Protrettico*, vedi sopra P. I, p. 298 sgg.), cioè di quanto partecipa della vera essenza immobile, sempiterna, della scienza,

[1]) Vedi per Eudosso, ARIST., *Et. Nic.*, VII, 1172 b, 20; per Epicuro v. P. I, p. 110 n. 3; 399. L' identità della formula mostra, come già osservammo, che si tratta di un concetto elaborato dall'Accademia. Vedi del resto anche H. KARPP, *Untersuchungen zur Philosophie des Eudoxos von Knidos*, Würzburg–Aumühle, 1933, p. 13. La formulazione di cui si serve anche Epicuro, dimostra, come vedemmo (P. I, p. 399), che egli si oppone alla dottrina accademica circa l'essere il piacere un mero riempimento di una mancanza: vedi *Et. Nic.*, 3152 b, 12 sgg.; 1154 a, 27 sgg. Vedi del resto anche qui, p. 18.

Digitized by Google

quale contemplazione delle idee, sole essenze immutabili (*Rep.*, 585 C–E).

Di qui seguono alcune conseguenze gravissime per la critica dell'edonismo in Platone, conseguenze di cui dovrà tenere particolarmente conto Epicuro nella sua difesa della dottrina del piacere e nella costituzione del suo sistema etico.

I. — Appunto perchè, secondo Platone, il piacere è un movimento e un tramite dal dolore all'assenza del soffrire, il piacere si può dire sia al dolore essenzialmente sempre congiunto [1]). E soprattutto i piaceri più intensi, come i piaceri fisici, sono condizioni *miste di piacere e di dolore*. Solo certi piaceri, non consistenti nella replezione di una vacuità sentita come dolorosa, son considerati da Platone (sebbene non del tutto propriamente) quali piaceri veri e puri. Tali sono quelli derivanti da certi odori; i quali piaceri vivissimi si producono senza che prima alcuno abbia sofferto dolore e senza lasciare dolore se ne partono [2]); o, secondo il *Filebo*, certi piaceri delle belle figure; ma non certo di quelle ritratte dai pittori e dagli scultori (che sono, secondo l'estetica di Platone, ingannevoli imitazioni della realtà sensibile, essa pure, a sua volta, labile imitazione del mondo delle idee), bensì di semplici forme geometriche, fatte a squadra o con il tornio, che sono cose belle in sè e per natura,

---

[1]) *Fileb.*, 35 E-36 E; 42 D sgg.; *Rep.*, 585 A-586 C; *Gorg.*, 496 C sgg.; cfr. *Fedone*, 60 B.

[2]) Vedi *Rep.*, 584 B. Si può obiettare a Platone che i piaceri più squisiti che il voluttuoso si procura dagli odori, appunto perchè desiderati e ricercati, rientrerebbero essi pure nella categoria dei piaceri misti. Ed in verità, ad osservare attentamente, Platone non potrebbe ammettere piaceri assolutamente puri, perchè il desiderio li può sempre precedere, come non potrebbe ammettere piaceri veri, perchè il senso non giunge mai al vero, e il divenire, secondo Platone, è sempre in sè contradittorio, come vedremo fra poco.

Digitized by Google

e sono atte a dare sensazioni la cui privazione è insensibile e indolore e l'appagamento è sensibile e senza pena [1]). Tutti gli altri piaceri sono sempre misti di doloroso, quale più quale meno, e in maggior misura quelli che appariscono più intensi e vivi al senso del corpo. Cosicchè chi molto voglia di questi godere, molto deve desiderare di soffrire, per procurarsi sempre nuove brame e con esse sempre nuovi appagamenti [2]).

Il piacere dunque, non che essere il bene, contiene in sè la sua intima confutazione, per quella *negatività che essenzialmente gli si accompagna.* Veri piaceri non si può dire, con piena coerenza, siano neppure quelli dell'intelligenza, sebbene Platone spesso li consideri come tali, perchè anche il desiderio del piacere intellettivo è un bisogno di replezione [3]), e la scienza non sarebbe desiderata da chi già la possedesse nella sua pienezza.

E poichè Platone contro i piaceri fisici obiettava nel *Gorgia* che chi più cerca il piacere più è costretto a cercare e accrescere il dolore, si potrebbe con egual ragione, contro la sua dottrina dei piaceri intellettuali, considerati come soli puri e indolori, ricordare l'amara sentenza dell'Ecclesiaste, che accrescimento di scienza è sempre accrescimento di sofferenza. E in verità, poichè ogni scienza umana è per Platone imperfetta, non può al sapere mancare mai il senso della sua limitazione e lo scontento della sua imperfezione.

II. — Appunto perchè l'anima, nel desiderio del piacere, spera uno stato differente e opposto a quello attuale, questa contemporaneità di stati contrari in uno

[1]) *Filebo*, 51 B sgg.

[2]) Vedi, per questa dottrina del *Gorgia* (pp. 492–494) e del *Filebo* (54 E) di Platone, ripetuta variamente nella polemica platonico-peripatetica contro l'edonismo, P. I, p. 382 sgg.

[3]) Vedi *Rep.*, 585 B sgg.

Digitized by Google

stesso soggetto, che spera la replezione e sente la vacuità e ne soffre, fa sì che la maggior parte dei piaceri appariscano condizioni contradittorie, e che perciò Platone possa concludere (*Filebo*, 41 A–41 D), contro le energiche primitive contestazioni di Protarco, l'edonista del *Filebo*, esistere in realtà *piaceri falsi*, perchè ad essi ineriscono quei predicati contrari propri di ciò che è menzognero.

Tale è dunque l' importanza somma dell'argomentazione circa l'essere il piacere un *divenire* e essenzialmente uno stato *misto di piacere e di dolore*, giacchè per questo rispetto il piacere risulta anche, secondo Platone, qualcosa *di falso*.

Epicuro dunque, per provare essere il piacere *sempre un bene*, e perciò una realtà che si deve cercare per sè ed in sè, dovrà dimostrare non esistere *piaceri misti*, e perciò essere il piacere, di qualsiasi natura, qualcosa *di vero e di reale*, e non, come dice Platone (*Rep.*, 586 C), una falsa parvenza, un fantasma di realtà ispirante agli insani amori furibondi e contese e battaglie non meno sanguinose di quelle combattute, secondo Stesicoro, dai Greci sotto Troia, per l' ingannevole simulacro di Elena.

III. — Poichè, in generale, il piacere non esiste se non in relazione al dolore, ed è essenzialmente un rapporto *suscettibile del più e del meno*, esso, secondo Platone, non ha esistenza per sè ed in sè, non è un *finito*, ma appartiene alla specie dell' *illimitato* (ἄπειρον, *Filebo*, 41 D).

Questa è l'ultima conseguenza che Platone trae dall'essere il piacere un movimento e una γένεσις, cioè il non aver mai *misura* nè *termine* (πέρας), ma far parte dell'*infinito* che per i Pitagorici [1]) e per Platone,

[1]) Vedi ARIST., *Et. Nic.*, 1106 b, 29.

Digitized by Google

come del resto per la più consueta coscienza etica dei Greci, è l' imperfetto e l'errore. E illimitati sono soprattutto i più vividi piaceri del senso.

Tali piaceri dunque non possono essere mai *quietivi*, giacchè, per essenza, sono incompiuti e contengono in sè stessi la dimostrazione della loro falsità e imperfezione ; donde l'anima non è mai di essi soddisfatta, ma portata a cercare nuovi dolori, per avere nuovi piaceri (vedi *Gorgia*, 492–494 ; *Filebo*, 35 C sg. ; cfr. 54 E). Solo piaceri assolutamente puri, se Platone ne può veramente ammettere di tali, con piena coerenza [1]), e non stati misti di piacere e di dolore, possono apparire come *finiti* e *misurati*, ἡδοναὶ ἔμμετροι, e partecipare veramente del bene (*Filebo*, 52 sg.). E in verità, solo per partecipazione alla realtà intelligibile e all'eterno dell' idea, il bene umano si può dire possa in sè possedere, con pieno diritto, la misura ; giacchè, dice Platone, « *il piacere è l'elemento più menzognero ed illusorio* (ἀλαζονίστατον) *di tutti ; onde per quelli che sembrano i maggiori piaceri, come i venerei, gli stessi dèi danno scusa agli spergiuri.... nè vi è in natura nulla di più immoderato del piacere e dell'esultanza* (περιχαρείας) », *e nelle più veementi fra le gioie....* (aggiungerà Platone subito dopo) *vi è qualcosa di ignobile* (*Filebo*, 65 C–E).

Questa è la conclusione ultima del *Filebo* sopra il piacere, quale *illimitato* (senza fare distinzione fra singoli piaceri), in confronto col bene, che esige *misura* e *proporzione* ; conclusione tanto più singolare, in quanto essa viene là ove Platone cerca di concedere al piacere un posto, sebbene affatto subordinato ed estremo fra tutti (*Filebo*, 67), nella scala dei valori umani e nei confronti col bene. E la contradizione che vi appare, e che

[1]) Vedi infatti ciò che abbiamo notato sopra, a p. 8 sgg., e le stesse osservazioni di OLIMPIODORO nel suo commento al *Filebo*, p. 278 Stallb., citato qui sotto.

Digitized by Google

fu spesso rilevata in questa aspra, generica condanna del piacere quale menzognero, pronunziata proprio là dove Platone vuole, in qualche modo, riconoscerne la virtualità, è la necessaria conclusione dell'aver egli considerato il piacere come un *divenire*, e perciò come un processo sempre imperfetto (ἀτελής) [1]) e pertinente all' *illimitato*, cioè a quanto non ha in sè *misura* e appagamento. Onde se il Bene è l'assoluto Essere e più dell'Essere, e, come affermava con Platone il primo Aristotele (fr. 79), la più perfetta *misura*, il piacere non potrà mai essere, per sè, un bene, neppure, in verità, con piena ragione, quelli da Platone considerati piaceri puri, giacchè, come pertinenti al sensibile, sono sempre pur essi un divenire e soggetti al più ed al meno [2]).

Quanto fosse grande l' importanza di questo argomento si vede, dall'apparire esso in prima linea nella confutazione fatta da Aristotele alle argomentazioni dell'Accademia contro l'edonismo, nel libro X dell'*Etica Nicomachea:* argomentazioni che in parte erano state da lui certo approvate nel primo periodo della sua filosofia [3]). Ed è assai importante che Aristotele, riferendo

---

[1]) Vedi qui sotto, p. 13 sgg. ; 20, n. 1.

[2]) Vedi infatti anche il commento del platonico OLIMPIODORO al *Filebo*, p. 278 Stallb.: ἐπὶ πάσης ἡδονῆς τὸν λόγον ποιητέον, ὅτι γένεσις· καὶ γὰρ πᾶσα ἐνέργεια γένεσίς τε καὶ ἕνεκά του, διὰ γὰρ οὐσίαν καὶ σπεύδουσα ἐπ' αὐτήν, πολλῷ ἄρα μᾶλλον ἡ ἡδονή.

[3]) Che Aristotele professasse la teoria platonica del bene considerato come perfetta misura, sappiamo dal fr. 79, e dalle stesse parole di SIRIANO, *in Ar. Met.*, p. 186, 32 KROLL, il quale riferisce quel frammento [vedilo ora, in forma completa, in WALZER, *Fr. Ar.*, p. 99] e dice espressamente che Aristotele, criticando, più tardi, nelle opere di scuola, questa dottrina platonica da lui prima professata, dimostra uno spirito *litigioso* e ci dà diritto di rispondergli con il verso di Omero (*Il.*, VII, 358): « certo un altro discorso migliore di questo ben sai ». Lo stesso si dica dell'argomento desunto dall'essere il piacere un movimento e un divenire, come pure di quello che soli piaceri buoni e puri sono i piaceri intellettivi. Per l'ὡρισμένον come carattere del bene nel *Protrettico*, vedi fr. 52, p. 60, 23 Rose.

Digitized by Google

queste critiche dell'Accademia, *congiunga strettamente* quella condannante il piacere come un *illimitato* con l'argomentazione riguardante i piaceri *misti* [1]), dimostrando così essere le due argomentazioni dall'Accademia strettamente *unite*, come del resto unite appaiono nel *Filebo* di Platone. Per di più, oltre all' indicare chiaramente col plurale (λέγουσι) di non riferirsi al solo Platone, ma all'Accademia, mostra anche di servirsi di testi accademici, come già osservò il Burnet (v. n. ad loc.), adoperando invece di ἄπειρον, il vocabolo di cui si serve Platone, l'espressione ἀόριστον, non mai usata, dice il Burnet, da Platone nel senso di ἄπειρον, e che, come termine tecnico filosofico, riceve sanzione da Senocrate, il compagno di Aristotele nell'Accademia.

Ora, se in realtà Epicuro costituì la sua dottrina edonistica, come abbiamo dimostrato sinora, nella po-

---

[1]) Vedi *Etica Nicomachea*, X, 2, 1173 a, 15 : « Essi dicono [nota il plurale indicante esser la dottrina non solo di Platone, ma dell'Accademia] che il bene è *limitato* (ὡρίσθαι), il piacere invece, *illimitato* (ἀόριστον), *in quanto suscettibile del più e del meno*.... Se così giudicano dalla natura del piacere [vedi la nota dello Stewart], non sembra ne indichino la vera causa, se pure è giusto *che certi piaceri siano puri ed altri misti*». Per le ultime parole giustamente osserva lo Stewart : « benchè i piaceri misti possano essere *illimitati*, tali non sono certamente i piaceri puri.... », e aggiunge : « Speusippo — dice il GRANT, II, p. 319 — .... sembra abbia considerata l'ἀμετρία come propria di tutti i piaceri [così giudica anche il Burnet] ». Ora, in realtà, la disposizione a considerare tutti i piaceri come illimitati, era già nello stesso Platone, come si vede dalla conclusione generale sul piacere, riferita sopra, sebbene poi egli avesse ammesso (non troppo coerentemente) l'esistenza di piaceri puri ed ἔμμετροι. È probabile però che Speusippo abbia insistito sulla *illimitatezza* di tutti i piaceri. L'osservazione di Aristotele è dunque assai interessante, per la sua tendenza a mettere in rilievo le contradizioni, le esagerazioni e gli errori di Speusippo (vedi sopra cap. III, p. 210 sgg.). Del resto per noi questa testimonianza dell'*Etica Nicomachea* è particolarmente importante, mostrando che l'Accademia *congiungeva strettamente le due dottrine del piacere illimitato e dei piaceri misti, e la seconda dava come prova della prima*, onde, come vedremo, la confutazione fatta da Epicuro di entrambe le proposizioni, considerate da lui pure *congiunte* e solidali, perchè tali erano considerate dall'Accademia.

Digitized by Google

lemica filosofica contro i platonici e l'Accademia, ed in particolare contro il primo Aristotele, e variamente l'atteggiò per rispondere alle obiezioni da essi mosse alla dottrina del piacere, dovremmo attenderci che egli a queste argomentazioni rispondesse, e foggiasse la sua etica in maniera che ad esse potesse sfuggire. Ed in verità questo potremo dimostrare in modo assolutamente indubbio.

È assai importante osservare anzitutto, come, appunto perchè queste erano le argomentazioni capitali rivolte dall'Accademia all'edonismo, Epicuro vi abbia risposto nella capitalissima fra quelle Massime, costituenti il breviario spirituale della sua scuola. È noto infatti come il testo fondamentale dell'epicureismo siano le κύριαι δόξαι, le *Massime capitali*, il libro da Diogene Laerzio detto il « coronamento sommo » della filosofia epicurea e « il principio della felicità ». Fra tali Massime quattro però sono capitalissime, perchè componenti il *quadrifarmaco* (ἡ τετραφάρμακος), i quattro farmachi essenziali per la salute dell'anima ; e perciò [1]) appunto sono poste a capo di tutte, come la costellazione luminosa a cui l'epicureo dovrà tenere sempre fisso lo sguardo in tutta la sua vita.

Già le prime due — che trattano della divinità (negando che essa intervenga nelle cose umane) e della morte, come stato d' insensibilità, perchè consistente nella dissoluzione dell'anima non meno che del corpo — sono certamente rivolte soprattutto contro Platone e l'Accademia, non meno che contro il primo Aristotele [2]), ma

[1]) Vedi il testo epicureo da me citato nel mio *Epicuro*, p. 12.

[2]) Quelle due enunciazioni sono infatti poste a capo dell'*Epistola a Meneceo* (123–126) che è la risposta polemica di Epicuro al *Protrettico* di Aristotele. Vedi del resto le confutazioni di origine accademico–platonica di queste massime in PLUT., *Contr. Epic.*, 1103 D ; *Adv. Col.*, 1108 C ; MASSIMO TIRIO, X, 9 Reiske ; PLUT., *Adv. Col.*, 1108 C ; *Contr. Epic.*, 1103 D ; 1105 A, ecc., e la sicura dimostrazione che ne daremo sotto a p. 188.

Digitized by Google

non riguardano il nostro problema dell'edonismo. L'etica edonistica si inizia invece con la terza massima, ove si stabilisce quale è il fondamento del bene : e questa, come dimostreremo in modo indubbio, è certamente una risposta alle obiezioni platonico–accademiche contro il piacere ricordate sopra, e un intenzionale superamento di esse, onde apparirà sicuramente che l'etica di Epicuro fu concepita e formulata per rispondere alle censure mosse da Platone e dall'Accademia, non meno che dal primo Aristotele, contro l'edonismo cirenaico.

Si legga infatti la *Massima* III : « *Limite* (ὅρος) in grandezza dei piaceri è la detrazione di tutto il dolore (παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος). *Ovunque* (ὅπου) sia piacere (τὸ ἡδόμενον), *e in quel tempo in cui v'è* (καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ), non vi è dolore del corpo o dell'animo (τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον), o d'entrambi (ἢ τὸ συναμφότερον) ».

L'Accademia, come vedemmo dall'esplicito testo di Aristotele tradotto sopra, seguendo Platone, aveva obiettato non poter essere il piacere un bene, perchè appartiene al genere dell' *illimitato* (ἀόριστον); e aveva formulata questa obiezione, mettendola in immediato rapporto con quella desunta dalla natura del piacere quale essenzialmente *misto sempre a dolore*, e perciò *partecipe del più e del meno*. È assai significativo dunque che questa massima prima e fondamentale dell'edonismo di Epicuro si divida appunto in due parti, e nella prima si stabilisca il piacere non essere *illimitato*, perchè ha per *limite in quantità* (ὅρος τοῦ μεγέθους) [1] la compiuta detrazione del dolore, e nella seconda si dichiari non esistere *piaceri misti*, nel senso in cui usa questa

[1]) Nota che l'espressione di Epicuro ὅρος τοῦ μεγέθους, « limite *in quantità* », risponde perfettamente all'obiezione accademica circa l'essere il piacere ἀόριστον, perchè *suscettibile del più e del meno* (vedi p. 13, nota 1).

Digitized by Google

espressione Platone, cioè quale *contemporanea unione di piacere e di dolore.*

Entrambe le argomentazioni dell'Accademia sono perciò qui così combattute, ed entrambe quelle obiezioni Epicuro ha fede di avere superate con la sua nuova dottrina edonistica [1]).

Che la prima parte di questa massima sia rivolta contro l'obiezione accademica circa l'essere il piacere sempre *illimitato*, perchè ammette *il più ed il meno*, non vi può esser dubbio, quantunque nessuno se ne sia accorto sinora ; ed apparirà anche più evidente dallo studio della seconda parte di essa, alla prima necessariamente connessa, e dalle considerazioni che faremo in seguito. È necessario però renderci conto anzitutto come Epicuro, attraverso a questa polemica contro l'Accademia, e servendosi delle obiezioni di essa, sia riuscito a superare le angustie dell'edonismo cirenaico.

Anche i Cirenaici, come Platone, procedevano da Socrate ; e come Socrate avevano posta l'equazione : virtù = scienza = felicità. Ma la loro scienza non era la scienza di un bene ideale astratto, bensì la scienza della gioia. La potenza intima dell' uomo deve raggiungere la felicità, trovandola nell'appagamento dei suoi istinti, anzichè nella rinunzia, nello sforzo dei Cinici. Il bene non è se non il piacere, la suprema divinità che abita l' istante (μονόχρονος ἡδονή) e lo fiorisce della sua grazia. Di questi punti discontinui e momentanei bisogna saper costituire tutta la traiettoria luminosa della vita del saggio. Il piacere è un *dolce movimento* (λεῖα κίνησις) della carne ; e la virtù del saggio è di mantenersi in questo stato di continua attività di sensi, sempre attivamente eccitati e giocondamente soddisfatti.

---

[1]) Per il più preciso rapporto polemico della dottrina di Epicuro con quella di Platone, vedi sotto p. 23 sgg.

Digitized by Google

Se non che, obiettava Platone, se il piacere è un movimento, esso non è in sè pago mai, nè un fine in sè, ma mira a qualcosa di obiettivo; e inseguire sempre nuovi piaceri vividi e intensi non è possibile, se non facendo sorgere sempre nuovi desiderî e perciò nuovi dolori. Quella costellazione di punti luminosi che sono le efflorescenze momentanee dei piaceri più vividi, suppone dunque una trama oscura di desiderî e perciò di dolori; di cui si intesse la vita del gaudente. Già infatti Platone, prima del Leopardi [1]), aveva osservato come la insufficienza dei piaceri più vividi a riempirci l'anima — e il nulla, per dir così, del piacere del senso — venga da ciò che illimitato è il desiderio, e la nostra immaginazione abbraccia l'infinito, e non mai si sazia di questo o quel piacere, onde le gioie sono miste sempre di dolore. Ma invece di vedere in ciò un' immedicabile imperfezione della natura umana, secondo una conclusione così naturale per l'anima moderna che pone nell' infinito la bellezza e il fascino più alto di perfezione, egli aveva messo in luce consistere l'errore appunto in quella mancanza di misura all' infinito sempre congiunta. Il mondo ideale di Platone infatti è non già infinità, ma finitezza, ordine, misura. E misura non è se non nell' intelligenza superiore, segnante il tramite dall' umano al divino. Lo sforzo adunque di Platone era di dimostrare come l' intelligenza potesse porre un limite e una misura al desiderio umano, condannando l' illimitato del senso; onde la filosofia è veramente per lui la suprema armonia musicale dell'anima che in essa cerca di conquistare il finito e il perfetto.

Se non che, per questa via, quando voleva inserire il piacere nella formula e nella proporzionata unione dei varî componenti del bene, si trovava ad averlo già di

[1]) Vedi *Zibaldone*, p. 165 sgg. (= vol. I, p. 271 sgg.).

Digitized by Google

tanto condannato che del bene non poteva ormai, con intero diritto, in realtà, fare più parte.

Epicuro ben conosce queste critiche platoniche e le profonde esigenze spirituali da cui sono generate, ma vuole riconsacrare la tendenza istintiva della natura umana verso il piacere. Cerca perciò di correggere la dottrina dei suoi predecessori, inserendovi quel superiore senso della misura che il platonismo aveva proclamato carattere imprescindibile del bene, superando così il violento e il sensuale della dottrina di Aristippo.

Illimitato, egli osserva, è solo il piacere, in quanto è un *divenire*; ma un divenire il piacere è solo sinchè è una lotta contro il dolore. Quando il piacere ha superato il dolore e trovato il suo appagamento, esso raggiunge il suo *limite* e la sua perfezione. E come potrebbe esso crescere, se con questo suo appagamento ha raggiunto il suo scopo e la sua pienezza?

Allo stesso modo (dirà Epicuro nel fr. 434) che la serenità del cielo non può accogliere più fulgore, quando, purgata di ogni nube, abbia raggiunto il suo più limpido lume, anche lo stato di serenità dell'animo e del corpo, che abbia raggiunto la sua pienezza, non può accrescersi. E come la calma bonaccia (γαλήνη) del mare, non può crescere di pace e di dolcezza, così la quiete del saggio non può avere superamento di gioia. Raggiuntala, « ogni tempesta dell'anima si placa, e l'essere animato non ha mai da procedere ad altro, come a cosa che gli manchi, nè altro cercare, onde sia completo il bene dell'animo e del corpo» [1]). Il piacere gli par dunque raggiunga pienamente, nella sua forma dell'*aponia* e dell'*atarassia*, quella esigenza e definizione del bene posta da Platone, e da Epicuro qui appositamente ripetuta perchè appa-

[1]) Vedi *Epist. a Meneceo*, § 128, passo che mostrai già (P. I, p. 328 sgg. e p. 399 sgg.) essere una risposta polemica alla scuola platonico-peripatetica.

Digitized by Google

risca quella che egli considera la sua vittoria sopra le confutazioni accademiche dell'edonismo.

L'errore dei Cirenaici, è stato dunque, secondo Epicuro, di avere considerato il piacere come un perenne moto e divenire, uno stato di eccitazione continua del corpo e dello spirito, e di avere considerata la calma, come una condizione di insensibilità (νεκροῦ κατάστασις) [1]. Laddove se questa assenza di dolore (μὴ ἀλγεῖν, fr. 422), questa calma, è percepita come tale, in quanto l'uomo è *in condizione di sensibilità* [2]) nel percepirla, è per se stessa una gioia, anzi, per chi la sappia dovutamente assaporare, è la *massima gioia.*

La condanna del piacere come *illimitato* è dunque solo possibile, secondo Epicuro, quando si abbia a fronte la dottrina cirenaica, la quale non conosce il limite che il piacere trova nel suo appagamento, appena ha vinto il dolore ; *non già ove l' interesse etico e vitale* si ponga appunto in questo appagamento. Epicuro è per tal modo certo di avere superato l'edonismo cirenaico, *inserendo nella dottrina del piacere* il bel concetto, di Platone e del primo Aristotele, del *limite* e della *misura*, e superando così le obiezioni da Platone e dall'Accademia rivolte alla dottrina del piacere, senza aver bisogno di rinunziare al fondamento essenziale dell'edonismo, cioè al principio che il piacere sia il fine etico.

In realtà, in tal modo, non solo *certi* piaceri, ma *tutti* i piaceri, anche quelli dei sensi, quando si considerino nel momento dell'*aponia*, che per Epicuro è il momento supremo, avrebbero il loro *limite* e perciò potrebbero essere accolti con la piena fiducia di trovare in essi il

---

[1]) Vedi infatti la polemica di Epicuro contro questa dottrina cirenaica in fr. 451.

[2]) Vedi il frammento 422 : cfr. anche ivi le parole ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες; cfr. Cic., *De fin.* I, 11, 37 (citato qui sotto) : *quisquis enim sentit quemadmodum sit affectus.*

Digitized by Google

sicuro appagamento e il bene. L'*aponia* è infatti l'ὅρος dai Platonici negato all'edonismo.

Inoltre il piacere, quando lo si scorga nella pienezza che gli compete, nel compiuto superamento del dolore, non è più, come sostenevano Platone e l'Accademia [1]), un *divenire*, una γένεσις, uno stato d' imperfezione (ἀτελές), incommensurabile con il bene, compiuto (τέλειον) sempre ; ma una realtà perfetta ed assoluta. Tale è infatti il senso di una bella massima di Epicuro, che solo vista in questa luce ha potuto avere da me la sua giusta lezione e interpretazione. *Sent. Vat.*, 42 : « In un solo istante si ha la *genesi* del massimo bene (ὁ αὐτὸς χρόνος καὶ γενέσεως τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ) e la liberazione dal male (καὶ ἀπολύσεως ⟨τοῦ κακοῦ⟩) » [2]). Dottrina cor-

---

[1]) Che tale fosse la dottrina anche dell'Accademia si vede dalla argomentazione accademica riferita da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* nel passo studiato sopra, *Et. Nic.*, 1173 a, 28 : « Inoltre, ponendo come presupposto essere il bene qualcosa di assoluto e compiuto (τέλειον), e i *movimenti* e le *genesi* (γενέσεις) invece essere incompiuti e imperfetti (ἀτελεῖς), si sforzano di dimostrare che il piacere è un *movimento* e una *genesi* ».

[2]) Che così vada interpretata e edita questa massima (conservando ἀπολύσεως dei codici, invece di mutarlo in ἀπολαύσεως, e integrando, come io feci, < τοῦ κακοῦ >), feci vedere in *Studi italiani di filologia classica*, 1933, p. 75 sgg. A torto l' Usener e gli altri editori la pubblicavano mutando ἀπολύσεως in ἀπολαύσεως e la riferivano al fr. 493, *molestum est semper vitam incohare*, con cui non ha nulla a che fare. Il *massimo bene* di cui qui si parla è certamente per Epicuro il piacere, e questo appunto si genera nello stesso istante in cui ci liberiamo dal dolore : vedi infatti, oltre i luoghi riferiti nel testo, fr. 420 ; 423 : τὸ γὰρ ποιοῦν ἀνυπέρβλητον γῆθος τό.... πεφυγμένον μέγα κακόν: *ibid.*, l. 23 : οὐσίαν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἀκρότητα (cfr. μεγ. ἀγαθ.) τὴν τοῦ κακοῦ φυγήν (cfr. ἀπολύσ. < τοῦ κακοῦ > !) τιθέμενοι. Che fosse richiesta una corrispondenza a τοῦ ἀγαθοῦ nel nostro testo, e dovessero essere contrapposti γενέσεως e ἀπολύσεως, doveva apparire dalla stessa anafora di καί; conservando infatti ἀπολύσεως, e integrando < τοῦ κακοῦ >, si ha il perfetto parallelismo καί-καί ; γενέσεως-ἀπολύσεως ; τοῦ ἀγαθοῦ-τοῦ κακοῦ. Che poi ἀπολύσεως vada conservato, appare anche dalla terminologia epicurea : vedi PHILOD., *Voll. Rh.* II, Sudh., p. 290, 6 ; cfr. π. θανάτου: XXI, 6: κακῶν ἀπολελυμένοις, POLISTR. EPIC., VII, a 6 ; IX, 6, 12 ἀπολυόμενοι κακῶν. E del resto, la definizione epicurea del *summum bonum* è, come tutti sanno, la ἀλγοῦντος ὑπεξαί-

Digitized by Google

rispondente appunto alla esposizione di Cicerone in *de fin.*, I, 11, 37, dove è l'epicureo Torquato che parla: « maximam voluptatem (cfr. μέγιστον ἀγαθόν) illam habemus quae percipitur omni dolore detracto (ἀπολύσ. τοῦ κακοῦ!). Nam quoniam, cum privamur dolore, ipsa liberatione et vacuitate omnis molestiae gaudemus.... doloris omnis privatio recte nominata est voluptas.... ipsa *detractio molestiae consecutionem affert voluptatis*.... Itaque non placuit Epicuro [1]) *medium esse quiddam inter dolorem et voluptatem*; illud enim ipsum, quod quibusdam medium videretur, cum *omni dolore careret*, non modo voluptatem esse, verum etiam *summam voluptatum. Quisquis enim sentit quemadmodum sit affectus, eum necesse est aut in voluptate esse aut in dolore* » [2]). Cfr. *Tusc.*, III 20, 17 : « *summam esse voluptatum dolore carere* ».

Il piacere dunque, secondo Epicuro, nella sua forma suprema e paga dell'*aponia*, è *puntuale*, perfetto (vedi sotto p. 31 sgg.), esso ha perciò quegli attributi del bene che l'Accademia considera essenziali, e può essere il sommo bene. E come a sommo bene, ad esso, ben a ragione, tende ogni essere vivente. Questo infatti è il mònito della natura, che parla con la voce di quella carne, tanto spregiata dai platonici : « Grida la carne : non aver fame, non aver sete, non aver freddo. Questo chi abbia e speri avere, può anche con Zeus contendere di felicità » (*Sent. Vat.*, 33).

ρεσις, cioè non altro che l'ἀπόλυσις; cfr. κ. δ. III. Quanto alla lacuna finale, si deve badare che almeno dieci lacune *sicure* sono in queste 81 sentenze del codice vaticano.

[1]) Questo è detto non meno contro i Cirenaici che contro l'Accademia, per cui, come vedremo, l'assenza di dolore è veramente uno stato neutro, nè di piacere, nè di dolore.

[2]) Le ultime parole in corsivo sono importantissime, perchè rispondono all'obiezione dell'Accademia (v. p. 34, e 35 nota, 1) che lo stato dell'*aponia* sia uno stato neutro nè di piacere nè di dolore.

Digitized by Google

Questa ricchezza naturale nulla ha di illimitato, di ἀόριστον, come diceva l'Accademia, anzi, dice espressamente Epicuro, in un'altra massima (*Mass. cap.* XV), che risponde pur essa ai Platonici, « questa ricchezza di natura è *limitata* (ὥρισται!)..., quella invece delle vane opinioni nell'illimitato trabocca (εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει) » [1]).

Si vede così come questa nostra *Massima* III, quando si ponga in luce il suo riferimento alla dottrina del *limite* e alla confutazione dell'argomentazione platonica, acquisti veramente quel valore che le assegnava la scuola epicurea nella formula del *quadrifarmaco*, e cioè è la dimostrazione *che il bene è agevole a procurarsi* [2]).

Nella semplicità della vita greca, in un clima culturale così clemente, a cui tanto poco basta per una vita di semplice e sana gioia, può illudersi veramente Epicuro di avere creata, con questa sua forma di edonismo raffinato, una dottrina squisita di felicità.

Non vi può dunque essere più dubbio alcuno che la teoria fondamentale dell'edonismo epicureo sul valore dell'*aponia*, fu da Epicuro concepita ed espressa, per rispondere all'obiezione dell'Accademia circa l'illimitatezza del piacere e superarla.

Tale obiezione però da Platone e dall'Accademia era fondata, come vedemmo, sopra un'altra critica rivolta all'edonismo, quella cioè che il piacere del senso fosse essenzialmente *misto* al dolore, e perciò illusorio e mai

---

[1]) Per questo concetto del limite in Epicuro, vedi anche fr. 455, p. 295, 1 sgg.; 465, p. 229, 22 sgg.: ἀοριστεῖν οὐδαμοῦ δεῖ, ἀλλ' ἔχεσθαι ὅρου (!); fr. 202, 203; *Sent. Vat.*, 25; π. φύσ p. 31 G.

[2]) Per il valore di questa massima, secondo il testo del *quadrifarmaco*, vedi il mio *Epicuro*, pp. 12 e 15; vedi anche per tale interpretazione, data ad essa da Epicuro stesso, *Epistola a Meneceo*, § 133 (« il *limite* (πέρας) dei beni ha facile compimento e agevole abbondanza »), ove è riassunta la formula dell'intero *quadrifarmaco*; cfr. la nota *ad loc.* del mio *Epicuro*; si noti che questa parte dell'*Epistola a Meneceo* è proprio tra quelle più direttamente contrapposte al primo Aristotele.

Digitized by Google

pago. Non poteva dunque Epicuro confutare la dottrina dell'*illimitatezza* del piacere, senza negare l'esistenza di piaceri misti, nel senso platonico di *contemporanea unione di piacere e di dolore*. Ed infatti la *Sentenza capitale* III si compone, come vedemmo, di *due* parti, di cui la prima dichiara avere il piacere *un limite*, la seconda afferma non esser possibile mai *una contemporanea unione di piacere e di dolore*. E che in verità tale fosse il significato di quella massima, sin allora male interpretata, onde l'Usener la considerava, a torto, come un duplicato della XVIII, e ne traeva di conseguenza la non autenticità della raccolta delle κύριαι δόξαι, avevo dichiarato già io nel mio *Epicuro* [1]) e avevo indicata la dottrina platonica a cui Epicuro ivi si opponeva. La verità di quella mia interpretazione era stata pienamente riconosciuta dal Bailey [2]), che però non se ne servì nella sua ricostruzione dell'edonismo epicureo [3]). Però, per la sua novità, e per non aver potuto io indicare, nella brevità di quel mio commento, estesamente tutti gli argomenti e i riferimenti che rendevano quella mia interpretazione assolutamente inoppugnabile, essa trovò scettico qualcuno, il quale, a torto, osservava che in questo punto la dottrina di Platone non differiva da quella di Epicuro. Ciò abbiamo visto essere assolutamente falso; del resto basta ora porre a fronte la seconda parte della massima con le parole di Platone nel *Gorgia* e nel *Filebo*, per vedere non potervi essere dubbio alcuno che essa fu formulata per opporsi alla dottrina platonico-accademica dei piaceri misti. E valga il vero:

Mass. cap., III: « Limite in grandezza dei piaceri

---

[1]) Non avevo però visto allora che la prima parte pure era una risposta alla critica platonico-accademica fondata sull'illimitatezza del piacere.

[2]) C. BAILEY, *Epicurus the extant remains*, Oxford, 1926, p. 349.

[3]) Nell'opera sua *The Greek Atomists and Epicurus*, 1928.

Digitized by Google

è la detrazione di tutto il dolore. E ovunque (ὅπου) è piacere (τὸ ἡδόμενον) e *in quel tempo in cui vi è* (καθ' ὃν ἂν χρόνον ᾖ), non vi è dolore *del corpo* (τὸ ἀλγοῦν) *o dell'animo* (τὸ λυπούμενον) *o d'entrambi* (τὸ συναμφότερον) ». Si legga ora questo passo del *Gorgia* (Plat., *Gorgia*, 496 D) : « Socr. Bere, per chi abbia sete, non è esso un piacere ? — Callicle. Certo. — Socr. Ma quell'avere sete che tu dici, non è un *soffrire* (λυπώμενον)? — Callicle. Senza dubbio.... — Socr. Vedi dunque quel che ne segue ; quando parli del bere avendo sete, non parli tu di un *godere soffrendo* (λυπούμενον: cfr. Epic. λυπούμενον)? E non accade questo *congiuntamente* (ἅμα), *nello stesso luogo* (κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον: cfr. in Epic. ὅπου) e *nello stesso tempo* (καὶ χρόνον: cfr. in Epic. καθ' ὃν ἂν χρόνον), *vuoi dell'anima, vuoi del corpo*, che non fa differenza ? È vero o no ? — Call. Così è veramente. — Socr. Ma non dicesti tu *che star bene ed esser felice* (εὖ πράττειν), *e star male ed esser infelice* (κακῶς πράττειν) *ad un tempo* non è possibile ? — Call. Certo. — Socr. E pure hai ammesso che è possibile soffrendo godere. — Call. Pare. — Socr. Dunque il *piacere* (χαίρειν) non è lo star bene e l'*esser felici* (εὖ πράττειν), nè il soffrire è star male ed *essere infelici* (κακῶς πράττειν); ne consegue perciò *che il piacere è diverso dal bene* ».

Epicuro aveva dunque certamente dinanzi a sè, quando scriveva quella massima, questo passo del *Gorgia* [1]) di Platone, o qualche testo dell'Accademia che ne ripeteva l'argomentazione, presso a poco con le stesse espressioni. E, poichè Platone, nel passo che abbiamo or ora citato, costringeva Callicle ad ammettere che il *piacere non può essere il bene nè la felicità*, se chi prova

[1]) Si noti che contro il *Gorgia* di Platone scrisse un'opera il discepolo di Epicuro, Metrodoro (vedi Körte, *Metr. Epic. fr.*, p. 546), di cui ora, con la scoperta di questo spunto polemico, si comprende quale fosse l' intento.

Digitized by Google

il piacere, *nello stesso tempo e nello stesso luogo*, cioè nell'*anima e nel corpo*, prova dolore, Epicuro, per stabilire che il piacere è il sommo bene e la felicità, doveva dichiarare, come di fatto dichiara nella *seconda parte di questa Massima* III, non esser possibile provare *nello stesso tempo e nello stesso luogo* piacere e dolore. E doveva congiungere e subordinare, e di fatto congiunge e subordina, questa controargomentazione a quella dell' *illimitatezza* dei piaceri, perchè quelle due argomentazioni erano dall'Accademia di fatto *congiunte e l'una all'altra subordinate*. L'aderenza è adunque perfetta.

Che Epicuro non ammettesse, come del resto appariva da questa massima, l'esistenza di piaceri *misti*, nel senso di *contemporanea unione di piacere* e *di dolore*, avevo confermato nel mio *Epicuro*, allegando la seguente testimonianza di Olimpiodoro, già recata dall'Usener, (fr. 421), il quale però non l'aveva ben compresa e non l'aveva punto riferita alla nostra Massima [1]). Vedi Olimpiod., *in Plat. Philebum*, p. 275 Stallbaum : « Epicuro non ammette che *si mesca il piacere al dolore*, ed *infatti* il bene non può esser misto al male».

Non mi ero però accorto allora che questa testimonianza di Olimpiodoro era citata dall'Usener in modo incompiuto. Essa infatti va integrata con quello che nel testo di Olimpiodoro segue immediatamente : « Platone *invece* stima che il piacere si mesca al dolore *nel-*

[1]) In realtà all'Usener stesso era sfuggito il vero significato e l'importanza di questa testimonianza. Si osservi infatti come a torto egli annotava che essa contradiceva a quel piacere « che viene dopo il pianto», di cui Epicuro parla nel fr. 186 ; giacchè, appunto perchè quel piacere viene *dopo* il pianto, non è un piacere contemporaneo e congiunto al dolore, ma una gioia derivante da quel sollievo del dolore nel pianto. In verità il vero valore filosofico dell'attestazione di Olimpiodoro si poteva scorgere solo mettendola in rapporto con la dottrina di Platone, alla quale così poco si pensava, che l'Usener, come vedremo, la riferì in una forma incompleta, omettendo le parole seguenti (che riferiremo nel testo) che ponevano appunto in opposizione questa dottrina a quella di Platone.

Digitized by Google

l'anima e nel corpo e nella comunanza dell'anima e del corpo (ἐν τῷ κοινῷ). E in ognuno di questi casi, in tre modi, o soverchiando il piacere o il dolore, o essendo essi in pari misura (ἐξ ἴσης) ».

Da questa testimonianza, così integrata, si possono trarre interessantissime constatazioni, non scorte sinora. Anzitutto, non solo, come vedemmo, Epicuro, in quella massima e in quella dottrina, si opponeva ai Platonici, ma si vede ora chiaramente che i Platonici, come Olimpiodoro, ne erano ben consapevoli. Ciò dimostra che Epicuro a proposito di quella dottrina, doveva evidentemente polemizzare (come già dimostrammo e ancora confermeremo) espressamente con Platone e l'Accademia. E in quella polemica, che doveva apparire in testi ben più ampi che non sia questa *Massima* III, doveva recare argomenti nella brevità della nostra massima mancanti. Ed infatti un argomento, non scorto da alcuno sinora, si può desumere dallo stesso testo di Olimpiodoro (che perciò si vede chiaramente presupporre una fonte epicurea più ampia), con il confronto di un altro passo del *Gorgia* di Platone.

Olimpiodoro, come vedemmo, pone la dottrina di Epicuro, circa la non esistenza di piaceri misti, in rapporto con il principio, su cui si sarebbe fondato Epicuro, « che il bene non può essere misto al male » [1]). Ora, basta aprire il *Gorgia* di Platone, poche linee innanzi a quelle tradotte sopra, per vedere a quale argomento di Platone corrisponda la controargomentazione di Epicuro. Osservava infatti Socrate, nel *Gorgia* (p. 496 C) : « Se dunque troveremo cose di cui l'uomo insieme si libera e che insieme ha [2]), queste non potranno essere

[1]) Vedi le parole soprascritte di Olimpiodoro, « ed *infatti* il bene non può essere misto al male » ; dove quell' *infatti*, γάρ, ci attesta essere questa un'argomentazione di Epicuro.

[2]) Cioè, ad esempio, il piacere e il dolore. Vedi il passo che segue, tradotto sopra.

Digitized by Google

il *bene* e il *male*. In questo conveniamo ? Non rispondere senza averci ben pensato. — CALLICLE. Convengo pienamente ».

Epicuro dunque obiettava : appunto perchè il bene non può essere contemporaneo al male, nello stesso soggetto e nello stesso tempo, non può il piacere nello stesso *soggetto e nello stesso tempo* essere congiunto al dolore [1]).

Vedremo come Epicuro non dovesse accontentarsi di questa sola argomentazione astratta, ma è importante saper che l'usasse e la desumesse dalla stessa discussione del *Gorgia*, onde si conferma pienamente che la dottrina che Epicuro ha di fronte è sempre quella del *Gorgia*, o una argomentazione accademica riproducente questa del *Gorgia* platonico.

Però nel passo del *Gorgia* si parla della contemporaneità del piacere e del dolore del corpo *o* dell'anima, ma diversamente dalla massima di Epicuro, non anche della contemporaneità, nel corpo *e* nell'anima, dell'uno e dell'altro sentimento (συναμφότερον). La seconda parte del testo di Olimpiodoro è dunque preziosa, perchè ci attesta che la dottrina platonico–accademica, a cui si opponeva Epicuro, considerava tutti *tre* i casi; e cioè, non solo la contemporaneità di piaceri e di dolori del corpo *o* dell'anima, ma anche la concomitanza nell'anima e nel corpo di *entrambi* (ἐν τῷ κοινῷ). E questa è appunto la posizione teoretica della *Massima* III di Epicuro, che distingue tutti *tre* i casi : τὸ ἀλγοῦν ἢ τὸ λυπούμενον ἢ τὸ συναμφότερον.

Ed in verità di quel συναμφότερον non si vedeva bene sinora la ragione. Ma basta leggere questo passo del *Filebo*, perchè essa apparisca chiarissima, e si scorga ottimamente quale è la precisa dottrina a cui Epicuro

---

[1]) Il valore di questa argomentazione nel complesso della dottrina epicurea apparirà meglio a p. 29 sgg.

Digitized by Google

si oppone. *Filebo*, 46 C: « — Socrate. Vi sono dunque mescolanze (di piaceri e di dolori), sia dei piaceri e dei dolori *corporei*, *nei corpi stessi*, sia di piaceri e dolori *dell'anima*, *nell'anima*. E scopriremo d'altra parte *piaceri dell'anima e del corpo* insieme mescolati, i quali *entrambi* (τὰ ξυναμφότερα) sono detti ora piaceri, ora dolori [1]). — Protarco. E come? — Socrate. Quando nel ristabilimento dello stato normale [2]), o nella distruzione dell'organismo, alcuno provi *ad un tempo* questi *sentimenti opposti*, allorchè, ad esempio, avendo freddo si riscaldi, e avendo caldo si rinfreschi. — Prot. È ben vero quello che tu dici. — Socr. Di tali mescolanze non sono dunque le une di *uguali* (ἴσων; cfr. nel testo di Olimpiodoro ἐξ ἴσης), le altre di *diversi* molteplici? ».

Epicuro dunque non ha solo dinanzi a sè la polemica contro il piacere del *Gorgia*, ma pure quella del *Filebo* e la continuità di essa nell'Accademia, la quale insieme *congiungeva le due argomentazioni*, a cui egli appunto *unitamente* risponde nella III *Massima capitale*, massima che appare così per la prima volta in tutta la sua piena significazione teoretica e polemica.

Questa massima epicurea però, nella sua seconda parte or ora studiata, contiene una controaffermazione, non già una confutazione della dottrina platonico-accademica, ciò che accade del resto anche in altre di queste massime, che sono rivolte agli epicurei già progrediti

---

[1]) In quanto, essendo piaceri misti a dolori, ora sono considerati come dolori, ora come piaceri, a seconda che si faccia prevalere l'elemento doloroso o l'elemento piacevole (vedi l'ultima parte della testimonianza di Olimpiodoro citata sopra). Per tale carattere incerto queste condizioni affettive sono appunto ritenute da Platone piaceri falsi; vedi a questo proposito a p. 10.

[2]) ἐν καταστάσει: si osservi come qui appaia il termine che diede origine a quello epicureo καταστηματικὴ ἡδονή, il piacere stabile e quietivo, del raggiungimento dello stato normale, cioè della detrazione compiuta del dolore. Anche in ciò si vede come la dottrina di Epicuro presupponga sempre quella di Platone e dell'Accademia.

Digitized by Google

nella conoscenza del sistema, e presuppongono perciò una più ampia conoscenza della dottrina epicurea, solo propria degli iniziati. Che però Epicuro non si accontentasse di affermare, ma dovesse argomentare, è cosa evidente ; ed abbiamo visto infatti che il passo di Olimpiodoro, studiato accortamente, ci rivela appunto una argomentazione rivolta contro il *Gorgia* platonico, circa il non poter essere, nello stesso soggetto e tempo, il bene unito al male. Ma è certo che Epicuro non doveva contentarsi di questa sola obiezione, fondata sopra un modo di argomentare astratto, anzichè sopra quel più intimo esame fisiologico del processo del piacere che del metodo di Epicuro è proprio. Ed in verità, ormai che abbiamo veduto a fondo quale è il valore e l' intento della seconda parte della *Massima* III, ci potrà apparire anche chiaramente quale fosse l'argomentazione da essa presupposta, purchè si abbia conoscenza bene approfondita del sistema di Epicuro nelle sue più ascose e sottili teorie. Ed a ciò gioverà lo studio di altri testi epicurei non messi sinora in rapporto con questa dottrina.

Si noti anzitutto che se, in contrapposizione con la dottrina di Platone, si può, con espressione sommaria, affermare, come fa anche Olimpiodoro, che Epicuro negasse l'esistenza dei *piaceri misti*, quell'espressione generica di *piaceri misti*, non appare però nella nostra Massima, che nega solo *quella contemporanea esistenza di piacere e di dolore in uno stesso soggetto*, effettivamente da Platone e dall'Accademia (v. p. 13 n.; 24), con l'espressione « *piaceri misti* », designata; sebbene questa espressione possa indicare, in realtà, due fenomeni psichici differenti, o meglio due diverse interpretazioni di un medesimo fenomeno psichico, ancora alternativamente proposte dagli psicologi moderni ; e cioè, non solo tale *contemporanea unione di piacere e di dolore*, ma anche l'*alternata successione* di stati piacevoli e dolorosi. Orbene, non solo

Digitized by Google

tale designazione di *piaceri misti* nella *Massima* III non appare, ma, come si scorge dalle espressioni in essa usate da Epicuro, egli qui non nega, e non può negare, che vi possano essere piaceri misti a dolori, nel senso di *successioni alternate di stati piacevoli e dolorosi* [1]), ma bensì nega quella *unione contemporanea di piaceri e di dolori* su cui si fondava la confutazione platonico–accademica dell'edonismo.

E difatti basta leggere la Massima seguente (κ. δ. IV), per vedere come Epicuro ammetta vi siano condizioni psichiche, in cui si ha *una successione alternata di piaceri e di dolori*. Dice egli infatti in essa: « Non perdura nella carne il dolore, ma il massimo permane minimo tempo, e non persiste molti giorni il soffrire che appena si *sovrappone al piacere corporeo* (τὸ ἀλγοῦν μόνον ὑπερτεῖνον τὸ ἡδόμενον) [2]): anzi le lunghe malattie più abbondevoli hanno le gioie del corpo che la doglia ». Orbene, appunto l'espressione « *dolore che si sovrappone al piacere corporeo* » è rivelatrice. Per Epicuro non vi sono infatti mescolanze *contemporanee* di piacere e di dolore, che nella *Massima* III sono espressamente negate, ma una alternata, più o meno lunga, *successione* del dolore al piacere o di questo a quello. In certi casi il dolore è acuto (ἄκρον), in altri è più debole, e appena soffoca il piacere, ma anche in questo caso esso è distinto dal piacere, a cui non si mescola, ma si *sovrappone* (ὑπερτείνει).

I singoli stati piacevoli e dolorosi sono dunque *contigui* e consecutivi, non *misti* fra loro [3]): e di fatto Cicerone fa dire espressamente al suo espositore dell'edo-

---

[1]) Vedremo anzi che le ammette.

[2]) Confronta l'espressione del testo epicureo citato a p. 31, nota 1.

[3]) Nota che la questione è ancora discussa dagli psicologi moderni, dei quali gli uni ammettono solo la successione di questi stati, altri la contemporaneità: cfr. RIBOT, *La psychologie des sentiments*, pp. 57, 74.

Digitized by Google

nismo epicureo, che chi è in istato di sensibilità deve provare piacere *o* dolore, e che *ogni detrazione di dolore porta come successione un piacere*, negando implicitamente vi possa essere una condizione in cui si abbia contemporaneanente dolore e piacere [1]). Ciò per l'edonismo ha un'importanza capitale. Il piacere infatti, secondo questa dottrina, è uno stato in sè compiuto e perfetto, *puntuale*. Onde nei suoi singoli istanti il piacere può essere assaporato in tutta la sua compiutezza e perfezione. Se succederà un momento doloroso, esso non potrà distruggere nè infirmare il piacere già goduto, e tutti i piaceri perciò, anche quelli del corpo, nella loro istantaneità, saranno un bene (vedi *Epist. a Menec.*, 129 ; κ. δ. VIII) e per sè desiderabili. Si può dunque parlare di *piaceri* misti, e anche Epicuro, come vedremo fra poco, ne parla, *ma in senso ben diverso da quello platonico e accademico*, in quanto non si tratti già di quella contemporanea presenza di piacere e di dolore, da Platone affermata e da Epicuro *espressamente negata nella Massima* III e nella testimonianza ciceroniana indicata sopra [2]), ma bensì della *successione* dell' uno all'altro. E di ciò si può recare un'ottima testimonianza conservataci da Porfirio, in un passo [3]) in cui — dopo essersi detto (vedi fr. 463) *come nella prima parte della nostra Massima* III, avere

[1]) Fr. 397, p. 266, 10 : « in omni re doloris amotio *successionem* (anche qui l'espressione è rivelatrice, si tratta di una *successione*, non di una *contemporaneità*) efficit voluptatis.... quisquis enim sentit quemadmodum sit adfectus (vedi, per l' intenzione polemica contro l'Accademia p. 35, n. 1), eum necesse est *aut* in voluptate esse *aut* in dolore ». Anche l'espressione *in omni re*, in ogni caso, è assai importante, perchè indica il non riferirsi solo ai piaceri intellettuali, che per Platone e l'Accademia potevano considerarsi come piaceri puri, ma anche ai piaceri fisici.

[2]) Vedi infatti nel testo citato sopra (fr. 397, p. 266, 10): « in omni re doloris amotio *successionem* efficit voluptatis », e si badi che non si dice « *omnis* doloris amotio », ma solo « doloris amotio »; perchè basta anche una detrazione *parziale* di dolore, perchè succeda il piacere, non essendovi *mescolanza* dell'uno con l'altro.

[3]) Porph., *de abst.*, I, 51 = Usen., fr. 463–464.

Digitized by Google

il piacere come *limite* [1]) in grandezza *quella compiuta sottrazione del dolore* (τῆς ἀλγηδόνος ὑπεξαίρεσις) propria del piacere catastematico stabile, quietivo — si aggiunge (fr. 464), che i piaceri *in moto* non sono semplici *detrazioni* di dolore, ma recano una gioia violenta e *presto mista al suo contrario.* Ove appare chiaramente, da quel *presto*, che si parla appunto di una successione di stati dolorosi a stati piacevoli, quali risulta dalla *Massima* IV.

Ed infatti Epicuro osserva nella *Massima* XII: « Non toglie il terrore di ciò che all' uomo più importa, chi non sa quale sia la natura dell' universo e sta in ansia e sospetto per le favole dei miti: senza lo studio della natura non è dunque possibile godere *schietti piaceri* (ἀκεραίους ἡδονάς) » [2]). Ove è chiaro parlarsi di timori spirituali *succedenti* alle gioie, per una condizione d'animo (propria di chi non abbia raggiunta la saggezza), in cui si passa successivamente dalla speranza al timore (cfr. Cic., *De fin.*, I, 18, 58; Lucr., III, 37 sg.). Processo che avviene, secondo Epicuro, in momenti successivi, non già nello stesso tempo, come affermava Platone. Ed infatti, considerati in sè e per sè e nei loro singoli momenti, i piaceri per Epicuro sono *puri*, nè si può in alcun modo parlare, come afferma espressamente Epicuro, nella seconda parte della *Massima* III, di una *contemporanea* unione di piacere e di dolore.

Questa dottrina di Epicuro si comprende d'altra parte assai bene essere consona alle premesse fondamentali del suo sistema, a chi lo conosca intimamente, nelle sue più sottili teorie. Nel mio *Epicuro* infatti [3]) mostrai come

---

[1]) πέρας: cfr. nella nostra Massima ὅρος.

[2]) Che anche questa *Massima* XII sia stata formulata contro il primo Aristotele e l'Accademia mostrerò con nuove prove nel capitolo seguente.

[3]) Vedi l'*Appendice*, soprattutto a p. 256 sgg.

Digitized by Google

Epicuro, per rispondere alle obiezioni degli avversari che negavano la possibilità del moto, ammise minimi indivisibili, non solo di moto e di estensione, ma anche di tempo, e recai a questo proposito una testimonianza epicurea mancante agli *Epicurea* dell' Usener. Orbene, appunto se esistono *minimi* di tempo, e se perciò la sensazione che in essi si manifesta è per sè *puntuale*, come del resto appare dalla *Sentenza vaticana* 42, corretta e tradotta sopra (p. 20), non è possibile, nello stesso momento, avere due sensazioni opposte; ma chi sente deve provare, come dice Epicuro (nel fr. 397, p. 266, 14 Us.), piacere *o* dolore. Epicuro può credere dunque di avere superato così, non meno le aporie accademiche sul piacere di quelle eleatiche e megariche sul moto, ricorrendo ad una sua medesima dottrina. E il valore storico e teoretico dell'obiezione rivolta da Epicuro agli Accademici, circa l' impossibilità della contemporanea presenza di stati piacevoli e dolorosi, si vede assai bene nella analogia con le obiezioni da Epicuro rivolte a coloro che negavano la possibilità del moto. Per i filosofi che negavano la possibilità del moto, esso era infatti qualcosa di irreale e un' *illusione*, perchè in sè *contradittorio;* infatti per essi la possibilità del moto, in ogni singolo momento, era in contradizione con l' *infinita* divisibilità *di ogni istante del tempo e dello spazio*. Per superare quest'obiezione Epicuro osservava che gli istanti del tempo e le minime frazioni del moto e dello spazio sono indivisibili, perciò in ciascuno di essi non vi è un processo divisibile all' infinito, e impossibile a compiersi in un tempo finito, ma una istantanea unità puntuale. Onde egli diceva che in ogni attimo il corpo, non già *si muove* (κινεῖται), ma *si è mosso* (κεκίνηται) [1]). Allo stesso modo, per Platone come per l'Accademia, il piacere corporeo, in

[1]) Vedi fr. 278, p. 197, l. 22 sgg.

Digitized by Google

quanto è misto essenzialmente di dolore, è una illusione vana di bene (*Rep.*, 586 C) e, come vedemmo, qualcosa di irreale e di falso (*Fil.*, 41 A sgg.), per la contemporanea presenza del suo contrario, onde in esso ineriscono quei predicati contradittori proprii di ciò che è menzognero. Epicuro, per risolvere questa aporia, nega perciò sia possibile una contemporaneità di piacere e di dolore e (come vedemmo risultare dalla testimonianza di Olimpiodoro) dichiara assurda quella contemporanea unione *di bene e di male* in uno stesso soggetto da cui risulterebbe la falsità del piacere. La corrispondenza è dunque perfetta e assai significativa.

Per di più il valore di questa argomentazione di Epicuro contro l'Accademia, si scorge ancor meglio, se non si isola la confutazione della dottrina dei *piaceri misti* da quella dell' *illimitatezza* del piacere, ma insieme si congiungono, come erano congiunte nella dottrina dell'Accademia, e congiunte sono le confutazioni nella *Massima* III. Per Platone e l'Accademia infatti quei piaceri che sono in realtà contemporanee unioni di piaceri e di dolori e presuppongono un dolore precedente, sono falsi, in quanto illimitati e mai quietivi, giacchè, sino a quando il dolore perdura e si mesce al piacere, essi *non sono effettivamente piaceri*, e quando il dolore cessa, cessa anche il piacere, e si ha uno *stato neutro* nè di piacere nè di dolore (vedi *Rep.*, 583 C sgg. ; cfr. *Filebo*, 43 D sgg.). Onde (aggiunge Platone, con la sua bella ansia delle più alte vette della spiritualità), come nel mondo fisico noi distinguiamo il basso, l'alto e il mezzo, e chi non conosca il vero alto può illudersi di averlo raggiunto, quando solo è giunto al mezzo (*Rep.*, 584 D ; cfr. *Filebo*, 43 D sgg.), così, solo per l' ignoranza dei veri e puri piaceri, si può credere vero piacere sia l'assenza del dolore (584 E sgg.). E come chi non ha conoscenza del bianco, in rapporto al nero, e guarda il bigio, può crederlo erronea-

Digitized by Google

mente bianco, così chi, pensando al dolore, guarda all'assenza di pena può stoltamente illudersi di godere una perfetta gioia (*Rep.*, 585 A ; cfr. *Filebo*, 53 A sgg.).

Ma Epicuro risponde, che non solo, di fatto, i piaceri hanno un *limite* in grandezza, e non appartengono perciò all' *illimitato* e all' *imperfetto*, e sono nell'*aponia* quietivi, ma che la condizione di assenza di dolore non è uno stato neutro, appunto perchè non può essere avvertita se non da chi è in istato di sensibilità ; e in quanto è una *sensazione* non può essere una condizione di indifferenza ; come tale, dunque, non potendo, per definizione, essere un dolore, è uno stato edonico, cioè una gioia, anzi la massima delle gioie [1]).

Che questa argomentazione fosse rivolta contro Platone e l'Accademia, appare luminosamente anche dalla stessa contropolemica (derivata da fonte accademica) di Plutarco, il quale appunto oppone (p. 1091 D–E) alla dottrina epicurea (secondo cui il *limite* [πέρας, cfr. κ. δ. III ὅρος ; *Epist. a Men.*, § 133 πέρας] e il massimo grado del piacere, è la cessazione del dolore), la dottrina platonica

---

[1]) Vedi fr. 397, p. 266, 11 : « Itaque non placuit Epicuro *medium* esse quiddam inter dolorem et voluptatem. Illud enim ipsum quod quibusdam medium videretur, cum omni dolore careret, *non modo voluptatem esse, verum etiam summam voluptatem* ; quisquis enim sentit quemadmodum sit adfectus eum necesse est *aut* in voluptate esse *aut* in dolore. Omni autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem ». Cfr. le parole ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες del fr. 422. Nota che Epicuro dice appunto nel testo ciceroniano « che chi è in istato di sensazione deve provare piacere *o* dolore », non solo per negare vi sia uno stato neutro di sensibilità, ma per indicare con l'*aut* non esser possibile uno stato misto di piacere e di dolore, come osserva Platone. L'Usener a torto corresse *omnis privatione doloris* invece della lezione dei codici *omni* infatti, come è indicato dall'espressione precedente (vedi p. 31, n. 1), *in omni re doloris amotio*, si vuole qui indicare che si intende di affermare questa verità per *tutti* i piaceri, e cioè tanto per i piaceri fisici quanto per quelli intellettuali. La più forte obiezione che si può fare ad Epicuro è che dall'essere l'*aponia* uno stato edonico, non ne risulta però sia la *massima* delle gioie, se non in un senso pratico e utilitario anzi che psicologico. Ma su ciò vedremo più oltre.

Digitized by Google

testè riferita e il medesimo passo della *Repubblica* (584 E), ove si considera la liberazione del dolore un' illusione e un' ignoranza del *vero alto* (584 D) e del *vero piacere*, e aggiunge che tali stati « sono *mescolanze di bene e di male* (οἰκείου καὶ ἀλλοτρίου) [1]), e quasi di *bianco e di nero* [2]).

Appare dunque sempre più evidente, come Epicuro abbia costituita la sua dottrina in modo da rispondere alle argomentazioni dell'Accademia contro la teoria del piacere, onde la tradizione dell'Accademia continua a combattere l'edonismo epicureo con gli stessi argomenti con cui Platone aveva combattuto gli edonisti precedenti, non ammettendo la validità di quei tentativi che Epicuro aveva fatto per superarli. E infatti Plutarco, non solo, come vedemmo, nel dialogo contro Epicuro, insiste sopra l'argomentazione che l'*aponia* non può essere il piacere, giacchè essa non è se non uno stato *neutro*, nè di piacere, nè di dolore ; ma anche nell'altro suo scritto polemico contro l'epicureismo, nell'operetta *Contro Colote*, deride gli epicurei, perchè, in contradizione con il responso dei sensi, proclamano non esservi uno stato intermedio fra piacere e dolore, e « chiamano piacere il *non soffrire* » [3]).

Che tale argomentazione risalga all'Accademia risulta del resto, non solamente dai testi platonici da Plutarco, come vedemmo, espressamente citati o ricordati, ma pure dall'essere uguale in questo punto la polemica contro l'edonismo epicureo nel secondo libro del *De finibus* di Cicerone, che era un accademico e dichia-

---

[1]) Vedi perciò la contro-argomentazione di Epicuro riferita da Olimpiodoro, vedi sopra p. 26 sgg.

[2]) Nota come in Plutarco, poco dopo p. 1091 E, segua anche l'esempio della scabbia che è pure esso in *Filebo*, 46 A-E, e nel *Gorgia*, 494 C.

[3]) Vedi EPIC., fr. 420 = PLUT., *Adv. Col.*, p. 1123 A.

Digitized by Google

rava nel principio di quel libro di continuare la tradizione dell'Accademia [1]).

Anche Cicerone infatti fonda primieramente la sua critica dell'etica epicurea sopra questa medesima argomentazione che l'*aponia* non è il *piacere*, ma uno stato intermedio di indifferenza [2]) e la medesima argomentazione riprende nelle *Tusculane* (III, 20, 47).

D'altra parte Plutarco (p. 1091 E), seguendo sempre la dottrina platonico–accademica (propria anche del primo Aristotele, che considerava solo come piaceri buoni e veri quelli più squisitamente intellettivi), subito dopo avere censurata, riferendosi, come vedemmo, espressamente al passo della *Repubblica* citato sopra (p. 36), la dottrina dell'*aponia* di Epicuro, contrappone a tale condizione spirituale, degna di schiavi, quella veramente liberale e schietta (v. ἐλευθέρας καὶ καθαρᾶς καὶ ἀμιγοῦς χαρᾶς) della gioia dello spirito non *mista a dolore*, cioè della χαρά. E, secondo quell'accoppiamento di espressioni che abbiamo visto essere proprio del *Protrettico* di Aristotele (vedi P. I, p. 298), ripetutamente, anche Plutarco (p. 1092 E; 1097 F; 1099 F; 1100 F) esalta di fronte alla teoria epicurea dell'*aponia*, il valore della εὐφροσύνη e della χαρά, vere e *pure* gioie spirituali. Si comprende dunque sempre più, da questa continuità della tradizione, come, quando Epicuro dichiarava — in un frammento già da noi studiato (vedi P. I, p. 321), che è uno dei fondamentali del suo edonismo (fr. 2) — essere l'*ataraxia* e l'*aponia* piaceri *stabili e quietivi* (καταστηματικαί), mentre invece la χαρά e l'εὐφροσύνη appaiono piaceri *in moto*, per il loro carattere di ἐνέργεια; intendesse

---

[1]) Vedi *De fin.*, II, 1, 4 e la nota del MADVIG *ad loc.* Per la critica di Cicerone, risalente all'Accademia, vedi particolarmente, oltre le altre molte prove già date e che daremo, anche la importante prova recata qui sotto, a p. 175 sgg.

[2]) *De fin.*, II, 5, 16 (cfr. *Filebo*, 44, b, τρία): 7, 20.

Digitized by Google

veramente con quelle parole confutare la dottrina del primo Aristotele, il quale dichiarava piaceri veri e buoni, in confronto dei piaceri cattivi e impuri, la χαρά e l'εὐφροσύνη. Per di più, precisamente perchè Aristotele aveva considerate tali gioie quali piaceri buoni e veri, per essere essi risultanti dalla contemplazione di quanto *massimamente è* [1]), e meno partecipi perciò di quel *movimento* e di quel *divenire* che per Platone e per l'Accademia era la condanna dei piaceri falsi, Epicuro classifica, appunto in quel frammento, la χαρά è l'εὐφροσύνη fra i piaceri *in moto*, e perciò fra i piaceri di ordine inferiore secondo Epicuro e *falsi* secondo la dottrina dell'Accademia [2]). Anche qui il rapporto polemico è dunque indubbio.

Allo stesso modo si comprende sempre più come nell'altro frammento capitalissimo nell'etica epicurea (fr. 67, pp. 120, 18 sgg. Usen.), studiato pur esso sopra (P. I, p. 301), in cui Epicuro contrappone la sua dottrina — che considerava essenziali al concetto e alla realtà del bene tutti i piaceri, *anche quelli venerei* (δι' ἀφροδισίων, fr. 67), « *producentisi in tutto l'uomo e per qualsiasi senso* » — alla dottrina di coloro che « solo considerano essere nel numero dei beni l'εὐφροσύνη (*mentis laetitia*) », dovesse alludere veramente all'Accademia, e in particolar modo al primo Aristotele.

Ed infatti chi tenga presente la dottrina del *Protrettico*, sopra riferita, e la definizione ivi data (appunto in opposizione polemica all'edonismo cirenaico) del fine della vita quale *contemplazione e azione* [3]), vede chiara-

---

[1]) Vedi il passo del *Protrettico* (p. 59, 14 sgg. Pist. = WALZER, p. 58 extr.) e qui sopra, P. I, p. 298 sgg.

[2]) Si noti che Aristotele ancora nella *Retorica* ammetteva la dottrina accademica che il piacere fosse un moto e perciò un divenire.

[3]) Vedi fr. 61, p. 72, 11 sgg. Rose. Cfr. P. I, p. 336 sgg.

Digitized by Google

mente per qual ragione Epicuro potesse nel primo Aristotele criticare la dottrina che solo il piacere intellettivo fosse (accanto alla vita d'azione) da porsi nel novero dei beni.

D'altra parte, come già osservammo più volte, solo considerando la passione polemica contro il misticismo e l'ascetismo pessimistico dei platonici e del primo Aristotele, si comprende pienamente il carattere sin troppo crudo e materialistico di quei frammenti dell'opera epicurea *Sul fine etico*, che vogliono contrapporre al platonismo una nuova dottrina di vita. E appunto perchè Platone (vedi p. 11) considerava i piaceri venerei come i più falsi (sicchè gli dèi stessi a proposito di essi concedono di spergiurare agli uomini), Epicuro, che pure è così severo verso i piaceri venerei (fr. 62, *Sent. vat.* 51), li pone in quel frammento in prima linea, fra i piaceri essenziali per darci un concetto del bene.

Si vien scorgendo così, a poco a poco, come *tutte* le proposizioni fondamentali dell'edonismo di Epicuro furono pensate in opposizione a Platone, all'Accademia e al primo Aristotele. E perciò appunto *tutte* abbiam veduto, e vedremo ancora, da Plutarco e dai platonici essere controbattute, richiamandosi alle dottrine e all'autorità di Platone e del primo Aristotele.

Infatti, quando Plutarco vuole contrapporre all'edonismo epicureo la vita di intellettualità e di azione che è l' ideale della sua filosofia, come era l' ideale del primo Aristotele, ricorre sempre in prima linea ad esempi tolti dalla Accademia ; e ripetutamente si richiama all'esempio di Platone [1]), di Aristotele [2]), di Eudosso [3]), di Se-

---

[1]) 1097 B ; 1093 A ; cfr. *Adv. Col.*, 1126 C.

[2]) 1097 B ; 1093 C (nota che si parla qui di una delle opere essoteriche), 1095 A ; cfr. *Adv. Col.*, 1126 D, F.

[3]) *Adv. Col.*, 1126 D ; *Non posse s. v.*, 1094 A ; 1093 C.

Digitized by Google

nocrate [1]), di Teofrasto [2]), di Eraclide [3]), di Aristosseno [4]). E quando vuol dichiarare, in particolar modo, il valore della vita speculativa, ancor ripetutamente si richiama a quella bella sentenza del *Protrettico*, che la vera gioia è gioia di luce e di conoscenza, e la morte privazione di conoscere e dolore di tenebra (1093 A ; cfr. *De latenter vivendo*, cap. 6).

*
* *

Nè basta: precisi rapporti polemici della dottrina dell'*aponia* epicurea con l'Accademia, e soprattutto con il primo Aristotele, ci potranno infatti essere rivelati ancora dallo studio di altri testi epicurei che si paleseranno preziosissimi, perchè ci concederanno di comprendere quando e per qual ragione questa polemica sia sorta.

Anzitutto è significativo che Plutarco (p. 1091 A), quando enunzia la dottrina dell'*aponia*, si serva di due testi epicurei evidentemente, come vedremo, rivolti contro il primo Aristotele e l'Accademia. Il primo è questo frammento di Metrodoro (fr. 28 K.) : « il bene e la gioia [5]) altro non è se non fuga del male, e non si può concepire altro, nè la natura umana può trovare altro in cui sia riposto il bene, se non donde sia scacciato il suo male » (vedi sopra, p. 20 sgg.). Orbene, questo frammento, come ci dice lo stesso Plutarco, appartiene all'opera di Metrodoro *Contro i sofisti* che, come abbiamo provato (vedi

---

[1]) *Adv. Col.*, 1196 D.

[2]) *Adv. Col.*, 1126 F ; *Non posse s. v.*, 1097 B. Per la posizione di Teofrasto, rispetto all'Accademia, e la sua opposizione ad Epicuro, vedi qui sotto, pp. 72 sgg. ; 130 sgg. ; 139 sgg.

[3]) 1095 A ; *Adv. Col.*, 1126 C.

[4]) 1093 C.

[5]) τὸ χαρτόν: nota che l'espressione è scelta opportunamente con allusione alla χαρά, che era il vero piacere secondo l'Aristotele del *Protrettico*.

Digitized by Google

P. I, p. 309, n. 4), si rivela dal titolo stesso essere rivolta contro questi platonici, e specialmente contro quell'Aristotele da cui la scuola platonico-peripatetica trasse argomentazioni divenute tradizionali contro l'edonismo.

Ma anche più diretto riferimento ad Aristotele si ha nel secondo frammento, da Plutarco riferito *subito dopo*, dimostrando egli così di averlo trovato nella medesima fonte accademica o di sapere che si riferisce alla stessa polemica; fr. 423 : « Ciò che produce insuperabile godimento è la semplice [1]) liberazione da un gran dolore. Tale è l'*essenza* (φύσις) del bene (τοῦ ἀγαθοῦ), purchè alcuno se ne faccia un giusto concetto e in esso trovi riposo e non *peripateggi* vanamente (καὶ μὴ κενῶς περιπατῇ) *cianciando stoltamente* (θρυλῶν) [2]) intorno al bene ». Parole veramente rivelatrici, in quel « peripateggi », circa la mira ultima di questa polemica epicurea, che si illuminano di nuova luce, se si ricorda come Epicuro, il quale ci parla di Aristotele come discepolo del *Peripato di Platone* (τοῦ Πλάτωνος Περιπάτου) (fr. 171) [3]), vede sempre congiunto Aristotele al platonismo dell'Accademia, come di fatto appariva nelle opere da lui

---

[1]) Leggo κατ' αὐτό, codd. παρ' αὐτό: vedi infatti PLUT., *ibid.*, ἐξ αὐτῆς τῆς φυγῆς τοῦ κακοῦ. Nota che per i platonici il piacere non era il bene, perchè per *Platone* è sempre un mezzo ad un fine: per Epicuro invece è per *se stesso un fine;* e lo stato dell'*aponia* era per loro, non un piacere, ma condizione di indifferenza.

[2]) Per questa espressione usata da Epicuro nella polemica contro i suoi avversari platonici, e contro il primo Aristotele, vedi sopra, P. I. p. 341, n. 4.

[3]) Sui rapporti fra questo frammento e il precedente, vedi sotto, p. 57 sgg. Che questa sia una risposta al primo Aristotele si può dimostrare con la palese imitazione di questo *bon mot* di Epicuro, nell'epicureo Diogene di Enoanda — il quale parla appunto, come ho dimostrato nel capitolo primo (vedi anche qui, p. 168), del primo Aristotele — là dove dice (IV, col. II, I), « Aristotele e coloro che *passeggiano* nel medesimo Peripato ». Vedi del resto su questo *bon mot* di Epicuro o contro Aristotele e la sua scuola, ciò che diremo nel seguito di questo capitolo e nel principio del capitolo seguente, ove riferiremo le allusioni ad esso nei comici, che riproducono la polemica di Epicuro contro l'Accademia. Cfr. qui pp. 112 n. 2; 168.

Digitized by Google

pubblicate, e attraverso a cui Epicuro conosceva la sua filosofia; opere in cui Aristotele aveva ripresa e continuata la polemica platonica contro l'edonismo.

Ed in verità a nuove e assai importanti conclusioni ci condurrà l'esame dei diversi scritti di Epicuro, in cui, secondo sappiamo da una preziosa testimonianza di Diogene Laerzio (X, 136), egli opponeva alla dottrina cirenaica (che solamente riconosceva il piacere *in moto*, la sua propria, ammettente entrambi i generi [1]) di piaceri, sia *in moto* sia *stabili*, del corpo e dell'animo: dottrina con cui egli aveva voluto rispondere, come vedemmo, alle obiezioni da Platone, dagli Accademici e dal primo Aristotele rivolte all'edonismo aristippeo.

Tali opere fondamentali dell'etica epicurea, citate in questa testimonianza di Diogene Laerzio, sono: il περὶ αἱρέσεων καὶ φυγῶν (*Delle elezioni e delle avversioni*), il περὶ τέλους (*Del fine*), il περὶ βίων (*Delle vite*) e l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*. Quanto alla prima opera e precisamente al frammento di Epicuro (fr. 2) ad essa appartenente, e da Diogene Laerzio citato, a proposito di quella dottrina, abbiamo veduto (P. I, p. 321) contenere essa, per questa parte, una esplicita polemica edonistica contro il primo Aristotele e la sua dottrina dell'εὐφροσύνη e della χαρά. Lo stesso si può dire del περὶ τέλους e dei frammenti che a questa dottrina si riferiscono, da noi ripetutamente già studiati a questo proposito (P. I, p. 301 sgg.). Quanto al περὶ βίων è assai interessante osservare essere tale titolo identico a quello di un'opera di un discepolo di Aristotele, di Clearco, in cui questi (vedi P. I, p. 284 sgg.) combatteva l'edonismo con lo stesso metodo e con gli stessi riferimenti storici

---

[1]) Il passo di DIOGENE LAERZIO (X, 136) è lacunoso. Che sia da integrare ἀμφότερα ⟨τὰ γένη⟩ mostrai nel mio *Epicuro*, p. 216, col confronto di CIC., *De fin.*, II, 3, 9.

Digitized by Google

con cui l'aveva combattuto Aristotele nelle sue opere giovanili. Si comprende dunque come Epicuro vi contrapponesse un'opera polemica dello stesso titolo, e di fatto vedremo fra poco che effettivamente, come risulta dalle nostre testimonianze, Epicuro in quest'opera polemizzava contro Aristotele. Anzi, a questo proposito, è importante osservare, come l'*Epistola a Meneceo*, che abbiamo veduto nei capitoli precedenti (II; IV; V) essere *tutta* polemica contro Aristotele e la sua scuola, abbia come secondo titolo περὶ βίων (vedi qui, p. 57 n. 2).

Tutte queste opere gravitano dunque, per questo rispetto, intorno a questo medesimo centro polemico platonico–peripatetico.

Perchè però questa polemica riapparisse anche nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, non si scorge a tutta prima, ma apparirà però chiaro a chi pensi che a Mitilene Aristotele, dopo la partenza da Atene, alla morte di Platone (nel 347), venne, insieme a Senocrate, dopo tre anni di soggiorno in Asso, e vi insegnò, fondandovi una filiale (Diog. Laert., V, 9; Dionigi di Alic., *Ep. ad Amm.*, I, 5) dell'Accademia, da cui egli non si era ancora essenzialmente staccato. Qui egli sposò, come generalmente si crede, la figlia adottiva di Ermia, e qui iniziò, con Senocrate, un fervido periodo del suo insegnamento, avendo accanto a sè alcuni tra i suoi più fidi discepoli, come Teofrasto, il quale fu probabilmente colui che lo spinse a venire in questa deliziosa isola di Lesbo, sua patria (cfr. Jäger, p. 116). Orbene, a Mitilene, circa una trentina d'anni dopo, Epicuro, a trentadue anni, aprì la sua scuola filosofica [1]), e qui per la prima volta nell'oriente, dopo la breve scorsa ad Atene, quando aveva diciotto anni, Epicuro deve essere venuto in con-

[1]) Vedi Diog. Laert., X, 15: cfr. Suid., s. v. *Epic.*

Digitized by Google

tatto, proprio negli anni della sua formazione filosofica, con quella sopravvivente scuola da Aristotele fondatavi, ove dovevano ancor essere vivi i ricordi della prima dottrina di Aristotele, quella dottrina che, d'altra parte, Epicuro ed i suoi contemporanei ritrovavano appunto *nei soli libri da Aristotele pubblicati* [1]).

[1]) Circa la sopravvivenza della scuola fondata da Aristotele, soprattutto in una piccola sede come Mitilene, fuori dei grandi movimenti di cultura, va ricordato quanto permanessero tenaci queste tradizioni, tanto più di scuole come l'Accademia. Infatti la piccola Accademia fondata da Plutarco, alcuni secoli dopo, a Cheronea, durò almeno sino alla sesta generazione dopo la morte del suo fondatore, mantenendo, a quanto pare, la direzione della scuola nella famiglia di Plutarco; vedi CHRIST-SCHMIDT-STAHLIN, II[6], 1, p. 489. Così pure perdurarono lungamente le filiali epicuree a Rodi e in altre sedi dell'Asia. E, in verità, per comprendere come dovessero essere profonde in quest' isola di Lesbo, e in particolare a Mitilene, le tradizioni del platonismo e della scuola di Aristotele, e perciò come dovesse essere difficile per Epicuro l' insegnarvi quando era ancora alle sue prime armi, in competizione con la scuola avversaria, onde l'asprezza della lotta in cui, come vedremo, fu soccombente, occorre ricordare che di Lesbo fu Menedemo di Metimna, uno dei più insigni discepoli di Platone, che per poco non fu eletto a succedere a Speusippo, e che Platone incaricò di dare le leggi ai cittadini della sua città in Lesbo (vedi qui, p. 126, il ricordo che ne fa Plutarco nella *polemica contro l'Epistola a Mitilene di Epicuro*) : e di Lesbo furono quattro almeno dei discepoli di Aristotele o di Teofrasto, Echecratide di Metimna allievo di Aristotele, Teofrasto stesso, Fania, suo amico e compagno, Prassifane di Mitilene, allievo di Teofrasto, uno dei peripatetici più in vista, contemporaneo di Epicuro, che si occupò di filosofia, ma in prevalenza di retorica, come molti dei Peripatetici dell'età postaristotelica, e con cui la scuola di Epicuro, come vedremo, polemizzò acerbamente. A Mitilene e perciò evidentemente nella scuola di Aristotele, finse tenuto un suo dialogo Dicearco, il discepolo di Aristotele (vedi CIC., *Tusc.* I, 31), in cui era discussa la dottrina, professata dal primo Aristotele, dell' immortalità dell'anima. E appunto perchè così profonde erano quelle tradizioni, Lesbo, ed in particolare Mitilene, continuano ad avere una fiorente tradizione platonico-peripatetica e di studii di retorica, quella retorica che la scuola epicurea, e soprattutto Epicuro in questa *Epistola ai filosofi di Mitilene*, tanto combatte, nei secoli successivi, sino all'età imperiale. Fu infatti di Metimna Menecrate l'accademico discepolo di Antioco ; e insegnò a Mitilene Cratippo, peripatetico dell'età di Cicerone, che (significativo nuovo esempio del perdurare la fedeltà al *primo* Aristotele nei suoi seguaci, anche nell'età romana, in quelle dottrine da lui più tardi abbandonate) professava, *come l'Aristotele delle opere essoteriche*, la teoria dei sogni profetici e della provvidenza divina ; peripatetico, o sotto l' influsso peripatetico, dovette essere

Digitized by Google

Si comprende dunque ora assai bene perchè egli *ai filosofi di Mitilene* rivolgesse una lettera polemica (che tale era, come vedemmo, quella lettera) per proclamare ben alta la sua fondamentale dottrina del piacere catastematico, dottrina con cui egli si era proposto di superare le obiezioni mosse dall'Accademia e dal primo Aristotele all'edonismo cirenaico. E di ciò, in verità, metteremo in luce indubbie prove, esaminando più a fondo il contenuto di quella epistola.

È assai interessante, anzitutto, osservare che tale lettera (fr. 112 = fr. 145, p. 147, 3 Usener), si riferiva, fra l'altro, alla polemica contro la filosofia di Epicuro fondata su quella calunniosa accusa di troppo concedere ai piaceri della mensa (v. P. I, p. 306 sgg.) che vedemmo (P. I, p. 328 sgg.) essere l'argomento con cui dalla scuola platonico–peripatetica si combatteva l'epicureismo, sin dagli inizi della sua vita, riprendendo la medesima argomentazione rivolta dal primo Aristotele all'edonismo. Accusa da cui Epicuro si era difeso, non meno che in questa lettera [1]), in quella *A Meneceo*, che è una risposta al *Protrettico* di Aristotele.

---

con probabilità quello Scamone di Mitilene, che scrisse *Delle scoperte*, tema consueto dei peripatetici; e di Lesbo o di Mitilene furono, nell'età romana, Callia di Mitilene e Potamone di Lesbo (che si occuparono di filosofia e di retorica), Diofane e Lesbonatte, di Mitilene entrambi, retori di grido. E tanta era la tradizione degli studi retorici a Mitilene, che essa ingenerò la sazietà e la reazione, sì che di Mitilene fu quell'Eschine chiamato «*flagello dei retori*» per la sua lotta contro la retorica. Altre sicure prove di questa contesa fra Epicuro e la scuola avversaria platonico–peripatetica, a Mitilene, daremo nelle pagine seguenti. Avverto, ancora una volta, che mi servo della espressione 'scuola platonico–peripatetica' perchè, come Aristotele fu un platonico nella prima parte della sua vita e poi aprì il suo Peripato, e Epicuro ne parla quale facente parte del Peripato di Platone, così Teofrasto, Eraclide, altri, furono discepoli di Platone e di Aristotele, e del resto comuni erano le argomentazioni con cui combattevano l'edonismo.

[1]) In essa infatti Epicuro ricordava l'accusa fattagli di spendere una mina al giorno per la mensa. Per la frugalità di Epicuro, vedi invece DIOG. LAERT., X, 10 sgg. Per rilevare l'enormità di tale ca-

Digitized by Google

Per poter meglio renderci conto di questa polemica, delle risposte di Epicuro e dell' importanza che essa ebbe nella formazione della sua filosofia, e, oltre tutto, per riescire a ricostruire finalmente questa lettera, che fu probabilmente la più famosa di quante egli ne scrivesse (vedi Usener, p. 136 n.), e di cui pur tuttavia è sfuggito sinora il vero valore teoretico, gioverà partire dalle accuse ed insinuazioni che il fedifrago discepolo di Epicuro, Timocrate, andava spargendo presso la scuola platonico–peripatetica, e da cui, come vedremo, Epicuro ivi si difendeva.

Diceva egli (vedi Diogene Laerzio, X, 7 = Usen., fr. 112 = 145), come riferiva Epicuro stesso nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* [1]) che « molta era l' ignoranza di

---

lunnia basta osservare che Epicuro pagò 80 mine (Diog. L., X, 10) il suo giardino, il κῆπος dove insegnava ; non poteva dunque spendere giornalmente l'ottantesima parte di quella somma per la mensa. Del resto egli diceva di vivere con meno di un obolo al giorno (fr. 158). Questa calunnia era stata divulgata dal fratello di Metrodoro, Timocrate, che tradì il maestro e abbandonò la sua scuola perchè non accettava le dottrine fondamentali di Epicuro (v. sotto p. 48 sgg.). A quale scuola Timocrate sia passato non è detto, ma se osserviamo che in fr. 145, 8 si riferisce che calunniava Epicuro presso gli altri sofisti, παρὰ τοῖς ἄλλοις σοφισταῖς, e ricordiamo che il nome di sofisti era dato da Epicuro alla scuola accademico–peripatetica (v. P. I, p. 341, n. 5 e p. 309, n. 4), e che Metrodoro scrisse appunto un'opera *Contro i Sofisti*, in cui, come abbiamo visto, argomentava contro quella scuola, appare chiaro il nesso di questa calunnia, ricordata in quella *Lettera ai filosofi di Mitilene*, con quella scuola filosofica, tanto più che sappiamo come di fatto la scuola platonico–peripatetica combattesse Epicuro con questo argomento quale nuovo Sardanapalo (vedi P. I, p. 341 e qui, sotto, cap. VII). Vedremo del resto che numerosi argomenti rendono sicura questa strettissima connessione fra la polemica di Timocrate e quella della scuola platonico–peripatetica contro Epicuro e di Epicuro contro di essa in questa lettera. Che con il nome di Sofisti in questa lettera si combattessero i platonico–peripatetici ci apparirà del resto da numerosissime prove che recheremo ancora più oltre.

[1]) Per il titolo vedi la nota dell'Usener a p. 136. Tale lettera è sempre ricordata come una sola (ἐν τῇ ἐπ.), come nota ivi l'Usener, eccetto che in Diogene L., X 7, ove è il plurale dell'articolo (ἐν ταῖς, già corretto dal Menage in ἐν τῇ che è la lezione volgata). Trattandosi di una finale dell'articolo, che nei codici era indicata con compendio, e poichè tali errori sono frequenti nel testo

Digitized by Google

Epicuro, non solo in *questioni di cultura e di dottrina*, ma più ancora *riguardo alla vita* (κατὰ τὸν βίον); che aveva una salute miserevole (ἐλεεινῶς διακεῖσθαι), cosicchè per molti anni non potè alzarsi dal suo letticciuolo portatile (φορεῖον); e spendeva una mina al giorno per la mensa » [1]).

---

di Diogene, e data la concordia delle altre testimonianze, che hanno tutte il singolare (*anche lo stesso Diogene Laerzio in X 136*), l'errore pare evidente, Se poi realmente di quelle accuse di Timocrate avesse trattato Epicuro in più lettere ai Mitilenesi, ciò accrescerebbe sempre più l'importanza di quella polemica e delle difese a cui dovette ricorrere Epicuro.

[1]) Le parole che seguono in Diogene Laerzio : « come dice Epicuro nella *Lettera a Leonzio* e nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* », devono certo interpretarsi nel senso che Epicuro ivi ricordasse e combattesse queste accuse. Non è assolutamente possibile che Epicuro ivi dicesse di spendere una *mina* al giorno per la mensa, e tanto più assurdo sarebbe che questo egli avesse riferito in due lettere. Cosa per sè assurda, ma tanto più se si pensa come in questa lettera egli polemizzasse contro i suoi nemici e accusasse appunto i loro maestri, Nausifane e la sua scuola (fr. 114 e il luogo cit. qui sotto, a p. 74), e Aristotele (fr. 171) di crapula. Onde è chiaro che egli si difendeva dall'accusa di dissipazione e di crapula, non dava ad altri il mezzo di accusarnelo. Del resto Epicuro nelle lettere parla appunto sempre della sua frugalità. Vedi fr. 158, 135, 182, 183, 184, e qui pp. 53 ; 114. Quanto al modo con cui Diogene compila, passando da una fonte ad un'altra, e inserendo una notizia in un'altra, assai spesso e appunto in particolare in questa sezione in cui tratta di Timocrate, vedi USENER, pp. XXIV–XXVII, ove sono citati alcuni fra gli esempii più notevoli di questa compilazione a *strati* e talora *per aggiunte marginali* inserite poi nel testo : cfr. anche il mio *Epicuro*, p. 201 l. 5 ; e p. 204 n. 3. Un altro notevolissimo caso ho indicato nel mio *Epicuro* a p. 214, ristabilendo così, come riconobbero poi gli studiosi, l'ordine del testo gravemente perturbato da un'aggiunta posteriore. La stessa origine hanno gli scolii introdotti, in questo libro X, nel testo delle lettere e delle sentenze di Epicuro, dal margine. Si osservi pure come il periodo a cui appartiene questa frase contiene anche l'altra accusa di Timocrate, circa l' ignoranza di Epicuro in fatto di cultura : ora da tale accusa Epicuro si difese certo nella nostra lettera, ciò che è una nuova conferma che le parole « come dice Epicuro nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* », si riferiscono alla propria difesa fatta da lui contro tutte quelle calunnie (qui insieme specificate da Diogene) in questa lettera, e non già all'avere ivi detto Epicuro di spendere una mina al giorno per la mensa. È pure significativo che, come Epicuro dall'accusa di ignoranza in questa lettera si difese (v. sotto, p. 51 sgg.) anche ritorcendola contro i maestri delle scuole avversarie, onde dichiarava Aristotele un ὀφιμαθής (v. p. 57) e Nausifane *indotto* (in questa epi-

Digitized by Google

Tre dunque erano le insinuazioni da cui Epicuro doveva difendersi: 1) la vita dissipata e dedita ai piaceri della mensa; 2) l'ignoranza; 3) le sue continue e gravissime malattie.

Come Epicuro si sia difeso da quest' ultima insinuazione, e quanta importanza abbia avuta questa sua difesa per la formazione della sua etica, vedremo più oltre, riuscendo a ricostruire, anche per questa parte, l'epistola che stiamo studiando. Quanto invece alla prima accusa, riguardante la vita dispendiosa e dedita ai piaceri della mensa (onde Timocrate diceva anche soler Epicuro vomitare due volte al giorno per abbandonarsi con più sfrenatezza ai piaceri della tavola), che essa prendesse un carattere teoretico, e (ripetuta da Timocrate nei circoli della scuola platonico–peripatetica) costringesse Epicuro a rispondervi, polemizzando con la sopravvivente scuola del primo Aristotele a Mitilene, ove Epicuro aveva aperta la sua prima scuola ed aveva trovato i primi ferventi discepoli (Ermarco, a cui lasciò la successione della sua scuola, quando morì, e probabilmente Agemorto), è affatto naturale, dopo quello che abbiam messo in luce di questa polemica edonistica delle due scuole, e potremo confermare, del resto, con indubbie prove.

Si noti infatti, anzitutto, che noi sappiamo come il dissenso fra Timocrate ed Epicuro fosse primieramente sorto (vedi Cic., *De nat. deor.*, I, 40, 113), perchè quegli non voleva ammettere come fondamento della vita fe-

---

stola, come mostra il confronto di DIOGENE LAERZIO X, 8, πνεύμονα καὶ ἀγράμματον, con il fr. 114, p. 137 l. 3 Us.), così anche dell'accusa di crapula si difendeva, ritorcendola contro questi medesimi filosofi. Nuova conferma dunque che le parole « come dice nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* » si debbono intendere nel senso che ho indicato. Un' altra importantissima conferma daremo a p. 136 sgg., ove dimostreremo che l'essersi lamentato Epicuro di queste accuse anche nell'epistola a Leonzio, come ci dice Diogene Laerzio, aveva lo stesso scopo di difesa contro gli avversari.

Digitized by Google

lice quel piacere primordiale e fondamentale del ventre da cui Epicuro partiva per giungere a più elevate mète della sua etica. Si comprende dunque come, inaspritasi questa polemica, abbia condotto Timocrate a quelle calunnie sulla vita di Epicuro e a quell'acre replica di Epicuro, che avremo modo di conoscere dalla ricostruzione di essa. Ma sin d'ora importa mettere in rilievo, non solo che i motivi teoretici e le calunnie di Timocrate, a proposito della vita sensuale di Epicuro, coincidevano con i motivi di dissenso, già studiati da noi, con la scuola platonico–peripatetica, ma che Epicuro non poteva difendersi in linea teoretica, se non segnando ben chiaramente la differenza del suo edonismo da quello sensuale cirenaico. Ed è appunto sommamente interessante, quale conferma delle conclusioni a cui giungemmo sopra, che, come Epicuro metteva in luce quella sua distinzione fondamentale dei piaceri in moto e di quelli catastematici in questa lettera (in polemica contro Timocrate e contro il primo Aristotele) e in quegli altri scritti ricordati sopra — in cui egli polemizzava contro il primo Aristotele e l'Accademia — così anche il più fedele discepolo di Epicuro, Metrodoro, si fondava su *quella stessa distinzione e teoria*, per combattere *Timocrate* (vedi Diog. Laert., X, 136) ; ciò che è un'ottima conferma della sostanziale identità fra la polemica contro Timocrate e quella contro l'Accademia e la scuola del primo Aristotele. Di ciò daremo del resto altre abbondanti prove in questo capitolo e nel seguente.

Per di più, fra le insinuazioni di Timocrate contro Epicuro abbiamo visto esservene un'altra riguardante l' ignoranza grande di Epicuro, « non solo nelle questioni di dottrina, ma anche *in ciò che concerne la vita* (κατὰ τὸν βίον) ».

Ed in verità queste ultime parole della testimonianza di Diogene Laerzio, prendono ora un rilievo del tutto

Digitized by Google

nuovo, per noi che sappiamo (vedi P. I, p. 284 sgg.) come περὶ βίων fosse il titolo di opere della scuola platonico–peripatetica in cui era assalito l'edonismo e soprattutto l'edonismo epicureo, e che appunto in un'opera *del medesimo titolo* Epicuro (vedi fr. 7 = fr. 1 e qui p. 42), non solo polemizzava contro i suoi avversari (esponendo quella distinzione dei piaceri in moto e stabili da cui procedeva la polemica epicurea contro la scuola platonico–peripatetica, non meno che la polemica contro Timocrate), ma anche come in quest'opera egli combattesse gli avversari a proposito di un altro argomento concernente *quell' ignoranza* in fatto di coltura obbiettatagli da Timocrate, e rappresentante del resto uno dei principali punti di dissenso fra Epicuro e la scuola accademica del primo Aristotele. Noi sappiamo infatti dalle mie precedenti ricerche (vedi cap. I, P. I p. 122 sgg.), come la differenza fondamentale nel programma d' insegnamento fra la scuola di Epicuro e quella di Aristotele e dell'Accademia, consistesse soprattutto nel negare valore Epicuro a questi studi liberali e principalmente di retorica che erano l' iniziazione alla vita politica e il fondamento della cultura dei discepoli, tanto nella scuola aristotelica e accademica come in quella del maestro di Epicuro Nausifane.

Orbene nell'opera *Delle vite* (περὶ βίων) Epicuro combatte appunto la tesi aristotelica che il saggio *debba occuparsi di politica* (fr. 8), ed in particolare di quella *retorica politica* (fr. 10) alla quale, come vedemmo, Epicuro rimproverava ad Aristotele, non meno che a Nausifane, di aver fatta parte nel suo insegnamento [1]). È chiaro

[1]) Il rapporto del fr. 10 di quest'opera di Epicuro con la polemica contro Aristotele e contro Nausifane, appare ancor meglio a chi abbia presenti le altre parti dei *Volumina rhetorica* di Filodemo da cui questo frammento è tolto; cfr. infatti, circa la polemica epicurea contro l' insegnamento di politica e di retorica di Aristotele, oltre i passi dei *Volum. rhet.*, studiati a p. 92 sgg., anche *Vo-*

Digitized by Google

dunque come già sin d'ora si vegga palese il collegamento fra la polemica epicurea contro Aristotele e Nausifane e quella contro Timocrate, polemiche che si vedono coincidere nei loro motivi teoretici. Questa constatazione sarà fondamentale per ricostruire questa polemica e la stessa *Epistola ai filosofi di Mitilene*, non meno che i profondi influssi da essa avuti nella formazione dell'etica epicurea.

Ed è appunto importante rilevare come anche nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, Epicuro, a chi lo rimproverava (come sempre lo rimproverò la scuola accademica [v. sotto n. 1], non meno di Timocrate) di ignoranza e di aver tolto parte della sua dottrina filosofica da Nausifane, rispondesse iratamente (fr. 113) che da Nausifane nulla aveva appreso e d'essere in filosofia autodidatta (fr. 114). Anzi egli aggiungeva essere Nausifane « un ben pover uomo che si occupava (ἐπιτετηδευκώς) di studi donde non è possibile giungere a saggezza » [1]).

lum. rhet., II, 50 (col. 36), 5 sgg.; II, 60, 10 sgg.; II, 51, col. 37; 51, 9. Per la stessa polemica contro Nausifane, vedi II, 5, 10; 24, 16 e DIELS, *Fr. d. Vorsokr.*, II³, p. 156 sgg.

[1]) Vedi fr. 114 e le parole di Sesto Empirico che lo cita p. 137, 6 Usen.; per l'espressione τὰ μαθήματα, che Sesto Empirico usa qui per indicare *gli studi liberali*, vedi il § 7 e la nota del Fabricio *ad loc.*: cfr. anche SEXT., *Adv. math.*, I, 2, dove dice di Nausifane: « si occupava con grande ardore degli studi liberali e *massimamente di retorica* ». Che la polemica sull'ignoranza di Epicuro fosse tradizionale nell'Accademia e nella scuola di Aristotele, appare persino ancora dall'eco nella polemica accademica di CICERONE, *De nat. deor.*, I, 26, 72: « *nihil olet* (Epic.) *ex Academia, nihil ex Lycio* (la scuola di Aristotele), *nihil ne e puerilibus quidem disciplinis* »; e nota (ed è molto importante) che *appunto queste accuse sono pur sempre ancora poste da Cicerone in rapporto con l'antica polemica di quest'Epistola ai filosofi di Mitilene*; vedi infatti quello che precede immediatamente: « Cum quidem gloriaretur (Epicurus), ut *videmus in scriptis* (fr. 114 di questa epistola) se *magistrum habuisse nullum*, quod et praedicanti tamen facile crederem, sicut mali aedificii domino glorianti se architectum non habuisse ». Nota anche come in questo stesso passo, che deriva in ultima origine dall'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, Cicerone dica che Epicuro smentiva pure chi affermava aver egli udite le lezioni di *Senocrate, il compagno del giovane Aristotele a Mitilene*: vedi p. 174 Usener, e cfr. fr. 227, p. 170, 17.

Digitized by Google

E Sesto Empirico (che ci riferisce questo frammento della lettera *Ai filosofi di Mitilene*) aggiunge che quelle occupazioni (ἐπιτηδεύματα) da Epicuro rimproverate a Nausifane come indegne di un maestro di saggezza filosofica, erano appunto gli studî liberali e di quella retorica politica cui Epicuro dava biasimo anche ad Aristotele [1]) di insegnare.

Per di più di Mitilene era Ermarco, che Epicuro lasciò suo successore, e fu suo fidissimo discepolo sino dall'adolescenza (fr. 122). Orbene noi sappiamo che Ermarco nei suoi primi anni si era dato agli studii di *retorica* (vedi Diog. Laert., X, 24), che poi egli, passando alla scuola di Epicuro, ripudiò. Ciò prova, non solo come Epicuro dovesse combattere nel suo primo insegnamento a Mitilene per strappare i suoi discepoli a tale influsso della scuola avversaria, che aveva data parte (come realmente vi diede parte Aristotele, vedi cap. II, p. 107 sgg. e qui, p. 88 e p. 92 sgg.) alla retorica, ma che a ragione veduta trattava di questo argomento proprio nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*. Per di più Ermarco, non solo scrisse *contro la retorica* (fr. 40 sgg. Krohn), ma pubblicò un'opera *Contro le discipline liberali* (Diog. Laert., X, 25), che era appunto uno dei principali argomenti polemici dell'*Epistola a Mitilene*, e più precisamente polemizzò contro *Platone e Aristotele*, scrivendo contro di loro distinte opere intitolate *Contro Platone* e *Contro Aristotele* (Diog. Laert., *ibid.*); onde si conferma che la polemica sorta a Mitilene si fondava appunto su questi precisi argomenti trattati in questa epistola e muoveva veramente in lotta contro la scuola platonico–aristotelica.

[1]) Nota come lo stesso Sesto Empirico che ci riferisce questo frammento dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, immediatamente prima (§ 2), osserva come in questa polemica sugli studi scientifici e letterari, Epicuro combattesse non meno Nausifane *che Platone e Aristotele*; vedi del resto EPIC., fr. 227, p. 170 Usen.

Digitized by Google

E vi è di più ancora: noi sappiamo che Ermarco citava (fr. 48 Krohn) con lode, contro gli avversari, non solo quelle parole (§ 132) che, come abbiamo visto (P. I, pp. 328; 385 sgg.), Epicuro nell'*Epistola a Meneceo* aveva scritto contro i platonici-peripatetici, i quali l'accusavano di avere dati precetti di vita godereccia e amante dei banchetti; ma anche riferiva un altro frammento d'una lettera di Epicuro (fr. 181), in cui questi dichiarava: «tutto trabocca di dolcezza il mio corpo, quando vivo *a pane ed acqua*, e *sputo sui piaceri di vita sontuosa*, non per loro medesimi, ma per gli incomodi che vi si accompagnano». Frammento che con probabilità faceva parte, a quanto credo, della *Lettera ai filosofi di Mitilene* [1]), e che certo contiene una risposta a quegli avversari, a cui Epicuro rispondeva nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, i quali lo accusavano di vita dispendiosa, dedita ai piaceri della tavola, e di trascurare per essi la salute. Onde appare sempre più chiaramente che Ermarco deve aver preso parte a quella polemica, e come essa avesse appunto quegli intendimenti e movesse contro quegli avversari da noi messi in luce. Ciò del resto confermeremo con nuove importantissime prove più sotto (p. 121 sgg.).

D'altra parte, che la polemica di Epicuro con la scuola avversaria di Mitilene fosse veramente diretta contro la scuola aristotelica, e vertesse sopra gli argomenti che vedremo esser trattati in questa epistola, si può provare ancora con varie altre nuove prove. Anzitutto, tra i papiri di Ercolano sono conservati i resti di un'opera di Carneisco (pap. 1207 *Coll. alt.* V, 182–195), uno dei più intimi amici di Epicuro (vedi pap. 1418, col. XI, cfr. Crönert, *Kol. u. Men.*, p. 71 sgg.), intitolata *Filista*, pubblicati in parte dall' Usener e poi più ampiamente dal

[1]) Nota che questo frammento è posto anche dall'Usener tra quelli delle lettere; vedi del resto ivi, l. 8.

Digitized by Google

Crönert (*ibid.*, pp. 69 sgg., 179 sgg.), dai quali vedremo risultare come Carneisco polemizzasse con l'aristotelico Prassifane *di Mitilene*, precisamente su punti di dottrina che diedero occasione alla polemica di Epicuro in questa *Epistola ai filosofi di Mitilene*. E poichè Prassifane dovette insegnare a Mitilene nel tempo in cui vi si trovò Epicuro (il quale anzi passò per suo discepolo) [1]), ed il

[1]) Prassifane era mitilenese (v. p. 55 n. 1), come ci dicono le nostre fonti (CLEM. ALEX., I, 309 A, p. 635 Pott.; cfr. PRELLER, *De Praxiphane Peripatetico*: Ausg. Aufs., p. 95 sg.; CHRIST-SCHMID, II, 1[6], p. 80) e poi prese il nome di Rodio, perchè nella seconda parte della sua vita, dovette insegnare a Rodi (v. STRAB., XIV, p. 655; e PRELLER, loc. cit.), allo stesso modo che Apollonio, che era di Alessandria, dove passò la prima parte della sua vita, poi prese il nome di Rodio, perchè andò a Rodi, e vi si stabilì. Che Prassifane si sia trovato con Epicuro a Mitilene, quando Prassifane vi insegnava, è cosa che apparirà ad un esame un poco attento dei dati storici. Noi sappiamo infatti come la scuola peripatetica affermasse essere stato Prassifane maestro di Epicuro; ciò che Epicuro negava (vedi fr. 123). Perchè questo però potesse essere affermato, occorreva che Prassifane potesse avere insegnato in qualche città ove Epicuro dimorò in un'età della sua vita in cui potesse essere considerato suo discepolo, essendo Prassifane in età da essergli detto maestro. Ora tale non potè essere naturalmente il periodo in cui Epicuro venne ad Atene per il servizio nell'efebia a diciotto anni nel 323, perchè, dovendo essere Prassifane all' incirca coetaneo di Epicuro (circa il 270–260 è ricordato da un' iscrizione di Delo [*IG*, XI 613] come vivente e famoso: ora, essendo morto Epicuro nel 270, a 72 anni, Prassifane non poteva essere più vecchio di lui, onde il Crönert giudica giustamente Prassifane sia vissuto dal 340 circa sino al 250), non poteva certamente avere aperta scuola ad Atene in quell'anno, in cui d'altra parte tanto l'Accademia quanto il Peripato avevano altri a loro capi. E non meno assurdo è il credere che il periodo in cui Epicuro fu creduto discepolo di Prassifane potesse essere quando Epicuro venne ad Atene quasi quarantenne, ad aprirvi la sua scuola, dopo avere insegnato come caposcuola più anni a Mitilene e a Lampsaco. Epicuro era allora caposcuola e non poteva essere più considerato discepolo di nessuno. Ed in realtà già il SUSEMIHL (*Gesch. d. alex. Lit.*, I, 145) ha dimostrato l'assurdo di questa ipotesi. Resta dunque solo possibile che Epicuro, giunto trentaduenne a Mitilene, senza aver mai prima avuta una sua scuola pubblica, sia stato in rapporti con Prassifane che già vi insegnava, prima di aprire egli la propria scuola, come poco prima era stato in rapporti con Nausifane a Teo, che era stato considerato suo maestro, onde Epicuro si era ribellato a questa affermazione, appunto nell'*Epistola al filosofi di Mitilene*. E come polemizzò contro Nausifane che gli era detto maestro, così pure

Digitized by Google

suo insegnamento volgeva particolarmente sulla retorica — chè di retorica sono tutti i suoi scritti a noi noti, eccetto uno [1]), e uno di questi (περὶ ποιημάτων) sappiamo aver di mira l'epicureo Filodemo — è assai significativo, non solo che la polemica di Epicuro contro tale scuola, in questa epistola, trattasse della inutilità degli studi liberali, ed in particolar modo *di retorica* (vedi qui, p. 51 n. 1), ma anche che il più fido e primo allievo avuto da Epicuro (presso a poco suo coetaneo) a Mitilene, Ermarco, sia passato alla scuola di Epicuro, abbandonando per l'appunto gli studi di retorica. Donde si può ormai dedurre essere egli stato assai probabilmente prima discepolo di Prassifane (o per lo meno della scuola peripatetica di Mitilene), come era stato detto discepolo di Prassifane lo stesso Epicuro; e di qui la prima origine delle ire (vedi qui p. 121 sgg.).

E che del resto Ermarco dovesse essere, per le stesse ragioni di Epicuro, venuto a contesa filosofica con la scuola platonico-aristotelica che insegnava a Mitilene, vedemmo risultare dai titoli delle sue opere e dagli argomenti di esse, diretti contro i maestri di quella scuola

---

polemizzò contro Prassifane. Del resto che Prassifane non abbia insegnato ad Atene deduce giustamente il CRÖNERT (*Kol. u. Men.*, p. 74 nota) dal fatto che, pur essendo egli morto dopo Teofrasto, non è ricordato nel testamento di Teofrasto, tra i peripatetici a cui Teofrasto lasciò la scuola e il giardino (DIOG. L., V, 23).

[1]) I titoli delle opere a noi note di Prassifane sono infatti tutti, eccetto uno, di siffatto argomento; e cioè un περὶ ποιητῶν, un περὶ ποιημάτων e un περὶ ἱστορίας: che però egli trattasse anche di argomenti etici mostra la polemica con l'epicureo Carneisco, che combatte uno scritto di Prassifane *Sull'amicizia*. È noto del resto che la scuola aristotelica dava (a imitazione del maestro) lezioni di retorica e di filosofia, dividendo la giornata in due parti distinte, di cui l' una era dedicata agli insegnamenti di retorica e l'altra a quelli di filosofia; e i discepoli potevano seguire ambedue i corsi, o l' uno solo. Si noti anche che Prassifane fu detto il primo grammatico, vedi CLEM. ALEX., loc. cit.: ὠνομάσθη δὲ γραμματικὸς ὡς νῦν ὀνομάζομεν πρῶτος Πραξ. ὁ Μυτιληναῖος, e si occupò particolarmente della teoria delle congiunzioni.

Digitized by Google

e di argomenti polemici identici a quelli di questa *Lettera ai filosofi di Mitilene*.

È chiarissimo dunque, già sin d'ora, che nella lettera *Ai filosofi di Mitilene* Epicuro combatteva, allo stesso tempo, sia la scuola di Aristotele, rivale della sua a Mitilene, sia le insinuazioni che Timocrate contro di lui andava spargendo nei circoli della scuola platonico–peripatetica [1]). E in questa sua schermaglia teoretica e personale congiungeva le accuse di *ignoranza in fatto di dottrina* a quelle di essere un maestro di vita e di dottrina *sensuale e corrotta*, accuse che gli erano state mosse tanto da Timocrate quanto da quella scuola a lui avversa.

Ma vi è di più: questa epistola, come dimostrò il Crönert [2]), senza pure aver vedute le ulteriori prove che darò in seguito, non è altro se non quella denominata anche Περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐπιστολή, in cui appunto si trattava (v. p. 51–52), come dice il titolo, « delle *occupazioni* (ἐπιτηδεύματα) degne di un filosofo ». E difatti tale, come vedemmo, era l'argomento principale della *Epistola ai filosofi di Mitilene* [3]). La duplicità del titolo,

---

[1]) Si noti che anche il nomignolo πνεύμων, dato in questa lettera da Epicuro a Nausifane, nel senso di mollusco privo di ragione, ci richiama ad un passo del *Filebo* di PLATONE (p. 21 C), come mostrai nel mio *Epicuro*, p. 199 nota.

[2]) In *Kolotes und Menedemos*, p. 20 sgg. Il Crönert ivi riteneva fosse una lettera apocrifa, ma poi egli stesso si ricredette, come mi comunicò epistolarmente: « nunc improbo criticorum monita secutus: scripsit revera Epicurus ». Naturalmente, sia l'opinione del Crönert sopra l'appartenenza ad una sola lettera dei due titoli, che è del resto ormai accettata dai critici, sia l'autenticità di essa, appariranno ora con perfetta chiarezza vere, essendosi scoperti al fine i motivi che mossero Epicuro a scriverla, come pure l'occasione della polemica e il contenuto della lettera stessa.

[3]) Vedi le parole del frammento 114, tradotto sopra, della *Epistola ai filosofi di Mitilene*, ἐπιτετηδευκὼς τοιαῦτα ἐξ ὧν οὐ δυνατὸν εἰς σοφίαν ἐλθεῖν. Agli argomenti addotti dal Crönert si può aggiungere che DIOGENE LAERZIO, nel § 8 della sua *Vita di Epicuro*, riferisce notizie che da altri ci sono riferite, con l'indicazione dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, unitamente a quelle

Digitized by Google

come mostrò il Crönert, non da altro proveniva, se non dall'essere (come sappiamo da una testimonianza epicurea, conservataci dai papiri ercolanesi [1])), ordinate e pubblicate le lettere di Epicuro, sia secondo l'argomento, sia secondo il nome di coloro a cui erano dirette [2]).

Orbene, appunto in questa *Epistola ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni degne di un filosofo*, noi sappiamo che Epicuro chiamava Aristotele un *dissoluto* (ἄσωτον) [3]), e diceva che, avendo dilapidato in bagordi la sostanza paterna, si era dato alla vita militare e poi al commercio di farmachi, ma male riuscendogli anche questo, dopo quella sua gioventù viziosa e dissipata [4]) era entrato a far parte del *Peripato di Platone* (v. fr. 171: p. 152, 12, 26), raggiungendo poi, giacchè a quegli studi era disposto da natura, quella perizia filosofica per cui era venuto in fama.

Di questo ingiurioso atteggiamento di Epicuro verso

---

che ci sono riferite da altre fonti con l' indicazione dell'*Epistola* περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων: ciò che lascia arguire che egli, o meglio, la sua fonte, li desumano dal medesimo scritto il quale aveva, come vedremo, quei due titoli (allo stesso modo delle epistole da noi possedute di Epicuro), a seconda della classificazione per nome di corrispondenti o per argomenti.

[1]) Pap. 1044, col. 14, pubblicato dal CRÖNERT, in *Berl. Sitzungsber.*, 1900, p. 947.

[2]) Alle prove addotte dal Crönert aggiungerò l'esempio parallelo delle epistole conservateci *a Pitocle* e *a Meceneo*, che sono indicate nei testi della scuola *epicurea* (v. Us., p. 34 e p. 2) anche secondo l'argomento: περὶ μετεώρων; περὶ τῶν βίων: analoga indicazione aveva certamente quella *a Erodoto*, e cioè περὶ τῶν φυσικῶν, ma essa cadde nei codici e già fu integrata nell'*editio princeps* e conservata poi da tutti gli editori.

[3]) Fr. 171, p. 152, 19 USEN. Di crapula e di essersi dato tardi alla filosofia, essendo perciò un ὀψιμαθής (vedi per la polemica epicurea a questo proposito qui p. 62 sgg.), accusava Aristotele anche Timeo, e anche lui lo chiamava *Sofista:* vedi POLIBIO, XII, 8 (9). Simili accuse contro Aristotele aveva già divulgate Eubulide (v. DIOG. LAERT., II 109; ATENEO, VII p. 354; EUSEB., *Praep. Ev.* XV 2, p. 792). Vedi anche l'epigramma di *Teocrito di Chio* in DIOG. LAERT., V, 11.

[4]) Nota che queste accuse toccano tutte la giovinezza di Aristotele, ciò che conferma essere combattuti il *primo Aristotele* e la sua scuola di Mitilene.

Digitized by Google

il giovane Aristotele non si era scorta sinora una spiegazione plausibile, e poichè esso contradiceva a quella mitezza d'animo che il suo biografo (Diog. Laert., X, 9) e i suoi discepoli [1]) esaltavano in Epicuro, si tendeva dal Crönert (che poi saggiamente abbandonò questa sua ipotesi) a dichiarare spuria questa epistola. Ma se noi pensiamo a ciò che abbiamo ricavato ormai da questa lettera, cioè all'essere stato accusato Epicuro nel circolo della scuola platonico–peripatetica di dissolutezza e di vita sensuale, si capisce ora come questi si sia ribellato e sia trasceso a questa irosa ritorsione [2]). E con più comprensibile sdegno si capisce si sia ribellato a questa calunnia, egli che era maestro di frugalità, onde ancora ad un padre della Chiesa, a S. Gerolamo (*In Iovin.* II, 11), le sue opere appaiono piene « d'erbe e di frutta » e di diffidenza verso il piacere [3]), ed a Seneca la filosofia del maestro degli orti pare un modello di vita sobria.

---

[1]) Vedi *Sent. Vat.*, 36. Si noti come il confronto del § 8 della *Vita* di DIOGENE LAERZIO mostri che a quella lettera doveva appartenere, non solo, secondo che sappiam da altra fonte, il ricordo di Protagora, ma pure, come dimostreremo, le stizzose designazioni degli altri filosofi. Un'ottima prova che in questa epistola Epicuro avesse allora innanzi a sè gli scritti pubblicati da Aristotele è data dal fr. 63 di Aristotele, cfr. EPIC., fr. 172, p. 153, 10 sgg., da cui risulta che Epicuro si serviva del περὶ παιδείας (*Dell'educazione liberale*) di Aristotele. Il frammento di Epicuro dato dall'Usener senza l'inciso che è in Diogene Laerzio, ὡς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ παιδείας, va completato aggiungendovelo, essendo preziose queste parole per indicarci i rapporti con il primo Aristotele in quella lettera, e cioè che Epicuro con il primo Aristotele polemizzava *appunto in rapporto agli studi liberali, a quella* παιδεία in cui era tradizionale il tema degli ἐπιτηδεύματα, delle occupazioni degne di un filosofo; vedi qui p. 68 n. 1. Che nel fr. 172 Epicuro si riferisca a quell'opera di Aristotele, risulta anche dall'essere la notizia ivi data (l. 11), sopra la τύλη usata da Protagora quando era facchino, conforme alle ricerche *sulle scoperte* (περὶ εὑρημάτων) che prendono la loro origine da Aristotele, e sono tradizionali nella sua scuola.

[2]) Si noti come purtroppo da polemiche personali e pettegole, non meno aspre di questa, fosse infestata la letteratura filosofica del tempo. Per l'uguale difetto di scendere a personali accuse, anche nei Peripatetici di quel tempo, vedi sotto, p. 118 n. 1.

[3]) SEN., *Ad Gall., de v. beata*, XII, 1; XIII, 4. Quanto al rancore

Digitized by Google

Appunto per la stessa ragione nell'*Epistola a Meneceo* (la risposta al *Protrettico* del primo Aristotele) Epicuro prendeva a difendersi, come abbiamo veduto, contro questa medesima calunnia, divulgata da quelli che « *non conoscono la sua dottrina, o le sono avversi, o male l' interpretano* » (§ 131). E si difendeva dimostrando che il *piacere* da lui dichiarato il fine ultimo, non è il piacere dei dissoluti, ma l'*aponia* e l'*atarassia*. E anche il suo discepolo Ermarco (che era di Mitilene e aveva preso parte a questa polemica) citava come esempio quelle parole dell'*Epistola di Meneceo* (vedi p. 53).

È ben chiaro dunque ora perchè, appunto nella *Epistola ai filosofi di Mitilene*, Epicuro, non solo si sia difeso dall'accusa di dissolutezza (fr. 145), ma abbia fatto appello alla propria dottrina etica (fr. 1) che, a differenza dell'edonismo sensuale dei Cirenaici, dava valore non già solo ai piaceri *in moto*, ma massimamente invece al piacere *catastematico* del corpo e dell'anima, per mostrare come alle accuse mosse dal primo Aristotele e dall'Accademia all'edonismo cirenaico sfuggisse la sua dottrina che gli avversari, troppo facilmente, e spesso non in buona fede, confondevano con l'edonismo aristippeo [1]).

Un'ottima prova, anch'essa, non vista sinora, dell' identità della *Epistola ai filosofi di Mitilene* con quella *Delle occupazioni degne di un filosofo*, si ha dal fatto che, come in questa Aristotele era accusato da Epicuro di dissolutezza (fr. 171), così in quella (fr. 114) dissoluta era da lui detta la scuola di Nausifane, ciò che conferma riferirsi quei due titoli ad una medesima lettera, ove era tale polemica, sorta per ritorsione dell'accusa di dissolutezza fatta dai platonico–peripatetici ad Epicuro. Ab-

di Epicuro contro la scuola avversaria di Mitilene, dimostreremo più oltre che si fondava anche su altre assai più gravi ragioni.

[1]) Vedi infatti la polemica di Eraclide Pontico studiata e ricostruita da me nel capitolo precedente.

Digitized by Google

biamo visto infatti (cap. IV, p. 335), come dall'accusa mossa da questi avversarii ad Epicuro, di essere un *Maestro di dissolutezza* derivasse la commedia satirica contro Epicuro che aveva tale titolo, e come egli se ne difendesse nell'*Epistola a Meneceo* [1]).

Appare dunque ormai palese quale sia stata la prima occasione di dissidio e di lotta fra Epicuro e la scuola del primo Aristotele, fedele ai principi dell'Accademia. Lotta che ora finalmente si scorge in piena luce, nei suoi motivi teoretici (al di sopra delle meschine accuse personali che purtroppo vi si mescolarono), e nel profondo influsso avuto nello svolgimento della filosofia di Epicuro.

La *Lettera ai filosofi di Mitilene* prende così un' importanza del tutto nuova, nello studio dell'etica e della vita di Epicuro, e per la prima volta si scorge l' intimo legame che unisce i diversi frammenti, e viene così confermata l' identità di essa con l'epistola *Sulle occupazioni degne di un filosofo.*

E che in verità in tale epistola Epicuro si riferisse polemicamente al primo Aristotele, è provato anche da una testimonianza preziosa che, come vedemmo, non appare negli *Epicurea* dell'Usener. A torto, l'Usener, riproducendo il passo di Diogene Laerzio (IX, 53), in cui è riferito che Epicuro diceva essere stato Protagora facchino nella prima giovinezza e che aveva allora scoperta la τύλη di cui si servivano i facchini [2]), omette le parole « come scrive Aristotele (fr. 63 Rose) nell'opera *Sull'educazione* (π. παιδείας) ». Parole importanti, perchè

---

[1]) È importante osservare come questi rapporti sieno confermati persino dall'identità verbale; vedi infatti, l'accusa di Epicuro ad Aristotele, nella nostra lettera, di essere un ἄσωτος, fr. 171, il titolo della commedia di Alessi Ἀσωτοδιδάσκαλος, e la difesa di Epicuro, in *Epistola a Meneceo*, § 131, di additare i piaceri degli ἄσωτοι.

[2]) Per il rapporto di questa notizia con le ricerche π. εὑρημάτων di Aristotele, vedi sopra.

Digitized by Google

ci fan pensare che Epicuro avesse presente, con gran probabilità, quando scriveva quella lettera a cui appartiene quella testimonianza, l'opera del primo Aristotele, ove si trattava appunto della παιδεία, dell'educazione, cioè di quell'argomento a proposito del quale Epicuro in quell'epistola polemizzava con Aristotele e con la sua scuola.

Ed in vero, ora che conosciamo le intime ragioni di quella polemica e lo svolgimento di essa nella lettera che stiamo studiando, assai bene possiamo scorgere la connessione di questa testimonianza che si riferisce a Protagora con le altre da noi studiate. Abbiamo visto sopra (P. I, p. 122 sgg.) come Epicuro (contrapponendo un suo programma di insegnamento filosofico a quello presentato nel *Protrettico* dal primo Aristotele) introducesse — proprio nel principio della lettera a Meneceo, che è il suo *Protrettico* — una geniale variante al programma della scuola platonico–peripatetica, chiamando al suo filosofare non solo i giovani (che soli potevano ricevere quella iniziazione complessa di studi liberali richiesta come preparazione dalla scuola rivale ad Epicuro), ma tutti, giovani e vecchi, perchè a tutti importa la salute dell'anima che non può essere data se non dalla filosofia. Su questo principio vertevano particolarmente le contese fra le due scuole. E gli Epicurei rimproveravano alla scuola platonico–peripatetica di richiedere lunghi studii, estranei alla filosofia, che facevano perdere tempo e sviavano dalla ascesi filosofica e dalla dottrina della felicità (v. fr. 227 e qui, p. 65, n. 4); mentre la scuola avversaria rimproverava a quella di Epicuro l' ignoranza dei maestri e dei discepoli, e allo stesso Epicuro di aver passata la giovinezza lungi dagli studi, figlio come era di un povero maestro di scuola, di una madre che lo conduceva per le case a recitare formule di scongiuri, ed essendo stato umile maestro di scuola egli stesso nella

Digitized by Google

prima giovinezza (vedi fr. 233 ; cfr. Timone, fr. 51 D. ; Diog. Laert., X, 2–4).

Orbene a queste accuse Epicuro rispondeva, come vediamo ora dalla intima comprensione di questa lettera, che pure Protagora (come riconosceva e riferiva nei suoi scritti Aristotele, lo stesso maestro della scuola ad Epicuro avversa) era stato nella sua giovinezza, non solo *facchino*, ma *maestro di scuola* lui pure (vedi il fr. 172, che appartiene a questa lettera) ; e che sebbene egli dicesse la filosofia voler discepoli che da giovani si diano allo studio (Epic., *ibid.*, fr. 173), aveva incominciato tardi a studiare, ed era, secondo l'espressione greca usata da Epicuro stesso in quella lettera, un ὀψιμαθής. Ciò che non impediva però ad Aristotele — doveva osservare Epicuro appositamente — di parlarne con lode.

E allo stesso Aristotele obiettava, sempre in questa lettera, come abbiam veduto, di essere un ὀψιμαθής e di essersi dato anch'egli tardi allo studio della filosofia, dopo una giovinezza dissipata.

Anzi si vede ora ben chiaro, per la prima volta, la ragione onde Epicuro, dopo avere coperto di biasimo e di vituperio la giovinezza di Aristotele, aggiungeva (fr. 171), come abbiamo visto, in questa stessa lettera, che Aristotele, non ostante quei trascorsi giovanili e l'essere entrato non più molto giovane a far parte del Peripato platonico, *era pur venuto in quella perizia che tutti potevano constatare.*

Simile complimento non ci si attenderebbe dopo così ingiuriose premesse ; ma se ne comprende ora la ragione, pensando che Epicuro, accusato di essersi posto tardi allo studio, credeva di provare con un argomento *ad hominem* irrefutabile dalla scuola avversaria, come anche chi si fosse dato tardi agli studi poteva, se « aveva disposizioni » (come egli dice ivi di Aristotele) giungere a perizia filosofica. E vi è di più ; si vede ora assai

Digitized by Google

bene anche il motivo dell'orgogliosa affermazione di Epicuro stesso (fr. 179), di aver cominciato a filosofare a quattordici anni, affermazione che è certo una risposta alla scuola avversaria (la quale derideva la sua ὀψιμαθία) e che, con grande probabilità, deve Epicuro aver fatta in questa lettera.

Tutta la parte polemica di questa lettera, fondata sul motivo dell'edonismo e della cultura, diviene ora perfettamente chiara nella sua prima origine e nei suoi svolgimenti.

D'altro lato, se pensiamo ora a quella fervida piccola Accademia, fondata a Mitilene dal giovane Aristotele, in quegli anni in cui si discuteva ancora con vivo interesse la dottrina delle idee di Platone (in parte aderendovi) da Aristotele, e da Senocrate [1]), e se si ricorda che insieme a loro in quel Peripato mitilenese filosofava Teofrasto, il quale era pur egli stato discepolo di Platone, non che un fervido gruppo di platonici — se a ciò si riflette, si possono comprendere assai meglio le tanto discusse e da me rivendicate testimonianze di Colote e Diogene di Enoanda [2]), circa l'aver professate quelle dottrine *Aristotele, Senocrate e Teofrasto e tutti i Peripatetici*; testimonianze che ci riproducono con singolare, e difficilmente casuale, coincidenza, proprio quel primo nucleo di quel Peripato platonico [3]) da Aristotele fondato a Mitilene e che Epicuro conobbe attraverso alle

---

[1]) Si noti che Senocrate la dottrina delle idee, sia pure nella forma dei numeri, non l'abbandonò mai: vedi i fr. 30 sgg. di Senocrate, HEINZE, p. 169 sgg. Per gli altri platonici di quel gruppo che seguirono la dottrina delle idee, combattuti da Epicuro, vedi qui a pp. 73; 81.

[2]) In PLUT., *adv. Col.*, 1115 A e DIOG. di E., fr. 4, 7 sgg. W.: vedi qui sopra cap. I, p. 4 sgg. e ora WALZER, p. 5 sgg.

[3]) Per il nome *Peripato* dato alla scuola di Platone e alle *filiali fondate dai suoi discepoli*, come il platonico Menedemo, vedi, oltre il fr. 171 di Epicuro, l'epicureo FILODEMO, *Ind. acad.*, p. 38; 39 M.; cfr. AMMON., *In cat.* 3, 8.

Digitized by Google

memorie degli antichi discepoli del primo Aristotele, e dalle stesse opere in tale periodo scritte e pubblicate da Aristotele e da quei discepoli dell'Accademia, ancora uniti insieme (negli anni in cui Aristotele filosofava a Mitilene) dalla filiale fedeltà verso il morto maestro, l'*aureo* Platone, come in quella epistola doveva chiamarlo Epicuro, riprendendo ironicamente un epiteto datogli dai suoi discepoli [1]). Di ciò del resto daremo più oltre nuove sicure prove.

È dunque assai probabile che Colote, il quale viveva nella Ionia e che, come tutti gli epicurei [2]), poco o nulla leggeva i libri degli altri filosofi, non abbia fatto se non echeggiare uno spunto polemico del maestro, come del resto era uso dei discepoli di Epicuro [3]).

E che in realtà Colote da questa lettera ai filosofi di Mitilene abbia tolto questo spunto polemico e quel concetto dei filosofi del Peripato platonico (di cui faceva parte Aristotele) concordi in quel platonismo che criticava severamente i dati dei sensi e offriva modo ad Epicuro e a Colote di accusarlo di scetticismo, potremo mostrare, con massima probabilità, con nuove testimonianze che è ora opportuno mettere in luce.

Seneca in una sua lettera (*Ep.* 88), riprendendo per conto suo quella medesima polemica a riguardo degli studi liberali che Epicuro aveva svolta in questa nostra epistola, ha sulla fine un passo che già il Mutschmann

---

[1]) Vedi fr. 238. Che questa testimonianza facesse parte di quell'epistola vide bene già il CRÖNERT (e dimostreremo qui sotto, p. 76 sgg.) ed è del resto ormai opinione comune. Per questo nomignolo dato a Platone e per il suo rapporto con la tradizione dell'Accademia, vedi sotto, p. 71.

[2]) Vedi, oltre ciò che dice PLUTARCO in *Adv. Col.*, CIC., in *De nat. deor.*, II, 29, 73 « *vestra solum legitis* ».

[3]) Anche Diogene di Enoanda, a sua volta, non altro farà che compilare Colote ed Epicuro, aderendo ad essi anche nelle espressioni verbali, per rispetto a questa stessa testimonianza che egli ripete, come provai in cap. I, p. 18 sgg.; vedi soprattutto qui, p. 41, n. 3; 67 n. 5; 96.

Digitized by Google

(*Hermes*, 1915, p. 343) — pur non conoscendo i precisi rapporti polemici messi da noi in luce, e non vedendo le ragioni veramente probative della sua opinione, che esporremo qui sotto — considerava una delle tante parafrasi epicuree ricorrenti in Seneca, e più propriamente una reminiscenza di questa lettera contro i filosofi di Mitilene.

Ecco il passo: Sen., *Ep.*, 88, 42: « Parlo degli studi liberali: ma gli stessi filosofi quanto hanno di vano, quanto di inutile per la vita [1]). Essi pure discesero a distinzioni di sillabe, e alle proprietà delle *congiunzioni* e delle preposizioni, e non vollero stare indietro ai grammatici e ai *geometri* [2]). Tutto quello che in tali discipline vi era di vacuo e di superfluo vollero accogliere nella propria [3]). Così accadde che meglio appresero a parlare che a vivere [4]). Ascolta quanto male faccia que-

[1]) Per il punto di vista comune ad Epicuro, vedi sotto p. 88 sgg.

[2]) Vedi la polemica a questo stesso proposito di Epicuro contro Aristotele, nelle testimonianze da me messe in luce a p. 88. A questo proposito è soprattutto importante notare che la scuola aristotelica di Mitilene si occupava precisamente in modo speciale di retorica e di argomenti letterari (vedi p. 44 n.), e particolarmente Prassifane, che vi era maestro e contro cui polemizzarono gli Epicurei, fu detto il primo grammatico in ordine di tempo (v. p. 55 n. 1), e anzi aveva trattato *in modo speciale proprio delle congiunzioni*, come sappiamo da DEMETRIO, *De elocutione*, § 55. Per la *geometria* vedi appunto il passo della nostra lettera di Epicuro studiato qui, p. 78 sgg.

[3]) Vedi l'accusa di Epicuro contro Aristotele, qui sotto, p. 89.

[4]) Questo *bon mot*, pare proprio rivolto contro il compagno del primo Aristotele nella scuola di Mitilene, Teofrasto, il quale, non solo fu autore di un famosissimo e fondamentale libro *Sull'arte del dire* (π. λέξεως), ma ebbe, secondo la tradizione, mutato il nome da Aristotele di Tirtamo in Teofrasto, « per la divina dolcezza del suo parlare » (DIOG. L., V, 38; STRAB., p. 618; CIC., *Or.*, 62). Si noti che Epicuro scrisse un'opera apposita contro Teofrasto. Ottimo commento al nostro passo è del resto ciò che dice STRABONE, p. 618, dopo aver ricordato il nome cambiato di Teofrasto, parlando *dei discepoli di Aristotele a Mitilene*: « tutti *bei parlatori* fece i suoi discepoli Aristotele, ma miglior parlatore di tutti Teofrasto ». Si ricordi anche che Epicuro accusava Aristotele, perchè essendosi fatto maestro di retorica era divenuto « *il peggior nemico della salvezza della vita* »: vedi qui, p. 89. È importante anche osservare che, come Epicuro rimproverava la scuola di Aristotele di insegnare a

Digitized by Google

sto eccessivo sottilizzare, e quanto sia nemico del vero. Protagora dice che di tutto si può disputare in pro e in contro, con ugual ragione, e anche di questo stesso quesito, se cioè di ogni cosa in pro e in contro si possa disputare. Nausifane dice che fra le cose che paiono esistenti, non più è l'essere che il non essere [1]). Parmenide dice che di tutte le cose che cadono sotto l'opinamento non esiste se non l'unità indistinta dell'uno [2]). Zenone l'Eleate andò ancor più per le spicce: dice che nulla esiste. In questo modo la pensano, su per giù, i Megarici, gli Eretrici [3]) e gli Accademici, che introdussero una *nuova* scienza, quella di nulla sapere [4]). *Tutto ciò mettilo nell' inutile fardello degli studi liberali*: quelli mi insegnano una dottrina inutile a conoscersi; questi mi rapiscono addirittura la speranza che qualcosa sia conoscibile (vedi n. 4). Ed è meglio sapere qualcosa di inutile, piuttosto che nulla affatto. Quelli non mi portano innanzi il lume, per mezzo di cui le nostre pupille si volgano al vero; questi mi strappano persino gli occhi. Se credo a Protagora, non vi è nulla al mondo se non dubbio; se a Nausifane, questo solo vi è certo, che nulla è certo; se a Parmenide, nulla vi è eccetto l'uno; se a Zenone, nemmeno l'uno. Che siamo noi dunque? Che cosa sono le cose che ci circondano, ci alimentano, ci sostentano? [5]). Tutta la natura è ombra vana

---

ben parlare anzichè a ben vivere, questi suoi avversari, *proprio in questa polemica, rimproveravano Epicuro di improprietà di linguaggio* (vedi sotto p. 177 n. 1; 215 n. 1)

[1]) La precisa lezione del testo è dubbia (vedi l'edizione delle lettere di Seneca del Beltrami) ma il senso generale non è dubbio.

[2]) Anche qui il testo è dubbio, ma il senso è certo questo; vedi infatti ciò che si dice subito dopo di Parmenide e qui, p. 72.

[3]) Che Epicuro combattesse questi filosofi precisamente in questa nostra lettera, dimostrerò più sotto, p. 86.

[4]) Vedi per l'Aristotele dell'Accademia quello che dice di lui l'epicureo DIOGENE DI ENOANDA, fr. IV, 1, 12 sgg.: οὐδὲν ἐπιστητόν.

[5]) È assai importante osservare che precisamente in Colote era la medesima confutazione a proposito dello scetticismo di Socrate;

Digitized by Google

e fallace [1]). Non saprei facilmente dire, con quali più mi adiri [2]), se con quelli che vollero che nulla sapessimo, o con quelli che neppur questo ci concessero, di nulla sapere ».

In verità, chi esamini attentamente questi periodi, non può non notare i rapporti da me indicati in nota con la polemica epicurea, e il fatto significativo che si passi dalla polemica sull'etica e sugli studi liberali a quella sullo scetticismo ; che era precisamente il duplice punto di vista da cui si metteva Epicuro nel criticare quel *Peripato* che per lui faceva parte dell'Accademia (fr. 171). Mentre poi, d'altro lato, è singolare assai che tutti i nomi qui recati sieno di filosofi anteriori o contemporanei a Epicuro, laddove degli scettici famosi contemporanei a Seneca, o almeno posteriori ad Epicuro, non ne sia nominato neppur uno. Ripetutamente invece si ricordano Protagora, Zenone, Parmenide, Nausifane, Pirrone, tutti combattuti da Epicuro, e tre di essi, Nausifane, Protagora e Pirrone, proprio combattuti nei pochissimi frammenti a noi giunti di questa lettera. Si noti ancora come noi sappiamo che Colote, sulle tracce di Epicuro, aveva confutati *tutti gli altri filosofi precedenti e contemporanei* per il loro scetticismo ; e se Plutarco ci ha solo serbate le testimonianze di quella confutazione a proposito dell'Accademia platonica (fra cui è annoverato il primo Aristotele), di Parmenide e dei

---

vedi PLUT., *Adv. Col.* 1117 D e 1117 F, e che nei due passi ricorrono le espressioni ἐπεστήδευσας e ἐπιτήδειος ὤν, che sono echi della nostra epistola epicurea, περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων, il che prova sempre più il rapporto fra questa parte dell'epistola di Seneca, l'*Epistola ai filosofi di Mitilene sugli* ἐπιτηδεύματα, e l'opera di Colote, che, come il passo di Seneca, deve derivare da quell'epistola epicurea.

[1]) Vedi il frammento 59 del *Protrettico* di Aristotele, ove è detto che ogni cosa che pare agli uomini importante è *ombra vana e fallace* (σκιαγραφία).

[2]) Vedi per la medesima espressione, che deve avere usata Epicuro in questa lettera, qui sotto, p. 79 e pp. 79; 167 n.

Digitized by Google

Megarici (tra quelli qui ricordati da Seneca), ciò è solamente perchè Plutarco vuole confutare alla sua volta l'atto di accusa di scetticismo mosso dagli epicurei a quei filosofi; non può dunque trattare di quelli, come i Pirroniani, Nausifane e Protagora, che sono scettici confessi. Vedi infatti ciò che dice di Protagora (1109 A), di cui ricorda egli stesso l'affermazione scettica, che « delle cose esistenti non si può predicare piuttosto questo che quello ». Ma egli afferma esplicitamente essere quelli di cui parla solo *alcuni* dei filosofi combattuti da Colote, che li aveva combattuti *tutti* (vedi p. 1107 E–1108 E).

Per di più è singolarissimo che Seneca (tacendo di altri scettici ben più famosi) si compiaccia tanto di parlare dello scetticismo di un così oscuro filosofo come Nausifane, di cui le notizie che abbiamo sono tutte di fonte epicurea o strettamente connesse ad Epicuro.

Vedremo d'altra parte, non solo che l'epistolario di Epicuro fu il modello di Seneca nelle sue *Epistole a Lucilio* (come dimostrò particolarmente il Mutschmann, dopo le induzioni dell'Usener e del Bourgerie), ma che, come dimostreremo ancor più persuasivamente in seguito, proprio questa lettera ai filosofi di Mitilene egli ebbe presente ed imitò.

Ed infine, per confermare che Colote attinge a questa lettera di Epicuro, si noti come egli, oltre che alla polemica contro lo scetticismo, combattuto da Epicuro, abbia preso parte, con Epicuro, a quella sugli ἐπιτηδεύματα, — l'altro principale argomento che diede il sottotitolo a questa epistola e fu la principale ragione della lotta fra le scuole filosofiche e retoriche sorte in quel tempo [1] — e

[1]) Vedi p. 58 n. 1. Per il valore degli ἐπιτηδεύματα nelle scuole filosofiche e negli scritti morali del tempo, vedi ISOCRATE, II, 6 : καθ' ὅλων δὲ τῶν ἐπιτηδευμάτων ὧν χρὴ στοχάζεσθαι καὶ περὶ ἃ διατρίβειν ἐγὼ πειράσομαι διελθεῖν : § 36; χρῆσθαι τοῖς ἐπιτηδεύμασιν, ἐξ ὧν (cfr. EPIC., fr. 114 !) ζῶντες εὐδοκιμήσουσιν. Cfr. 2, 32, 38; III, 10 : λόγους.... τοὺς περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων παραινοῦντας; 37,

Digitized by Google

abbia difesa la frugalità epicurea, in questa epistola difesa pur da Epicuro, come sappiamo da un suo libro polemico contro Platone [1]).

Ed è molto significativo pure come l'Accademia (contro cui sorse la lotta che Epicuro combatte in questa nostra lettera) sia chiamata da Seneca l' inventrice di una *nuova* arte del non sapere, espressione appropriatissima se ci si riporta al tempo di Epicuro, mentre pare singolare per il tempo di Seneca, quando lo scetticismo accademico era ormai antico ed erano sorti ben altri scettici famosi. Laddove noi sappiamo come Colote, sulla scorta d'Epicuro, proprio agli Accademici, a Platone, a Senocrate e allo stesso Aristotele delle opere esoteriche (che essi consideravano fare parte del Peripato di Platone) rimproverava appunto questa tendenza scettica.

È dunque già assai probabile sin d'ora che noi abbiamo in questo passo di Seneca un'eco dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* di Epicuro.

Del resto di ciò ci convinceranno pienamente nuove importanti testimonianze e considerazioni.

E anzitutto gioverà prendere in esame due frammenti dei *Volumina Rhetorica* dell'epicureo Filodemo (di sede incerta, e perciò possibilmente [v. qui, p. 88 sgg.] facenti parte di quella sezione di quest'opera che vedremo fra poco averci conservate preziose testimonianze e parole di Epicuro) i quali debbono risalire alla polemica che stiamo ricostruendo.

43, 54; I, 12. Si noti che questi scritti di Isocrate *A Demonico* (I), *A Nicocle* (II) e il *Nicocle* (III) son quelli in cui Isocrate, polemizzando contro Aristotele (vedi sopra capitolo II), espone il suo criterio dell'educazione e della cultura, παιδεία.

[1]) Vedi il suo libro contro il *Liside* di Platone, di cui restano i frammenti fra i papiri di Ercolano, e vedi su questo punto CRÖNERT, *op. cit.*, pp. 8–10.

Digitized by Google

Ci parla qui Filodemo [1]) di « quella impossibilità del conoscere (ἀγνωσία) che *tutti, per così dire, ci vanno riecheggiando d'ogni intorno* ». Parole le quali ci riproducono, non solo il medesimo lamento del passo di Seneca, ma soprattutto l'accorato senso di sgomento di Epicuro, il quale aveva sentito nella sua giovinezza il fascino ed il terrore dello scetticismo, che, in diverse forme, veramente lo circondava da ogni parte, nelle dottrine di quegli stessi maestri un tempo più da lui ammirati; in Pirrone — che egli si era per qualche tempo proposto a modello (Diog. L., IX, 64) — in Democrito — di cui si era detto per parecchio tempo discepolo — in tutti i Democritei (fra cui Nausifane stesso), che avevano condotto le aporie scettiche di Democrito alle ultime conseguenze, fino a dichiarare, come vedremo ora, con Metrodoro di Chio (fr. 1 D.), « di non sapere se noi sappiamo qualcosa o no, e persino se esista o no qualcosa ». Scetticismo che, come vedemmo, Epicuro ed ancora Seneca stesso, in quella sua imitazione epicurea, scorgevano affiorare ovunque nelle altre scuole.

Prosegue Filodemo osservando, certo contro Democrito e Teofrasto [2]), e ripetendo una critica di Epicuro (*Epist. a Men.*, § 133) essere « inammissibile *e nocivo alla vita* [3]) il credere che ogni cosa sia sottoposta alla legge del fato (εἱμαρμένη) (giacchè i filosofi si compiacquero di prenderci in giro con tali stoltezze), come pure il volere che le città siano rette a comunismo e sieno comuni tutte le cose, e donne e figli ».

Già in questi periodi è chiaro aversi qui una pole-

---

[1]) Vedi FILODEMO, *Voll. Rhet.*, II, p. 168, fr. II, sgg., Sudh.; per il testo del frammento seguente (III) vedi CRÖNERT, *Kol. u. M.*, p. 192 b; DIELS, *Die Fr. d. Vors.*, II[3] p. 143, nota 25; e l'*Appendice* del Diels *ad loc.*

[2]) Vedi la testimonianza del *Callistene* di Teofrasto presso ALEX. APHROD., *de anima*, p. 186, 29 Bruns.

[3]) Vedi la nota seguente.

Digitized by Google

mica contro lo scetticismo, non meno che contro Democrito e Platone, combattuti entrambi nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* (Diog. L., X, 8). Ma non è meno importante notare come in questa critica Epicuro si fosse messo dal medesimo punto di vista, etico e pratico, del suo allievo Colote, il quale dichiarava, nello stesso titolo della sua opera, che « *seguendo le dottrine degli altri filosofi* » (fra cui appunto Platone e Democrito), « *non era possibile* », *non solo conoscere il vero, ma neppure vivere* » [1]).

Si noti per di più che nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* Platone era chiamato per dileggio l'*Aureo*, e certo, come ho mostrato nel mio *Epicuro* (cfr. Luc., *De lapsu in. sal.*, 1 ; Teocr., XII, 16), nel senso di uomo dell'età dell'oro : ora appunto la teoria comunistica della *Repubblica* di Platone, qui satireggiata da questo testo epicureo, era derisa dagli avversari per aver vagheggiato il ritorno ad una utopistica età dell'oro. D'altra parte è assai significativo *che proprio lo stesso Filodemo in questa opera, ove ci ha serbata, come vedremo, la polemica di Epicuro con il primo Aristotele*, parlava, per quanto si può indurre dai resti del papiro, di questa utopia del primo Aristotele di ritornare « *all'età di Saturno* » (*Voll. Rhet.*, II, 63, col. 46).

Anche più interessante è del resto quel che segue in Filodemo, il quale, dopo una lacuna di ampiezza imprecisabile, continua : « nessuno vorrebbe ammettere con Talete ogni cosa provenire dall'acqua e con Anassagora

[1]) Vedi, per il significato del titolo dell'opera di Colote e l'argomento di essa, il passo di Diogene di Enoanda da me citato in cap. I, p. 18 sgg., fr. VI c. 2 : « Secondo questo tuo discorso, o Democrito [nota come, tanto il *passo epicureo di Filodemo* (che deve essere l'eco dell'opera di Epicuro) quanto quello corrispondente di Colote, contengano una critica di Democrito], non solo non sarebbe possibile l'indagine del vero, *ma neppure vivere* ». Nota anche che pure Diogene di Enoanda (come Filodemo) censura Democrito per la sua credenza nella εἱμαρμένη: vedi Diog. En., fr. XXXIII, col. 3, 11.

Digitized by Google

che *tutto sia in tutto*, [1]), nè con Metrodoro di Chio (vedi qui sopra, p. 70) di non sapere neppur questo, nè con *Parmenide* e Melisso *che il tutto sia l' uno*, e *che, per essere ingannevoli le sensazioni, non vi è criterio alcuno del vero*».

Orbene, che cosa diceva Seneca in questa epistola (§ 45), per dimostrare lo scetticismo di questi antichi? « *Si Parmenidi credo nihil est praeter unum* ». E che cosa sosteneva Colote? Che Parmenide, « dicendo essere il tutto l'uno, rende a noi impossibile la vita » (Plut., *Contra Col.*, 113 F), togliendoci egli così la fede che la molteplice realtà dei fenomeni attestataci dai sensi sia verità. È evidente dunque dover risalire Colote, Filodemo, Seneca, ad una stessa fonte che abbiamo visto, e vedremo sempre meglio in seguito, essere questa lettera polemica di Epicuro.

Procediamo ancora. Plutarco, in questa medesima opera (1086 E), ci ha conservata una testimonianza non posta dall' Usener fra quelle della *Lettera ai filosofi di Mitilene*, ma che certamente vi appartiene. Dice egli che Colote, in confronto di Epicuro e Metrodoro, appariva l' uomo più schivo di male parole, pur in quella sua polemica, giacchè Epicuro e Metrodoro avevano inveito con ogni sorta di insulti, fra cui quello di « declamatori che fan la voce grossa » (βαρύστονοι), contro Aristotele, Teofrasto, Socrate, Pitagora, Eraclide, Ipparco. Ora l' ingiuriosa espressione di βαρύστονοι è certo tolta dalla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, come sappiamo dal framm. 114, conservatoci da Sesto come facente parte di questa

[1]) Che l' ilozoismo fosse, secondo Epicuro, una teoria conducente allo scetticismo, perchè contradiceva ai sensi e li dichiarava falsi, appare da LUCREZIO, I, 690 sgg. *Dicere porro ignem res omnis esse.... perdelirum esse videtur, Nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat, Et labefactat eos, unde omnia credita pendent.* Per le aporie scettiche di Anassagora, connesse con la sua teoria fisica, vedi A 95 sgg. Diels.

Digitized by Google

epistola : « io mi penso che questi *declamatori che fanno la voce grossa* (βαρύστονοι) crederanno io sia il discepolo del mollusco (Nausifane), avendolo udito insegnare con dei giovinastri avvinazzati [1]). Ed in verità era uno sciagurato uomo che si occupava di cose [cioè degli studi liberali, vedi p. 51, n. 1], per cui non è possibile giungere a saggezza ».

Naturalmente i βαρύστονοι, che questo dicevano di Epicuro, non potevano essere se non suoi contemporanei, e poichè, fra i filosofi qui nominati da Plutarco, i soli contemporanei ad Epicuro sono Teofrasto ed Eraclide, e al più Ipparco, ad essi soli può riferirsi quell'appellativo. Orbene questi tre *sono tutti dei platonico–aristotelici* [2]); e tanto Teofrasto come Eraclide sappiamo essere stati discepoli di Platone e pure di Aristotele. Ma vi è di più : di Teofrasto sappiamo anche, non solo che egli fu con il primo Aristotele il fondatore del Peripato platonico di Mitilene ; ma che è proprio fra quelli da Colote, sulla scorta di Epicuro, *accusati di scetticismo per avere seguìta la dottrina del flusso e delle idee insieme con il giovane Aristotele* [3]). D'altra parte precisamente Eraclide è fra quelli che noi sappiamo [4]) aver nei loro scritti tramandata « enigmaticamente » la teoria delle idee–numeri di Platone. Si vede dunque come la *Lettera*

[1]) Ciò che segue apparteneva a questa stessa epistola, come ci dice Sesto, ma veniva « più sotto ».

[2]) Ipparco non può essere che o l' Ipparco pitagoreo, il quale nel 380 era maestro di Epaminonda, o l' Ipparco discepolo di Aristotele e suo esecutore testamentario, il quale scrisse di filosofia, ed è probabilmente lo stesso che fu discepolo pure di Teofrasto (vedi DIOG. L., V, 51 ; V, 12). Se fosse il pitagoreo, non sarebbe stato più vivo al tempo in cui Epicuro scrisse quell'epistola, e non potrebbe essere uno dei βαρύστονοι ; ma poichè non si comprende perchè Epicuro dovesse prendersela con quel pitagoreo, e poichè gli avversari a cui si rivolge in questa epistola, in massima, sono platonico–peripatetici, è assai probabile si tratti dell' Ipparco aristotelico.

[3]) Vedi PLUT., *Contra Col.*, 1114 F e il mio cap. I.

[4]) Vedi *Fr. Arist.*, 28, p. 41, 23 Rose.

Digitized by Google

ai filosofi di Mitilene fosse veramente scritta per combattere i platonico–aristotelici, ed in particolar modo quel Peripato che Epicuro aveva trovato florido e potente a Mitilene e risalente al primo Aristotele e ai suoi compagni platonici, nei quali Epicuro combatteva principalmente la dottrina delle idee e la *conseguente condanna dell'attestazione dei sensi*; ed infatti contro Teofrasto polemizzava anche altrove Epicuro (fr. 29 sgg.) a proposito della dottrina della conoscenza.

D'altra parte che in verità quei βαρύστονοι dovessero essere dei Socratici, avrebbe potuto far pensare persino l' uso di quella parola così rara; giacchè non è facile ammettere che Epicuro usandola non seguisse una reminiscenza di un'opera allora famosissima, per tanti motivi, politici e letterari, cioè l'orazione per la corona di Demostene, ove (§ 262) βαρύστονος è detto dell'attore Socrate che era stato maestro di declamazione ad Eschine. E non pare possa essere mero caso che Epicuro applichi qui questa espressione ai discepoli di quell'altro Socrate, maestro dei Platonici, detto dall'epicureo Zenone il « commediante attico » (Cic., *Nat. deor.*, I, 34, 93; cfr. Epic. fr. 222[a], e 231).

E appunto tale scoperta che questi nemici di Epicuro, a cui egli rimproverava di considerarlo discepolo di Nausifane, sieno i platonico–aristotelici, ci fa finalmente comprendere anche chi siano quegli Ermocopidi, quei « mutilatori delle Erme », che Epicuro dice, in un altro frammento di questa lettera, pubblicato dal Crönert (*Col. u. Men.*, p. 174), essere stati in rapporto con Nausifane e con la sua scuola celebre per i suoi *banchetti diurni* (ἡμεροκωμίαις) come ivi è detta da Epicuro, con palese ritorsione dell'accusa a lui fatta di crapula [1]),

[1]) Nota come in questo frammento sia contenuta anche una ritorsione polemica contro Timocrate che (*in questa polemica a cui Epicuro risponde con questa lettera*) dileggiava anche le notturne

Digitized by Google

ed essersi con lui interessati dello studio di Democrito e Leucippo. Infatti il nome di « mutilatori delle Erme » era stato dato (nel famoso processo della guerra del Peloponneso) ad Alcibiade, il discepolo di Socrate e compagno di Platone, ed ai suoi amici; e in quel processo di empietà erano stati, dalla fama pubblica ateniese, messi in stato d'accusa anche i filosofi e Socrate stesso, cui la voce popolare, e coloro che lo condannarono a morte per empietà, accusavano di occuparsi dei *fenomeni celesti e di distruggere la fede negli dèi patrii* [1]).

Ed in verità vedremo come Epicuro appunto ad un altro platonico, all'*astronomo* Eudosso, in questa lettera movesse accusa di empietà; e sappiamo che parecchi platonici o aristotelici, fra cui Eraclide e Stratone di Lampsaco, si erano occupati di Democrito ed avevano avute dottrine affini, in alcuni punti, a quelle di Democrito, e su di essi certamente la dottrina di Democrito aveva avuto influsso notevole [2]).

Si badi pure che quegli Ermocopidi antichi erano andati esuli per evitare l'accusa di empietà, ed esule per sfuggire un processo di empietà era andato Aristotele con i suoi più fidi discepoli, e processato per empietà era già stato pure Teofrasto. Il parallelo è dunque evidente.

E di questo servirsi, tanto Epicuro quanto i suoi avversari, di riferimenti all'età socratica, per dileggiarsi reciprocamente, possiamo d'altra parte dare una sicura prova, osservando come Alcifrone, *in quella stessa lettera in cui*

---

adunanze degli Epicurei; vedi DIOG. LAERT. X 6 e ciò che ne diremo nella fine di questo capitolo (p. 214 n.).

[1]) Vedi PLUT., *Nic.*, 23; cfr. GLOTZ, *Histoire grecque*, Paris, 1931, vol. II, p. 429 sg.

[2]) Per le accuse di Epicuro contro le idee teologiche di Eraclide Pontico, vedi ERACL. fr., p. 61 Voss, e il mio cap. IV, p. 284 n. 2. Per la critica epicurea contro l'ateismo di Strabone di Lampsaco, « qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet », vedi CIC., *Nat. deor.*, I, 13, 35.

Digitized by Google

ci riferisce la polemica di Timocrate contro Epicuro (Epic. fr. 145, p. 147 e qui sotto pp. 79; 82), dice aver Epicuro considerato Pitocle (il suo discepolo preferito) come *il proprio Alcibiade* (Epic. p. 146, 9 Usen.), e l'etera Leonzio, come *la propria Santippe*; evidentemente (come appare da ciò che dice di Leonzio) riferendo una ritorsione parodica degli avversari.

Alla *Lettera ai filosofi di Mitilene* si riferisce certo anche quest'altra testimonianza di Diogene Laerzio, la quale ci attesta (X, 8), come Epicuro chiamasse i discepoli di Platone « i piaggiatori di Dionigi », e lo stesso Platone « l'aureo », e Aristotele un « dissoluto », il quale, « avendo dilapidato il patrimonio familiare, si era fatto spacciatore di farmachi », e Protagora « facchino » e « scrivano di Democrito », ed Eraclito « un confusionario », e Democrito « Lerocrito » (giudice di chiacchiere), Antidoro « Sannidoro » e « i *Ciziceni* » (Κυζικηνούς codd.! Κυνικούς Reinesius e edd.) i nemici della Grecia ».

Che questa testimonianza si riferisca a quella epistola, risulta da quanto vi è detto di Aristotele e di Protagora, che corrisponde letteralmente alle altre espresse testimonianze della *Epistola ai filosofi di Mitilene* (vedi qui sopra, p. 57; 62).

Quanto all'essere Platone detto « l'aureo », abbiam visto perchè così lo chiamasse Epicuro in quella lettera. Vedremo poi (p. 131) perchè i Platonici fossero detti i « piaggiatori di Dionigi », e con quale intenzione polemica. Intanto è interessante constatare, una volta di più, che con i Platonici qui si polemizzava.

A noi importa di vedere ora chi fossero questi *Ciziceni*. In realtà nessuno se lo è domandato, per la buona ragione che sin dal 1600 questa parola è, si può dire, sparita dal testo di Diogene Laerzio, scacciata dalla speciosa congettura Κυνικούς, i Cinici, del Reinesio, congettura che ci ha tratti tutti in errore, e indisturbata è en-

Digitized by Google

trata come indiscutibile nel testo. Speciosa e falsa lezione però, perchè (sebbene adottata da tutti), a considerarla bene, doveva parere fallace, potendosi capire che di un « Ciziceni » i copisti facessero un « Cinici » (non comprendendo essi per qual ragione qui, dove si parlava di filosofi, potesse trattarsi di Ciziceni), ma non il contrario. Eppure, perchè non si vedeva la ragione di quel *Ciziceni*, la falsa congettura rimase nel testo di Diogene vittoriosa. Ma ora che sappiamo essere qui combattuti da Epicuro i platonici, ci dobbiamo ricordare che di Cizico erano alcuni insigni platonici, tra cui Timolao, il quale ebbe anche importanza politica nella vita della sua città, ed è ricordato dall'*Index Academicorum*, scritto proprio dall'epicureo Filodemo (p. 35 Merkel: cfr. p. XXII), oltre che da altri scrittori antichi [1]: e soprattutto che a Cizico insegnò uno dei più famosi platonici e fra i più grandi scienziati greci, Eudosso di Cnido, raccogliendo numerosi discepoli, tra cui Ateneo di Cizico, Elicone di Cizico (che fu tra i fidi di Platone, vedi Plat., *Ep.* XIII, 360 C; Plut., *Dion.* 19), Callippo di Cizico, dal quale Aristotele prese la sua dottrina delle sfere, e Polemarco maestro di Callippo. Vi era dunque un bel numero di platonici di Cizico contro cui poteva aver polemizzato Epicuro.

E che con la scuola di Cizico potesse aver contesa Epicuro era ben naturale, per esser essi dei platonici di grido e in massima parte astronomi e geometri: giacchè Epicuro combatte acerbamente gli studi di matematica [2], e ancor più di astronomia, non solo nelle altre sue opere,

---

[1]) Vedi a questo proposito anche ciò che ne dirò nel capitolo seguente, ove metterò in luce i riferimenti polemici di Epicuro contro l' infelice attività politica di questi platonici.

[2]) Vedi fr. 229 e fr. 227; dove si parla proprio in special modo della geometria e dell'odio contro questi studi da parte di Epicuro, « *anche per l' inimicizia contro i discepoli di Platone e di Aristotele e simili* ». Cfr. qui, p. 88.

Digitized by Google

ma proprio in questa epistola (vedi qui sotto), ove considerava tutti questi studi come occupazioni da cui non si può giungere a saggezza.

D'altra parte la nostra lettera fu scritta, come vedremo, quando Epicuro era a Lampsaco; e Cizico a Lampsaco è vicino, onde i rapporti dovevano essere frequenti. Anzi la cronaca scandalosa del tempo assegnava ad Epicuro e a Polieno, il suo discepolo di Lampsaco, come amante comune, un'etera di Cizico (Plut., 1098 B).

E in verità che quei Ciziceni detti da Epicuro i nemici della Grecia fossero Eudosso e i suoi discepoli, e che proprio contro Eudosso polemizzasse Epicuro in questa lettera, *e appunto a proposito dello scetticismo*, risulta, in modo sicuro, da due altre importanti testimonianze mancanti all'Usener.

Voglio parlare anzitutto di un frammento di una sezione del secondo libro dello scritto di Filodemo *Intorno ad Epicuro*, giuntaci nei papiri ercolanesi, la quale consiste nell'esame del contenuto di lettere di Epicuro e, come vedremo, precisamente di questa nostra lettera [1]). Si veda infatti il fr. 6, col. 3, ove si dice: « *a proposito di un certo astronomo-geometra di Cizico, Epicuro dimo-*

[1]) I pochissimi frammenti giunti sino a noi nel papiro ercolanese 1289 del secondo libro di quest'opera di Filodemo furono prima pubblicati in parte dal CRÖNERT, poi in forma non soddisfacente da BASSI (*Miscellanea Ceriani*, p. 523 sgg.); se ne occupò il VOGLIANO nei *Rendic. della Acc. dei Lincei*, 1910, p. 281 sgg.; un frammento ne ripubblicai io in *Riv. di Filolog.*, 1915, p. 534 sgg. Successivamente, con nuovo studio del papiro, li ripubblicò il VOGLIANO, in *Epicuri et Epicureorum scripta*, Berlino, 1928, p. 59 sgg. A due riprese ebbi occasione di studiarne il papiro, e su quell'esame fonderò qualche integrazione che indicherò più oltre. Che si tratti di un esame di lettere di Epicuro, risulta anche dal fr. 1, in cui è conservata la data di una di queste lettere [l'epistolario epicureo, come sappiamo, era pubblicato anche con la menzione delle date, e di parecchi frammenti abbiamo tale datazione (vedi USENER, p. 132)]. Che questa parte di tale opera di Filodemo tratti dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* e delle circostanze in cui fu scritta, vedremo risultare dal riferirsi a tale argomento tutti e quattro i frammenti conservatici in forma leggibile; vedi infatti qui, pp. 113; 116 sgg.; 152; 186.

Digitized by Google

stra quale è l'errore di Senofane, di Idomeneo, di Leonteo [discepoli di Epicuro a Lampsaco !] *e dei loro amici che si spingono troppo oltre nell' invalidare il valore della dimostrazione, e fa vedere di adirarsi di queste dottrine, considerandole perverse* ».

Ora si deve notare anzitutto che Filodemo ha certo dinanzi anche qui un testo di Epicuro (ed evidentemente di un'epistola, vedi n. precedente), come è dimostrato anche dall'usare Filodemo verbi di tempo presente, trattando di cose antiche.

Che poi questo astronomo–geometra di Cizico sia Eudosso, risulta in modo sicuro dal confronto con un altro testo di Filodemo [1]), ove si dice che « Epicuro, avendo *Leonteo* [lo stesso discepolo di Lampsaco nominato nel frammento di Filodemo], mosso a ciò da Pitocle, *contestata la validità della nostra conoscenza degli dèi* [nota anche qui la dottrina scettica], ammonì *Pitocle moderatamente, ma contro Eudosso scrisse quella lettera che ha nome di splendida*, prendendo principio da Pitocle... ».

Per di più della contesa contro Eudosso abbiamo testimonianza anche nel primo libro del trattato *Sugli dèi* (col. XXI, 27 sgg.) di Filodemo, ove Eudosso è detto (se è esatta la lezione del Diels) « il maggior cammello fra gli antilogici », cioè appunto fra quei « *sofisti* » quali gli Epicurei consideravano i platonico–peripatetici, che di tutto disputavano in pro e in contro [2]).

È sicuro dunque che la lezione *Cizicení* nel testo

---

[1]) FILODEMO, Περὶ παρρησίας, fr. 6 Olivieri, ove nel testo fu giustamente ristabilita la lezione Εὔδοξον dietro le letture del papiro del Crönert e del Vogliano, dal PHILIPPSON in *Hermes*, 60, p. 479; anche la lezione πόστιν θεῶν si deve al Philippson.

[2]) Questo uso, da quei dialoghi platonici che non giungono ad una soluzione positiva, era passato alla scuola di Aristotele che ci dice egli stesso nei *Topica* e altrove aver adottato questo metodo per esercitare i discepoli alle discussioni filosofiche; vedi del resto anche ciò che dice Cicerone di questo metodo della scuola di Aristotele in *De orat.*, III, 21, 80.

Digitized by Google

di Diogene Laerzio è esattissima ed è una nuova preziosa conferma dell'essere in questa lettera combattuti *i Platonici, per le loro dottrine conducenti, secondo Epicuro, allo scetticismo, sia nella teoria della conoscenza sia nella dottrina circa la dimostrazione della esistenza degli dèi*, dottrina che a Epicuro importava moltissimo, come appare da tutte le sue opere e dallo stesso principio della *Epistola a Meneceo*.

È certo perciò che della *Lettera ai filosofi di Mitilene* faceva veramente parte quella polemica contro lo scetticismo, di cui abbiamo veduto esserci conservati gli echi fedeli da Seneca e da Filodemo. D'altro lato è interessante notare che, come Seneca e lo stesso Filodemo, — nel testo della *Retorica* tradotto sopra (p. 72) — ricollegano la polemica contro gli scettici con le aporie della *scuola eleatica sulla validità del nostro conoscere*, così anche il nuovo testo di Filodemo ricollega la dottrina scettica del platonico Eudosso *con le aporie dell'eleatico Senofane*. E come Colote, in questa polemica contro lo scetticismo, nella quale segue le orme di Epicuro, metteva in rapporto e in dipendenza [1]) la sua critica contro il primo *Aristotele e Teofrasto e gli altri facenti parte del Peripato platonico, a proposito del flusso e della teoria delle idee*, con quella a proposito dello *scetticismo di Parmenide*, anche Epicuro in questa lettera connetteva strettamente la dottrina scettica di Eudosso con quella di *Senofane, il maestro di Parmenide* [2]).

---

[1]) Vedi PLUTARCO, *Contra Col.*, 1114 F e il mio cap. I, p. 122 sg.

[2]) Quanto a Senofane si noti che egli, appunto per aver dichiarato (fr. 34 D.) che non si può avere conoscenza sicura intorno agli dèi, e *che di tutto si può avere solo « opinione »* (δόκος) e non certezza, era posto dagli antichi fra i primi scettici; vedi SESTO EMPIRICO, VII, 49, 50, 110; VIII, 326; DIOG. L., IX, 72; IPPOL., *Philos.*, 14, 1, p. 565, 21 Dox. Un'altra allusione ai rapporti teoretici fra la scuola di Cizico e Senofane, deve essere in pap. ercolanese epicureo 176 fr. 5 col XXII, 28, ove si legge νει κυζ. Con grande probabilità dunque Ξενοφά]νει Κυζ[....

Digitized by Google

E si noti ancora che Eudosso è proprio uno di quei platonici i quali, come il primo Aristotele e Senocrate (di cui parla a questo proposito Colote), *mantennero la dottrina delle idee*, pur portandovi notevoli modificazioni [1]). E la modificò appunto nel senso della teoria delle omeomerie anassagoree, che dal testo epicureo della *Retorica* di Filodemo (v. p. 71 sgg.) vedemmo essere combattuta come conducente allo scetticismo. Onde ora si comprende anche perchè Lucrezio (I, 830 sgg.), sulle orme di Epicuro, combatta con tanta ampiezza la dottrina delle omeomerie di questo antico presocratico e con così spiccato dileggio.

Quanto poi alla dottrina delle idee, da Colote dichiarata propria di tutti questi discepoli del peripato platonico qui da Epicuro combattuti, si deve notare come tra i platonico–peripatetici che trattarono quella dottrina, oltre Eraclide, *combattuto da Epicuro in questa lettera*, fosse anche Fania, discepolo di Aristotele, nativo, come Teofrasto, di Ereso lesbica e compagno di Teofrasto (con cui Epicuro in questa lettera polemizza), il quale aveva con il primo Aristotele fondato il peripato di Mitilene [2]).

---

[1]) Vedi ARIST., *Met.*, I, 9, 991 a, 14 sgg.; cfr. 1076 b, 17 sgg.; ALEX. APHR., *comm. ad loc.*, p. 96, 36 Hayd. Vedi anche HEINRICH KARPP, *Unters. z. Philosophie d. Eudoxos von Knidos*, Würzburg – Aumühle, 1933, p. 28 sgg. Che la dottrina delle idee di Eudosso fosse una specie di contaminazione di quella delle omeomerie di Anassagora con quella platonica, appare chiaramente da Aristotele e da Alessandro di Afrodisia: quale realmente però fosse non possiamo sapere dalle troppo scarse notizie che ne abbiamo. È ad ogni modo certo, come osserva anche il KARPP. p. 33 sgg., che Alessandro non vede per nulla in Eudosso un « bewussten Gegner der platonischen Idee », e lo stesso si ricava, come osserva anche il Karpp, da ciò che ne dice Aristotele; onde aveva tanto più diritto un avversario, come Epicuro, di considerarlo un partigiano di quella dottrina platonica.

[2]) Vedi su Fania, MÜLLER, *Fr. hist. gr.*, II, p. 293 sgg. Si noti che Fania scrisse un'opera *Sui Socratici*, contro cui deve avere polemizzato Idomeneo, il discepolo di Epicuro, di cui abbiamo parlato sopra, nell'opera di egual titolo, che prendeva ogni occasione per criticare espressamente Platone (fr. 2 M.). Della dottrina delle

Digitized by Google

E si comprende, d'altra parte, ora sempre meglio perchè Epicuro sia stato tratto a questa polemica, giacchè ora sappiamo come le dottrine di questi filosofi della scuola alla sua avversa minacciassero di sedurre, e, secondo lui, di pervertire gli stessi suoi più cari discepoli, proprio a Lampsaco, dove egli era andato ad insegnare dopo il breve e (come vedremo) infelice soggiorno a Mitilene.

I discepoli qui ricordati da Filodemo sono infatti tutti lampsaceni. E fra essi Idomeneo era proprio quello che, con la sua posizione politica preminente a Lampsaco e con l'appoggio del re (Epic., fr. 107; 132), era in quella città per Epicuro il più prezioso discepolo. Quanto a Pitocle — il bell'Alcibiade della scuola di Epicuro, come è detto con palese allusione a questa contesa da Alcifrone, là dove ci serba ricordo della polemica con Timocrate e con questi « Sofisti » (vedi p. 76) — si noti come noi sappiamo da un testo di Epicuro, studiato sopra (P. I, p. 306 sgg.), avere a lui scritto Epicuro per persuaderlo a non credere alle ciance dei « sofisti » (cioè di questi platonico–peripatetici) e perchè fuggisse con ogni cura (fr. 163 sgg.) quegli studi liberali condannati — in odio alla scuola platonico–peripatetica [1]) — in questa nostra lettera. Ed a lui è dedicata l'epistola di Epicuro, da noi posseduta, sopra i fenomeni celesti, lettera di aspra polemica contro la teologia stellare di Platone e del primo Aristotele (dottrina prendente le sue prime mosse dagli

---

idee sappiamo essersi occupato Fania dal fr. 24 M.; e poichè ivi Polisseno, che aveva per primo mosso contro quella dottrina l'argomento *del terzo uomo*, è detto Sofista, espressione che in bocca di un peripatetico era certo di biasimo, si dovrebbe arguire che quella dottrina avesse difesa. Che ancora quando Aristotele scrisse la *Metafisica* parecchi platonici credessero in quella dottrina, risulta dalle stesse espressioni usate ivi da Aristotele, v. qui sopra, P. I, p. 26, n. 2; cfr. *fr. Arist.* 187, p. 150, 4.

[1]) Vedi appunto l'esplicita e importante testimonianza recata sopra, p. 77, n. 2.

Digitized by Google

studi astronomici di Eudosso), non meno che contro le teorie degli astronomi « degne solo di gente servile » [1]).

E anche un altro discepolo di Lampsaco, Polieno [2]), per poco non aveva corso pericolo di essere conquistato dagli avversari di Epicuro, contro cui qui si combatte; perchè noi sappiamo come egli (il quale aveva certo rapporti con Cizico, vedi Plut., 1098 B), fosse stato prima fervente ed insigne matematico e più specialmente geometra, e poi, persuaso da Epicuro, fosse venuto nella convinzione che « tutta la geometria è senza fondamento di verità » (fr. 229 a, Usen.). Tutte le ragioni di questa polemica e le singole argomentazioni sono dunque ora perfettamente chiare.

Qualche interessante nuova considerazione si deve però ancora fare circa la dottrina di Eudosso sopra gli dèi, a proposito della quale Epicuro con lui qui polemizzava. Che Eudosso avesse scritto sugli dèi sappiamo da Diogene Laerzio (VIII, 89), e che la sua dottrina fosse in contrasto con quella di Epicuro, il quale dichiarava di credere all'esistenza di tutti gli dèi patrii (fr. 386 sgg.), si può persino ricavare da un luogo dell'*Epinomi* platonica [3]) (l'opera che rappresenta per noi la miglior trattazione della teologia stellare sviluppatasi nella scuola di Platone dalle ricerche astronomiche di Eudosso), in cui si

[1]) Vedi qui, P. I, p. 124, n., e *Ep. a Pitocle*, § 93; cfr. il mio cap. VIII. Vedi anche per la medesima polemica il *Protrettico* epicureo studiato da me nell'*Appendice* al cap. II.

[2]) Che Polieno dovesse essere fra quei discepoli che, secondo la testimonianza della nostra lettera, riferitaci da Filodemo, e tradotta sopra, avevano ceduto alle lusinghe della scuola di Cizico, è ovvio, sia perchè l'espressione usata da Filodemo, τοῖς περὶ Ἰδομενέα καὶ Δεοντέα, deve indicare, con ogni verosimiglianza, un gruppo di discepoli di Epicuro di cui quei due erano i principali, sia perchè chi era fra i discepoli più atti ad essere sedotti dall'astronomo-geometra di Cizico era proprio Polieno, l'unico discepolo diretto di Epicuro che ci risulti essersi occupato di geometria.

[3]) Pag. 985 D; su questo passo e sui rapporti della dottrina dell'*Epinomi* con quella di Platone e del primo Aristotele, vedi il mio capitolo VIII.

Digitized by Google

dice che su Zeus e Era ognuno può avere l'opinione che vuole ; ma massimi dèi e più pregiati e dotati di volontà e di eccelsa saggezza son quelli *a tutti visibili* nel cielo, cioè gli astri. Dottrina che si prestava già per sè assai bene ad essere accostata, come fa Epicuro, a quella di Senofane, il quale considerava gli dèi della mitologia solo oggetto di volgare e falsa opinione, mentre poi tutta la teologia stellare di quei platonici è dichiarata palesemente falsa da Epicuro nella *Epistola ad Erodoto* (§ 77 sgg. e qui sotto cap. VIII), ove si afferma essere stolto considerare esseri divini e dotati di volontà e di ragione il sole e le stelle, i quali altro non sono se non un ammasso di conglobato fuoco.

D'altra parte tracce palesi di razionalismo religioso sono nelle testimonianze a noi giunte circa le opinioni di Eudosso sugli dèi, tracce già rilevate giustamente dal Karpp [1]).

Per comprendere però a pieno la polemica di Epicuro contro Eudosso e i suoi discepoli, nella nostra *Epistola ai filosofi di Mitilene*, occorre ricordare ancora che Eudosso aveva lungamente dimorato in Egitto, e dall'Oriente aveva tratte le notizie su cui è fondata la sua dottrina astronomica e quella di Platone, basate sulle millenarie osservazioni astronomiche dei Babilonesi. Ed in verità Eudosso era uno dei più ferventi fautori di quell'orientalismo che ha parte così notevole nella filosofia platonico–peripatetica di quel periodo [2]), onde egli dichiarava essere i Magi (vedi Plinio, *N. H.*, 30, 3 = fr. 59 Gis.) « utilissima e illustrissima scuola fra quelle filosofiche », e mostrava palese simpatia per la dottrina persiana di due antagonistici principî divini, uno del bene ed uno del male, Oromasde ed Arimane, sì che da lui de-

[1]) Vedi KARPP, op. cit., p. 48 sgg. : cfr. EUDOSSO, fr. 7; 8; 64 Giss.

[2]) Vedi il mio cap. VIII e il cap. II, p. 72, n.

Digitized by Google

riva fondamentalmente il valore dato dal primo Aristotele (fr. 6; cfr. fr. 34), nel *De philosophia*, a Zoroastro.

Chi a tutto ciò rifletta, vede che è pienamente comprensibile ora per qual ragione Epicuro, secondo la lezione dei codici di Diogene Laerzio, finalmente rivendicata a verità, chiamasse nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* i Cizicèni « i nemici della Grecia ».

È opportuno del resto ricordare anche come la filosofia di Epicuro, a differenza delle altre di quel tempo, sia scevra da qualsiasi influsso orientale, e che il suo biografo espressamente rileva (Diog. Laert., X 10) il grande amore di Epicuro per la Grecia. E sappiamo pure come, in opposizione all'opinione di Eudosso, del primo Aristotele e dell'Accademia platonica [1]), di cui fece parte un Caldeo, Epicuro dichiarasse che « *filosofare possono solo i Greci* » (fr. 226), e che (vedi Filodemo, *De dis.*, III, col. 13 sgg. Diels) gli dèi devono parlare un dialetto ellenico, o non molto dissimile, perchè il più adatto ad esseri saggi, ed *infatti solo saggi poterono divenire quelli che parlano il greco*. Dottrina in cui la stessa intransigenza teoretica, così singolare in un filosofo così largo di umanità come Epicuro, ci rivela la palese ragione polemica, di cui solo ora vediamo l'origine. D'altra parte si osservi pure che Epicuro, a quanto ci fa comprendere Filodemo nel passo citato sopra (p. 79), doveva avere assalito aspramente Eudosso, in conformità dello stile di questa lettera, giacchè Filodemo ivi contrappone evidentemente i *miti* rimproveri mossi a Pitocle alla polemica contro Eudosso, « in quella epistola chiamata splendida », epistola che assai probabilmente (vedi anche qui sotto, p. 95) è questa stessa, tanto famosa, ai filosofi di Mitilene.

Finalmente, per dare un'ultima conferma del risalire

[1]) Per i rapporti fra l'Accademia e gli orientali, vedi MEKLER, *Acad. philos. index Hercul.*, p. 12, n. 40.

Digitized by Google

il passo dell'epistola di Seneca alla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, si osservi che in quel passo Seneca pone fra i filosofi condannabili per il loro scetticismo i Megarici e gli Eretrici: ora, che Epicuro abbia in questa lettera polemizzato contro Fedone (il fondatore della scuola di Eretria e da Timone (fr. 28 D.) messo accanto all'eristico Euclide), sapevamo da una testimonianza di Cicerone (Epic., fr. 235) — non posta dall'Usener fra quelle di questa lettera, ma che certamente vi appartiene, come già vide anche il Crönert —, perchè Fedone è ivi nominato accanto ad Aristotele, a Democrito, a Nausifane, a Timocrate stesso, che sono gli avversari in questa lettera combattuti; mentre poi solo a Fedone, e a quel tristo episodio della sua vita in cui fu schiavo in un postribolo, possono riferirsi le ἑταιρήσεις di cui fa parola Plutarco (1086 E), in quell'elenco di male parole da Epicuro in questa lettera rivolte contro i filosofi con cui polemizzava. Però, perchè egli assalisse Fedone non si comprendeva prima, mentre ora è perfettamente chiaro.

Quanto alla scuola Megarica noi sappiamo ora, da una nuova testimonianza messa in luce dal Crönert (op. cit., p. 19), e ricavata da un papiro ercolanese (418, fr. 4), che « in quello scritto » (cioè con gran probabilità, per il tono ingiurioso di ciò che segue, nella nostra epistola) Epicuro assaliva acerbamente due dei principali Megarici a lui contemporanei, Stilpone e Alessino. E con Stilpone sappiamo pure da Seneca altrove aver polemizzato Epicuro (fr. 173 sg.), e contro di lui dirige i suoi strali, *appunto per le sue aporie scettiche*, Colote, evidentemente anche qui sulla scorta di Epicuro [1]).

[1]) Vedi Plutarco, *Contra Col.*, 1120 B; per Stilpone annoverato fra gli scettici, vedi, oltre il passo di Colote, Diog. L., II, 119; per i rapporti con gli Eleatici, che unitamente con questi filosofi sono combattuti da Epicuro, secondo la testimonianza di Seneca, vedi il bello e importante studio di Adolfo Levi, *Le dottrine filo-*

Digitized by Google

Non vi può esser dunque più dubbio che Colote, Seneca, Diogene di Enoanda, Filodemo, risalgano tutti a questa lettera di Epicuro, e che con lo studio di queste fonti si possa, per questa parte polemica contro lo scetticismo, finalmente ricostruirne il contenuto. A questo proposito è assai interessante osservare che fra le *Massime capitali* ve ne sono tre (XXIII–XXV) che formano un sol gruppo e hanno come carattere comune il combattere tutte e tre lo scetticismo, e l'usare tutte la seconda persona singolare del verbo, ciò che fece già pensare all'Usener che esse fossero tolte da una lettera, onde egli ne traeva argomento per negare che la raccolta delle κύριαι δόξαι fosse stata fatta da Epicuro stesso.

Ora, che queste *Massime* contro lo scetticismo siano state scritte da Epicuro soprattutto in polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico–peripatetica, mostrai nel primo capitolo; che poi l'uso della seconda persona del verbo indichi essere veramente esse tolte da una lettera, e più particolarmente da quella parte della nostra epistola, dove si ammoniva Pitocle (vedi sopra, p. 79) di guardarsi dalle tesi scettiche della scuola avversaria, diviene ormai assai verosimile. Ed infatti noi abbiamo di ciò un esempio assai significativo della *Massima* V, che è nella prima parte assolutamente identica all'*Epistola a Meneceo* § 132, e fu, con gran probabilità, tolta da Epicuro stesso da questa ultima lettera, aggiungendovi poi la seconda parte. Ed appunto perchè, come dimostra questo esempio, qualche Massima che può essere stata tolta da qualche altra opera, come l'*Epistola a Meneceo*, appare in questa raccolta delle κύριαι δόξαι modificata, è chiaro che tale raccolta fu fatta da Epicuro stesso, e non da un discepolo, che non avrebbe ar-

---

sofiche della scuola di Megara, nei *Rendic. della R. Acc. dei Lincei*, 1932, p. 463 sgg.

Digitized by Google

dito modificare le espressioni del Maestro. Per noi però è assai interessante che queste tre massime sullo scetticismo siano state con grande verosimiglianza tolte da questa nostra lettera, sia pure con qualche adattamento opportuno. Vedremo d'altronde che anche altre furono, con molta probabilità, tratte, sia da questa nostra *Lettera ai filosofi di Mitilene*, sia da un'altra raccolta di aforismi composta da Epicuro in questa polemica.

A nuove scoperte circa il contenuto di questa lettera ci condurrà del resto l'esame di un'altra parte della *Retorica* di Filodemo, che già ci è servita a ricostruirne la polemica sullo scetticismo.

Ed in verità non vi potrebbe essere migliore conferma di quanto abbiamo detto sopra, ed insieme più opportuno commento di questa epistola, e sussidio a ristabilirne il contenuto, di alcune pagine di quest'opera di Filodemo [1]), da noi già delibate ad altro proposito, ove il discepolo di Epicuro, riecheggiando la parola del maestro, riconnette anch'egli, intorno a un unico punto di dottrina, la polemica *contro Nausifane e Aristotele*, circa le *occupazioni* indegne di un filosofo, e in ciò fare mira sempre (come Epicuro nella *Lettera ai filosofi di Mitilene*) a quello che per Epicuro è il vero fine, cioè *al piacere catastematico*.

Anche Filodemo infatti, *subito dopo avere, a questo proposito, criticato Nausifane* (come Epicuro nei passi riferiti sopra) [2]), passa a combattere più aspramente Aristotele, perchè si era fatto maestro di retorica, di arte politica [3]), di geometria, di grammatica, di tattica [4]) (occupazioni degne solo di *sofisti*) [5]), di agricoltura, di arte

[1]) Vedi FILOD., *Voll. Rhett.*, II, p. 50 sgg. Sudhaus.
[2]) In quest'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, fr. 114 e qui, p. 51 sgg.
[3]) Pag. 51, col. 36, 10.
[4]) Pag. 54, col. 51.
[5]) Pag. 55, col. 51, 13 : σοφιστεύειν.

Digitized by Google

unguentaria e mineraria, e per poco non anche delle arti più vergognose [1]), « distraendo i suoi discepoli dallo studio della filosofia che è ' il non mitico ma vero corno di Amaltea di ogni bene ', e rivolgendoli invece *alla sofistica* » [2]). Onde divenne — aggiunge Filodemo [3]), — « come dice Epicuro, più pericoloso nemico della *salvezza della vita* di quegli stessi che si preparano alle gare politiche », egli che raccomandava studi vari, che *vogliono lungo tempo e fatica del corpo e dell'anima* (pag. 53, col. 38, 8 sgg.), e *contrari a quelli per cui si giunge a saggezza* [4]), dimentico così di quello che è il fine della natura, cioè il piacere catastematico, nelle sue forme dell'atarassia e dell'aponia (pag. 56, col. 41, 4, φυσικὰ τέλη).

Che in questa parte della *Retorica* Filodemo si giovasse della nostra epistola aveva già pensato il Sudhaus (*Rh. Mus.*, 1893, p. 552 sgg.) ; ma, per l' imperfetta conoscenza che si aveva allora di questa lettera, non ne potè dare prova persuasiva, onde la sua opinione fu combattuta dal Crönert. Ora però che abbiamo ricostruito una parte del suo contenuto e ne abbiamo veduti i motivi polemici, i rapporti devono essere apparsi già ad un rapido esame evidenti : ne daremo del resto prove anche più sicure.

E anzitutto, si leggano questi periodi inseriti in questa polemica di Filodemo contro l' insegnamento di re-

---

[1]) Pag. 58, col. 42, 2 sgg.

[2]) Pag. 53, col. 50, 13 : cfr. le parole di Epicuro, riferite da Massimo Tirio e da Demetrio Lacone e da me tradotte in P. I, a p. 306; 341, non meno che il titolo dell'opera di METRODORO, *Contro i Sofisti*, e quel che ne dicemmo in P. I, p. 309, n. 4 e qui p. 40 sgg.

[3]) Pag. 58, col. 54, 11 sgg. Il frammento, come già osservammo nel cap. II, manca alla raccolta dell' Usener e vi deve essere posto : per il modo di citare, vedi *ibid.*, II, 175, 3 ; e FILODEMO, *De morte*, 30, 14 = DEMOCRITO fr. 1ª Diels, *Vors.* II⁴, p. 56, 12. Anch'esso doveva far parte dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, ove era l' ingiuriosa polemica contro Aristotele, vedi del resto qui, p. 65 n. 4 ; 90 sgg.

[4]) Pag. 54, col. 39, 7 sgg. ; cfr. nella nostra epistola il fr. 114 tradotto a p. 51 e ciò che ne dicemmo ivi.

Digitized by Google

torica del primo Aristotele, che sono sempre parsi sinora sibillini (col. 37, 12 sgg., p. 51 sg. Sud.) : « E in verità, se alcuno sia *capitato fra gente che faccia poco conto dei beni largiti dalla filosofia, e ammiri invece la retorica, come benefattrice degli uomini*, e per di più sia *privo del necessario*, ed abbia una certa pratica degli studi retorici, per *particolari ragioni concernenti la sua giovinezza*, probabilmente potrà, per qualche tempo (*sin che egli ritorni in luoghi adatti al filosofare*), dandone ad alcuno insegnamento, aver buon numero di discepoli che accorrano da lui, allo stesso modo che verrebbero ad apprendere a leggere e scrivere, o la ginnastica, o qualche altra cosa, per cura dei loro genitori. Ma nei nostri luoghi bisogna condannare chi si dia all' insegnamento della retorica, non presentandosi quelle circostanze [1]), in cui quelli dei quali abbiamo parlato dovettero travagliarsi, e non si deve, di nostra libera scelta e a lungo tempo, adattarsi a fare ciò, più di quanto non si debba fare alcuna *delle cose più sconvenienti* » [2]).

Orbene, basta pensare alle circostanze in cui fu scritta *la Lettera ai filosofi di Mitilene*, perchè questi periodi di colore oscuro divengano perfettamente chiari. Abbiamo visto infatti come a Mitilene *fiorissero gli studi retorici a preferenza di quelli filosofici*, e come il discepolo più caro che ivi ebbe Epicuro [3]) incominciasse appunto ivi, *nella sua giovinezza, ad esercitare la retorica*, e poi egli (che era *povero* e quasi coetaneo di Epicuro e visse tutto il resto della vita con lui), non solo repudiasse la retorica [4]), ma scrivesse contro questi studi e contro Platone

[1]) In questo punto mancano due linee, ma il senso è chiaro ; la prima fu già integrata a dovere dal Sudhaus, la seconda integro così [μὴ ἐπ' ἐκεί]νοις περι]κειμένοις ἐν οἷς οἱ προειρημένοι διέτριβον.

[2]) Vedi ciò che è detto di *Aristotele e di Teofrasto* in col. LIII, e in col. 42, 2 sgg. ; cfr. sopra p. 89.

[3]) Ermarco, su cui vedi sopra, p. 52 sgg. e qui sotto p. 121 sgg.

[4]) Per le opere di Ermarco contro la retorica, vedi ciò che ne dicemmo sopra. Cfr. del resto, ciò che ne dice Filodemo in questa

Digitized by Google

ed Aristotele il quale ad essa dava parte nel suo insegnamento. E allo stesso modo Epicuro si era adattato a fare il maestro di scuola *nella giovinezza, per povertà* (vedi qui p. 61), ed a Mitilene, per poter competere con i filosofi della scuola avversaria, avrà dovuto in principio dare anch'egli analoghi insegnamenti. D'altra parte il suo *Protrettico* (scritto in competizione con quello di Aristotele), l'*Epistola a Meneceo*, rivela indubbi caratteri retorici (come mostrammo nel cap. II). Sappiamo pure che il suo insegnamento *nell'eolica Mitilene* fu breve e poco felice, anzi, come vedremo, si concluse in modo tragico. Mentre *ritornato nella Ionia* (dove, come riferisce Suida, aveva già insegnato privatamente, nella nativa Samo), potè, a Lampsaco, fondare una pubblica scuola fiorentissima.

Tutto ciò che in forma sinora sibillina ci aveva detto Filodemo, diviene così chiaro. E si comprende come Epicuro, prima di iniziare (in quella sua polemica contro i suoi avversari, a proposito delle occupazioni indegne di un filosofo), nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, la sua critica di Aristotele, circa l' insegnamento della retorica, non potesse non scusare sè e il suo allievo e preferito compagno di lotta, per avere entrambi dati simili insegnamenti di un filosofo indegni; e che l'abbia dovuto fare adducendo le stesse ragioni qui addotte da Filodemo — le sole che egli poteva addurre — cioè la giovinezza, la povertà, l'essere il luogo contrario al sano insegnamento della filosofia, e l'essere stato quest' insegnamento di breve durata. E si comprende anche, come Epicuro (che aveva ottimi motivi, come vedremo ancor meglio

---

Retorica, II, 248, 30; cfr. 121, 23 sgg. Si noti, *che è assai importante, come povero fosse il padre di Ermarco* (DIOG. L., X, 24), onde si comprende la scusa di Epicuro sull'avere egli, non meno di Epicuro stesso, dato *per povertà* tali insegnamenti. Nota anche che Filodemo parla di *varie* persone.

Digitized by Google

più oltre, di ritenersi scontento dell'accoglienza avuta dall'eolica Mitilene), abbia colta con gioia l'occasione di dichiararla un luogo « che non sa apprezzare i beni che ci offre la filosofia, e ammira come benefattrice la retorica ». Similmente egli doveva dire, nel passo di cui ci ha conservato l'eco Seneca (vedi p. 65), che i filosofi che là insegnavano, per imparare l'arte di ben parlare avevano disimparato quella di ben vivere.

In questa parte della *Retorica* di Filodemo è contenuto del resto con grande probabilità, oltre a quello tradotto sopra, un altro frammento di Epicuro, non scorto sinora, e mancante all' Usener e messo in rilievo da me nel capitolo II, che, già assai interessante per sè, ci offrirà modo, riprendendolo ora in esame, di trarne importanti conseguenze.

Filodemo, poche colonne dopo il passo tradotto sopra, — rimproverando ad Aristotele ed al suo allievo e collaboratore Teofrasto di aver tradito il compito della filosofia, per la vana multiscienza e per avere con lui [1]) fatta quella raccolta di leggi e di costituzioni (vedi p. 57, 13) per cui avevano ottenuti pubblici onori — passa a toccare delle ragioni da Aristotele addotte a scusa dell'avere intrapreso egli pure un pubblico insegnamento di retorica, e cioè l'essere « brutto tacere e lasciar parlare Isocrate ». Al che ribatte Filodemo (p. 55, 5 sgg.) : « E perchè mai sarebbe ' brutto tacere (αἰσχρὸν σιωπᾶν) e lasciar parlare Isocrate ', più di quanto non sia vivere in città e lasciare Manes zappettare i campi, e starcene tranquillamente a terra (ἐν τῇ γῇ) e lasciare il navigante Fenicio e il Boristenita travagliarsi in balìa delle onde (ἐπικυματίζεσθαι); e trascorrere tutta la vita in massima sicurtà, da uomo privato, lasciando a Temisto-

[1]) Che l'allievo qui espressamente ricordato da Filodemo sia Teofrasto, appare dalle opere che Filodemo cita : i Νόμιμα βαρβαρικά e i Πολιτικὰ πρὸς καιρούς che sono di Teofrasto.

Digitized by Google

cle il compito di far la guerra, occupazioni non certo più utili della filosofia ? ».

Chiunque conosca lo stile scolorito di Filodemo, tanto più in quest'opera, converrà, come già osservammo nel capitolo II, che in questi periodi si sente una ben altra penna, e propriamente quella nervosa maniera stilistica di Epicuro, che ci si è rivelata ben più chiaramente ora dagli altri frammenti di questa lettera, in cui egli ebbe per Muse ispiratrici l'animosità polemica e l'amarezza di una sofferta ingiustizia. E del resto l'essere Epicuro quegli che qui scrive, si può provare con altri argomenti, alcuni dei quali già mettemmo in luce sopra, ma che ci sia concesso ripetere ora, giacchè ci è ora possibile aggiungerne dei nuovi e precisare meglio quelli già addotti.

Che qui Epicuro avesse intenzione di lanciare una frecciata a Teofrasto — il capo, quando egli scriveva, della scuola avversaria e che abbiamo visto or ora essere tra i βαρύστονοι da cui Epicuro riteneva aver avuto ingiuria — appare da quella allusione alla sua vita da uomo privato e ignaro delle cose politiche, che ricorre altrove con parole identiche (p. 277, fr. XVI) ; orbene è assai significativo che Manes sia proprio il nome dello schiavo di Teofrasto che gli lavorava la terra (Diog. Laert., V, 2, 14) [1]). A questo evidentemente poteva pensare solo un contemporaneo, non un filosofo (come Filodemo) dell'età ciceroniana. D'altra parte Epicuro, quando scriveva quella lettera, era a Lampsaco : e appunto il ricordo del navigante Boristenita era naturalissimo in chi abitava in una città, come Lampsaco, posta nel centro commerciale dell'Ellesponto, non meno che il ricordo del navigante Fenicio. Per di più, l'esempio di Temi-

[1]) Nota che questo nome di schiavo appare in un frammento comico, contemporaneo ad Epicuro, *ove è ripresa questa medesima polemica antiepicurea* : vedi qui sotto, il cap. VII.

Digitized by Google

stocle era quello di cui (come già notammo nel capitolo II) usa servirsi Epicuro abitualmente per indicare un'attività politica e militare.

E ancora: che questo passo polemico fosse ben famoso, perchè contenuto in quella famosissima lettera di Epicuro, appare dall'averlo imitato Lucrezio, in un luogo di grande bellezza del suo poema, di cui, con particolare gioia critica, abbiamo già indicata in quelle parole di Epicuro la fonte. Vedi Lucrezio, II, 1 sgg.:

Suave mari magno, turbantibus aequora ventis (cfr. ἐπικυματίζεσθαι)
e terra (ἐν τῇ γῇ) magnum alterius spectare laborem,
. . . . . .
per campos instructa, tua sine parte pericli,
suave etiam belli certamina magna (cfr. στρατεύεσιν) tueri [1]);
sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena [2])
despicere unde queas alios passimque videre
errare....

E si noti come a questi versi di Lucrezio ne seguano, poco dopo, altri (16 sgg.) ove imita (come dimostrai, nella P. I, p. 317; cfr. p. 393) un altro passo di Epicuro che doveva essere strettamente con questo connesso [3]). Infatti quel passo apparteneva ad una polemica contro Eraclide (che è uno degli avversari di Epicuro in questa lettera [vedi qui, p. 72]), e contro questi « sofisti » (come espressamente li dice anche in quel luogo Epicuro [vedi P. I, p. 306]), combattuti nella nostra epistola, ed a proposito di Omero e di quegli studi di poesia anche in

[1]) Per l'inversione dei due versi, contro l'uso degli editori e in conformità della lezione dei codici, vedi le ragioni da me addotte in *Mélanges Bidez*, 22 sgg.

[2]) È assai interessante osservare come del ritrarsi nelle *acropoli* (*arces*) della filosofia parlasse Aristotele nel fr. 61 (p. 73, 11 R.) del *Protrettico*, opera contro la quale polemizzava qui Epicuro.

[3]) Per il pieno rapporto fra questo passo di Lucrezio e questa polemica di Epicuro, vedi anche il riferimento ai φυσικὰ τέλη, di cui Epicuro qui parlava, indicato sopra, P. I, p. 132, cfr. qui sopra p. 89.

Digitized by Google

questa lettera dichiarati occupazioni non convenienti ad un filosofo. Per di più, in quel *frammento di lettera* Epicuro si volgeva a Pitocle, il discepolo di Lampsaco, che è tra quelli da Epicuro richiamati in questa polemica (vedi P. I, p. 306 sgg. e qui p. 79).

Orbene, se si osserva che Filodemo, nel passo del Περὶ παρρησίας tradotto sopra (p. 79) dice che Epicuro « *in quella lettera chiamata splendida* » [che con ogni probabilità è questa nostra] *faceva principio da Pitocle*, onde combattere Eudosso per le sue opinioni scettiche (come appunto in questa nostra lettera lo combatteva), vien naturale di concludere che il passo epicureo ora tradotto e quello studiato sopra a p. 306 — imitati entrambi da Lucrezio *unitamente*, *in un solo contesto*, e appartenenti certo alla stessa polemica — fossero anche in Epicuro congiunti e facessero parte della nostra epistola.

A questo si potrebbe fare un'obiezione : la nostra lettera era rivolta ai filosofi di Mitilene, cioè a persone molteplici, laddove nel frammento in cui è nominato Pitocle, Epicuro a lui si rivolge interpellandolo in seconda persona, « o Pitocle ». Parrebbe dunque, a tutta prima, si tratti ivi di una lettera particolare, scritta a Pitocle. Ma l'obiezione non sarebbe per nulla valida. Infatti Colote e Diogene di Enoanda, che hanno presente e imitano anche nello stile (vedi qui, p. 96 sgg.) questa *Lettera ai filosofi di Mitilene*, interpellano essi pure in seconda persona, volta a volta, i *vari* filosofi a cui vogliono volgere un'obiezione [1]), pur non essendo i loro scritti lettere a loro dedicate, bensì per la vivacità espressiva propria della diatriba, così in auge in quel tempo. E lo stesso fanno del resto gli altri scrittori antichi, ed avrà tanto più fatto

[1]) Vedi per Colote il frammento citato sopra, P. I, p. 18, n. 3 e l'altro passo citato da Plutarco che riferiremo a p. 96. Per Diogene di Enoanda vedi fr. VI, coll. II, 2 sgg., riferito sopra a p. 71.

Digitized by Google

Epicuro in questa epistola, (confronta infatti qui, p. 183), così ricca di vivacità polemica.

Il frammento tradotto sopra di Epicuro ci concederà d'altra parte di dare ancora una definitiva conferma che Colote desunse da questa lettera di Epicuro la sua polemica contro lo scetticismo, in quell'operetta di cui Plutarco ci conservò i documenti, attraverso alla sua confutazione.

In quella sua polemica contro Colote, Plutarco premette che, avendo Colote assalito i più nobili pensatori greci, sarebbe non solo « brutto tacere » (αἰσχρὸν σιωπᾶν), ma anche empio. Ora quelle parole αἰσχρὸν σιωπᾶν, sono evidentemente una replica polemica a Colote, che si era servito di questo ricordo famoso di un verso euripideo, già usato da Aristotele nella sua polemica contro Isocrate e rievocato perciò da Epicuro nel frammento or ora tradotto, per combattere Aristotele. E ancora: le parole di Colote, conservateci da Plutarco (1117 D), ἀλλὰ καὶ ἀλαζόνας ἐπετήδευσας λόγους, ὦ Σώκρατες, non solo sono un'eco dell'argomento di questa lettera di Epicuro περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων, ma devono essere una risonanza del frammento 114 di essa, citato sopra [1]). Ed è interessante che pure nella sezione della *Retorica* di Filodemo che stiamo studiando ricorra una frase simile ἐτιτηδεύειν λεγόντων (p. 58, col. 42, 8), nuova prova del risalire tutti questi testi alla nostra epistola.

Non può dunque più esistere dubbio alcuno, dopo tante e così varie prove addotte, che l'operetta di Colote sia modellata, nel contenuto e nella forma, su questa famosissima lettera di Epicuro, non meno di quella di Diogene di Enoanda e di questa parte della *Retorica* di Filodemo.

Questa sezione presa a studiare della *Retorica* di Fi-

[1]) Vedi anche l'importante confronto fatto sopra, p. 66, n. 5.

Digitized by Google

lodemo ci riserba ancora altre sorprese, per quanto di nuovo se ne può desumere sulle opere perdute di Aristotele. Nè se ne potè servire il Rose, l'editore dei frammenti di Aristotele, perchè non erano ancora pubblicati i *Volumina Rhetorica* del Sudhaus, nè potei indicarli al Walzer, prima che pubblicasse la sua preziosa silloge in cui ha inserite le mie recenti scoperte.

È anzitutto assai interessante osservare che Filodemo, sulla scorta (come vedemmo) di Epicuro, rimproveri (p. 57, col. 41, 12) ad Aristotele di avere tralasciato la sua προτροπή dei giovani, per darsi a quella retorica politica per cui venne a contesa con Isocrate. Donde si deduce, non solo che il *Protrettico* era veramente, come già argomentavamo, il primo programma filosofico di Aristotele, e anteriore, come avevo sostenuto, alla sua attività retorica ; ma anche che Epicuro, quando scriveva questa sua epistola polemica contro Aristotele e la sua scuola, aveva, tra le altre opere, presente il *Protrettico*, in cui la dottrina delle idee era professata.

Filodemo ci dice anche le ragioni *addotte da Aristotele*, per giustificare questo suo passaggio alla retorica politica. Ed esse sono (vedi p. 51 ; cfr. p. 62, 9 sgg.) : 1) che chi è inesperto dell'attività politica non ha « nulla di amico » (οὐθὲν φίλον); 2) che la filosofia potrebbe avere grande incremento (ἐπίδοσις) da una buona costituzione politica ; 3) che egli era mosso dallo sdegno verso quelli i quali erano allora a capo della politica, perchè essi si ostacolavano tra di loro, gli uni tenendo il potere, gli altri gareggiando per impadronirsene.

Che questo scrivesse Aristotele in una delle opere perdute, è cosa naturale per sè, e ce lo dice del resto la citazione letterale che Filodemo ne ha conservata a p. 62, 11 sgg. : « dovere di corsa lanciarsi all'attività politica quegli che possa essere in grado di reggere lo stato » (ὁρμῆσαι πρὸς τὰς πράξεις μὲν θέοντα τὸν πόλιν διοικεῖν

Digitized by Google

δυνάμενον), evidente [1]) citazione diretta e che non appare nelle opere da noi possedute. Che Epicuro avesse dinanzi quest'opera perduta di Aristotele e queste parole, si può persino confermare con una probabile risonanza polemica di esse in quel famoso frammento di Epicuro; in cui egli (proprio a Pitocle, a cui doveva volgersi in questa epistola) raccomanda « *di fuggire* tutti gli studi liberali (fra cui era anche, e in primo luogo, la retorica politica) *a vele spiegate* » (fr. 163).

E del resto anche quell'ὁρμῆσαι, ci fa ricordare l'ὁρμᾶν [2]) del *Protrettico* di Aristotele, detto nello stesso senso e in rapporto alla stessa raccomandazione (vedi qui p. 101).

E ancora: che qui Filodemo e Epicuro avessero presente un'opera perduta di Aristotele, si ricava anche da quanto riferisce Filodemo di questi progressi della filosofia (a p. 51 e soprattutto a p. 63, col 57, 11 sgg.), nella sua risposta polemica, che ricorda certamente quanto diceva Aristotele nel *Protrettico* (fr. 53, p. 64, 11 sgg.; cfr. p. 62, 27 b) [3]), in quel suo programma così ricco di avvenire, allorchè parlava del grandissimo progresso (ἐπίδοσιν) fatto dalla filosofia in poco tempo, sì da vedersi che tra poco sarebbe stata perfetta, sebbene non aiutata, anzi *osteggiata* (κωλυομένη). Donde la risposta polemica di Epicuro conservataci qui da Filodemo (p. 63): « La filosofia non fu impedita dal fare tutto (!) il suo progresso (πᾶσαν ἐπίδοσιν), e divenire quale la voleva Aristotele quando non fosse osteggiata (οὐ κεκωλυ-

[1]) Che sia una staccata citazione diretta, appare anche dal μέν a cui non segue un δέ di un altro membro del periodo. Per la ricostruzione e lo studio di quel che segue nel testo di Filodemo, vedi qui sotto il cap. VII.

[2]) Vedi GIAMBL., *Protr.*, p. 56, 2 Pist. e ora WALZER, p. 55. L'edizione del Pistelli dà invece di ὁρμᾶ dei codici ὁρμεῖ, congettura del Vitelli. Ma che ὁρμᾶ sia la vera lezione, come avevo dimostrato in *Giornale critico*, 1933, p. 34, nota 2, riconosce ora anche il Walzer.

[3]) Vedi il mio cap. II, p. 92 sgg.

Digitized by Google

κυῖα); *e, anche osteggiata* (κωλυομένη) *da alcuno, non avrebbe potuto mai essere annientata, perchè* [*difesa dai suoi cultori che non han bisogno dell'aiuto di nessuno*] » [1]).

Le parole da me sottolineate acquistano un valore tutto nuovo e una singolarissima vibrazione di vita e di umanità, se noi le pensiamo scritte da Epicuro nella *Lettera ai filosofi di Mitilene* che abbiamo veduto aver qui presente Filodemo. Se ci domandiamo infatti chi siano coloro che avrebbero dato nuovo incremento alla filosofia *pur osteggiata*, e che non hanno bisogno d'alcuno per difenderla essi stessi; se questo ci domandiamo, la risposta è chiara, solo che ci ricordiamo di quello che abbiam veduto essere detto (con palese allusione alle circostanze da noi rivelate di questa lettera e di questo periodo della vita e della scuola di Epicuro) nelle linee di Filodemo tradotte sopra (p. 90 sgg.). Egli infatti, echeggiando il sentimento di Epicuro, ci diceva della difficoltà che aveva trovato il suo insegnamento a Mitilene, in luogo *avverso al filosofare e solo amico del bel parlare*; e noi sappiamo essere stato breve e non prospero il periodo di soggiorno di Epicuro a Mitilene, e vedremo risultare in maniera indubbia che egli dovette partirne in modo drammatico, per una persecuzione filosofica e politica. Si comprende perciò ora come questi a cui qui allude Filodemo non sieno altri che Epicuro e la sua scuola che sono orgogliosi di aver portato la filosofia all'ultima perfezione (come Epicuro afferma sempre di aver fatto), e di averla a ciò condotta, non ostante le persecuzioni sopportate proprio dai discepoli di quell'Aristotele di cui qui si parla.

Nei resti frammentari di quest'opera di Filodemo è conservato un altro brano di questo scritto delle opere

[1]) Le ultime parole sono integrate, ma il senso è chiaro; io integrerei in un modo un poco diverso da quello del Sudhaus: ὑπ' αὐτῶν διαφυλαττομένην [τῶν μηδενὸς ἄλλου προσδεομένων βοηθείας. Nella linea 15 leggo ⟨κατ'⟩ Ἀριστοτέλην.

Digitized by Google

perdute di Aristotele, che dovrà essere aggiunto alla raccolta dei suoi frammenti. Esso appare (p. 175, fr. XV) nei frammenti di incerta sede, poco dopo, quei due altri di cui abbiamo trattato sopra (p. 69 sgg.), e che ci hanno conservata una testimonianza assai importante della polemica di Epicuro contro gli scettici, contenuta in questa nostra epistola.

Dice ivi Filodemo: « Nè infatti una lepre apparsa tra i cani può salvarsi, secondo dice Aristotele [1]), nè tra gli uomini un essere che dia impressione di cosa di poco conto [2]) e di spregevole. E i filosofi ovunque appaiono tali, e perciò anche troppo sono esposti agli assalti dei sicofanti e dei loro nemici, come Anassagora.... » [3]).

Che Epicuro prendesse con piacere l'occasione di citare queste parole di Aristotele si comprende assai bene, se si pensa come appunto Anassagora, qui ricordato, fu (per una persecuzione politica, che lo travolse, quando cadde in disgrazia il suo amico Pericle) processato per empietà e costretto ad andare in esilio *proprio a Lampsaco*, dove si rifugiò poi anche Epicuro, costretto a partirsi da Mitilene, e donde egli scriveva questa lettera. Che Epicuro abbia tolto quel frammento dalla stessa opera da cui sono tolte le altre testimonianze da Aristotele tradotte sopra è chiaro; perchè, non solo qui si parla di quelle persecuzioni (quale quella di Anassagora) che Aristotele ivi diceva avere ostacolato il libero progresso della filosofia, ma anche perchè ivi Aristotele sosteneva (vedi qui p. 97) che il filosofo, se non si occupa di poli-

---

[1]) κατ' Ἀριστοτέλην, per il medesimo modo di citare le parole dirette in Filodemo, vedi sopra, p. 89 n. 3.

[2]) Κυνῶδες: l'espressione è usata da ARISTOTELE in *Gen. an.*, 746 a, 35; *Hist. an.*, 502 b, 24, in senso proprio; qui ha certo senso figurato; anche l'ultima edizione del LIDDELL e SCOTT l'interpreta quale « *despicable* ».

[3]) Qui cessa il frammento. Non è possibile stabilire con certezza se tutto quello che ho tradotto, o solo la prima parte, sia citazione di Aristotele, ma è probabile che tutto il contesto sia suo.

Digitized by Google

tica, « non trova nulla di amico », cioè è *spregiato e tenuto in nessun conto*, come qui è detto.

Quest'opera perduta di Aristotele aveva certo dei punti di somiglianza con il *Protrettico*, ma non era il *Protrettico*, perchè Filodemo ci dice chiaramente che questo programma retorico–politico di Aristotele era posteriore al suo *Protrettico* [1]). Orbene, se noi pensiamo a quale delle opere perdute di Aristotele potesse appartenere quel programma, è chiaro che esso doveva, con ogni probabilità, far parte de *L'uomo politico*, l'opera essoterica di Aristotele, scritta ad imitazione di quella, dallo stesso titolo, di Platone, in cui si stabiliva quali fossero i rapporti della filosofia con la politica, e il valore della scienza in rapporto al governo, come pure si parlava dell'oratore e delle sue qualità [2]). Opera contro cui la scuola di Epicuro probabilmente polemizzò (vedi p. 84, 25 Rose).

E i rapporti di essa con il *Protrettico* sono evidenti, se noi pensiamo che nel *Protrettico* (vedi loc. cit. sopra, P. I, p. 85) si diceva che il politico, non meno del filosofo deve mirare, quale buon nocchiero, *ai paradigmi eterni delle idee*, come ad immutabili costellazioni; e ad essi riconnettendo le norme dell'esistenza, *avventurarsi* (ὁρμᾶν) nel mare della vita. Analogamente ne *L'uomo politico*, Aristotele, non solo doveva dire, secondo il frammento che abbiamo letto sopra, che chi può si deve affrettare correndo ad *avventurarsi* (ὁρμῆσαι) nella vita politica; ma certamente affermava, come sappiamo dal frammento già citato sopra (p. 12) [3]) (conservatoci da Siriano con

[1]) Vedi infatti le parole riferite sopra, p. 97, e ciò che già dicemmo nel cap. II, p. 126 sgg.

[2]) Vedi *L' uomo politico* di PLATONE, p. 296 c sgg., per l'eloquenza, p. 304 a sgg.; cfr. i frammenti del πολιτικός di ARISTOTELE, 78, 80, p. 83, 27.

[3]) Vedi fr. 79 ROSE, e ora WALZER, p. 99: per il rapporto con la dottrina delle idee di Platone, *Filebo*, 66 a sgg.; *Leggi*, IV, 716 c; per la mutata dottrina di Aristotele vedi anche i passi citati dal Jäger e dal Walzer.

Digitized by Google

l'espressa dichiarazione dell'appartenenza a quest'opera) che « l'idea del bene è la misura più esatta d'ogni cosa ». Onde essa deve evidentemente essere pure la misura dell'azione politica, e ad essa, come diceva Aristotele, nelle parole del *Protrettico* riferite or ora, deve mirare l'uomo politico. E che in quest'opera Aristotele conservasse la dottrina delle idee, ce lo dice appunto Siriano, citando questo frammento nel suo commento a quel capitolo della *Metafisica* dove Aristotele combatte la teoria delle idee di Platone e dei Platonici, e rimproverando ad Aristotele questa sua contradizione nella polemica contro tale dottrina platonica, che egli, quando scriveva il *Politico*, aveva seguìto.

Epicuro dunque, quando polemizzava in questa lettera contro Aristotele, aveva presenti, oltre il famosissimo *Eudemo* — contro cui, come ho dimostrato nel II capitolo, rivolge i suoi strali nell'*Epistola a Meneceo* — il *Protrettico* ed il *Politico*, tutte opere in cui la dottrina delle idee era certamente da Aristotele seguìta ed esaltata. Aveva dunque ragione Epicuro di affermare che Aristotele era un partigiano della teoria delle idee, secondo sappiamo da Colote, il quale riecheggia questa polemica di Epicuro contenuta nella nostra epistola, come, pur senza avere queste nuove conferme, avevo dimostrato nel primo capitolo di questo volume.

Ma in verità, per essere pienamente giusti, bisogna aggiungere che Epicuro, già sin da allora, doveva con gran probabilità conoscere anche un'altra delle opere esoteriche di Aristotele, contro cui egli polemizzò ampiamente (come dimostrai sopra, P. I, p. 129), cioè il *De philosophia*. E che l'avesse presente risulta da un'allusione a quest'opera in queste stesse colonne della *Retorica* di Filodemo [1]), allusione sfuggita al Rose, e da me

[1]) Vedi FILODEMO, p. 61, col. LVI, cfr. ARIST., fr. 21, p. 37,

Digitized by Google

messa in luce sopra. Nel *De philosophia* la dottrina delle idee era certo combattuta.

Non ne tenne dunque conto Epicuro, per animosità polemica ? La cosa non sarebbe strana, in un'opera di aspra battaglia. E del resto lo stesso Aristotele verso il suo maestro Platone non procede troppo diversamente, nei luoghi nei quali combatte la dottrina delle idee nella forma in cui appariva nelle prime opere di Platone, quantunque egli sappia trattarsi di fasi del pensiero platonico da Platone stesso superate nell' insegnamento dell'ultima parte della sua vita. O se la cavò Epicuro con una frase vaga, come fa nell'*Epistola a Meneceo*, dove combatte una dottrina di Aristotele che egli stesso fa vagamente capire aver poi Aristotele abbandonata ? [1]). Anche questo è possibile. Ma ciò che ora sappiamo dell'evoluzione del pensiero aristotelico e del carattere delle sue prime opere, e lo stesso fatto che anche Cefisodoro combatte, come dimostrai altrove [2]), la dottrina delle idee di Aristotele, quantunque conosca anch'egli il *De philosophia*, mi fa sembrare molto più probabile un'altra spiegazione già presentata nel capitolo I e che sarà bene richiamare qui, dandovi nuove conferme. Aristotele certo impugnò nel *De philosophia* la dottrina delle idee ; ma non sappiamo quanto il distacco da essa fosse allora profondo. E se noi pensiamo che nel primo libro della *Metafisica* (I, 9, 992 a, 11–31 ; vedi Jäger, p. 176) — in cui Aristotele si servì certamente del *De philosophia*, che ivi richiama — fa sì delle obiezioni alla dottrina delle idee, ma affermando pur sempre che « *noi* (*platonici*) per spiegare l'esistenza delle cose sensibili postuliamo l'esi-

10 sgg. Rose ; l'allusione ironica a quella citazione di Aristotele è evidente ; vedi infatti ciò che ne dicemmo nel cap. II, p. 129.

[1]) Vedi *Epistola a Meneceo*, § 126 e ciò che ne dissi, per la critica all'*Eudemo* di Aristotele, sopra, P. I, p. 112 sgg.

[2]) Vedi sopra, cap. I, p. 61, n. 2.

Digitized by Google

stenza di un'altra specie di sostanze (l. 27 sgg.) », onde alcuni commentatori greci di Aristotele ritenevano spurio quel libro, perchè a loro non pareva potesse essere quello l'Aristotele che la dottrina delle idee aveva recisamente abbandonata ; vien naturale di ammettere che nel *De philosophia* il distacco dalla dottrina delle idee non dovesse esser così profondo da impedire a due avversari, come Epicuro e Cefisodoro, di sostenere che Aristotele non si era interamente staccato da quella dottrina a cui muoveva obiezioni. E del resto Epicuro combatteva la dottrina delle idee in Aristotele, perchè connessa con quella del flusso, conducente alla sfiducia verso i dati dei sensi, e, secondo Epicuro, allo scetticismo, e la avversava in nome del sensismo dogmatico. Orbene, se noi pensiamo che ancora al Natorp [1]) i primi otto capitoli del libro IX della *Metafisica* sembrano spurii, perchè gli pare che ivi Aristotele non conceda alcuna realtà alle cose soggette al divenire, e che il Jäger (p. 230) li considera parti di una redazione più antica, in cui si dichiarerebbe che « la realtà sensibile non è se non pura instabilità, donde, se non esistesse nulla al di fuori della forma immanente, sarebbe necessariamente ogni cosa soggetta al flusso eracliteo », se a ciò pensiamo, è chiaro che, anche conoscendo il *De philosophia*, Epicuro doveva considerare Aristotele quale un platonico, il quale non era riuscito a superare nella dottrina della conoscenza le aporie scettiche necessariamente connesse, secondo un dogmatico sensista, con la dottrina delle idee. E del resto lo stesso Plutarco, proprio nella stessa opera in cui combatte Colote per aver fatto di Aristotele un platonico, cita il *De philosophia* con l'espressione « *Aristotele negli scritti platonici* » (ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς, fr. 1 Arist.) [2]).

[1]) In *Archiv für G. d. Philosophie*, I, p. 178 sgg.

[2]) Non è improbabile del resto che nel *De philosophia* fosse solo

Digitized by Google

Che però Epicuro, quando scriveva questa lettera, nella Jonia, non conoscesse le opere non pubblicate di Aristotele, in cui questi si era definitivamente staccato dalla dottrina delle idee, non solo è naturale, ma si può dimostrare con lo studio di un'altra opera di Filodemo di cui ci sono giunti i resti frammentari nei papiri di Ercolano.

Il Crönert (op. cit., p. 174) ha dimostrato come in uno scritto filodemeo, contenuto nel papiro di Ercolano 1005 siano riportati due frammenti di questa epistola da noi delibati sopra (p. 74); e ha dimostrato pure che in tutta la sezione di quello scritto a cui appartengono quei frammenti vi sono sicure tracce di questa polemica, contenuta nella nostra lettera, connessa con le insinuazioni di Timocrate presso la scuola avversaria, donde abbiamo mostrato questa polemica essere sorta. Al Crönert è però sfuggita una delle prove più importanti di ciò. Voglio parlare del frammento contenuto nella p. 151 del volume della *Collectio altera* (che fa parte di questo papiro), pubblicato già dal Sauppe (*Philologus*, vol. II del *Suppl.*, p. 534), il quale però non si accorse neppur lui di questo riferimento alla polemica timocratea. Ivi Filodemo difende Epicuro dall'accusa (da noi riferita sopra, p. 46 sgg.) di Timocrate, circa l'ignoranza somma di Epicuro, « non solo in fatto di dottrina, ma pure nelle cose della vita ». È dunque sicuro che noi abbiamo qui una serie di pagine filodemee che *si riferivano a questa lettera e a questa polemica*; è infatti anche significativo che in col. XIII si parlasse (l. 7) degli ἐπιτηδεύματα, e di un'*educazione conveniente ai Greci* [1]).

---

o massimamente la critica delle *idee numeri* piuttosto che delle idee in generale, v. fr. 9, e cfr. il bello studio del MARINO GENTILE, op. cit., p. 157 n. 12 bis.

[1]) Vedi infatti la polemica contro Eudosso e i Ciziceni, sopra, p. 84 sgg. Queste nostre scoperte sono anche utili per stabilire quale, con ogni probabilità, era il titolo di quest'opera di Filodemo con-

Digitized by Google

Orbene Filodemo, in immediata connessione con i frammenti e le testimonianze da lui recate di questa lettera, ci fa sapere che Epicuro mandava a chiedere ad un amico alcune delle opere di scuola di Aristotele. Sarà bene tradurre il passo, per trarne importanti conseguenze. Fr. 21 : « ' (mandami) gli scritti di Aristippo su alcuni dialoghi di Platone, e di Aristotele gli *Analitici* e i libri sulla fisica, quelli appunto che ti indico ' [1]). E sotto l'arcontato di Eubulo (dopo l'anno 280/79) [2]) scrive: ' aggiungi alla tua lettera anche certi scritti di Democrito, non perchè io approvi le dottrine di questi uomini, ma, affinchè.... ' » [3]).

Si osservi anzitutto vedersi chiaramente come Epicuro mandasse a chiedere queste opere per ragioni polemiche, contro la scuola platonico–peripatetica, ciò che è dimostrato dal richiedere egli gli scritti di Aristippo sui dialoghi platonici, che noi sappiamo essere scritti *polemici* contro Platone, e dall'alludersi con ogni probabilità al fatto di non ricercare egli quelle opere per

---

tenuta nel papiro 1005. Il titolo è lacunoso nel papiro, e cioè Φιλοδήμου πρὸς τούς: ma siccome abbiamo dimostrato che quest'opera si riferiva alla polemica contro Timocrate e i platonico–peripatetici, che in quella polemica epicurea erano espressamente detti *i Sofisti* (v. anche qui pp. 88; 113; 116 — ove è Filodemo stesso che così li designa, riferendo quella polemica — e i luoghi citati sopra P. I, p. 309, n. 4, ove è ancora Filodemo che così nomina quegli avversarii) è chiaro che il titolo dovette essere πρὸς τοὺς σοφιστάς, *Contro i Sofisti*.

[1]) Il verbo è integrato: leggo τὰ (o non piuttosto τῶν ?) περὶ] φύσεως ὅσαπερ ἐ[γγράφ]ομεν; il Crönert invece integra ἐ[γκρί]ομεν che mi pare meno naturale.

[2]) Il Crönert segna l'a. 276/5, che non è però certo; noi sappiamo solo di sicuro (vedi I G II² 1, 682) che Eubulo fu arconte dopo il 280/79 (cfr. Beloch, IV 2², p. 57) probabilmente nel 275/4.

[3]) Le ultime parole sono integrate, parte da me, parte dal Crönert, ma il senso pare veramente questo: οὐχ οἷον [ἀσπαζομένων τὰ] τῶν ἀν[δρῶν, ἀλλὰ τού]των ἵνα. In principio l'integrazione che il Crönert inserisce dell'*Apologia di Socrate*, non ha valore alcuno, perchè il nome dell'opera è integrato. Nota che non è detto dal testo di Filodemo che Epicuro domandasse la *Fisica* di Aristotele, ma *scritti aristotelici intorno alla fisica*, περὶ φύσεως ὅσαπερ....

Digitized by Google

ammirazione che ne avesse, ma per altra ragione. Per di più, essendo le due lettere necessariamente connesse, e parlandosi nel frammento della seconda di *autori* al plurale, se ne deve desumere che nella seconda si alludesse anche alla prima richiesta. E poichè il frammento della seconda, *strettamente collegato con quello della prima* (la cui data non ci è recata, perchè quel frammento di papiro è lacunoso in principio), ci è citato con una data posteriore all'anno 280/79, è chiaro aver fatto Epicuro questa richiesta negli ultimi anni della sua vita (egli morì nel 270), a grande distanza dal periodo (prima del 306) in cui scrisse la nostra *Lettera ai filosofi di Mitilene*. È evidente dunque che quando scrisse quest'epistola non aveva ancora lette quelle opere. E per essere quella richiesta fatta parecchio tempo dopo la morte di Teofrasto (288/7), quando le opere di scuola di Aristotele non erano più reperibili, o difficilmente reperibili, è possibile che Epicuro non abbia mai potuto procurarsele. E se anche se le procurò, non potè servirsene per quella polemica che era anteriore, e non poterono più avere effetto per la formazione del suo sistema, tutto da tempo compiuto.

Ma vi è di più. Plutarco (*Adv. Col.*, 1115 A sgg.) a Colote fa appunto l'accusa di non conoscere « *gli scritti fisici* » e quasi certamente pure gli *Analitici* [1]) di Aristo-

[1]) Il ricordo dei libri fisici in questo passo di Plutarco è sicuro, ma con grandissima probabilità egli ricordava (fra le opere che Colote aveva il torto di non avere lette) anche gli *Analitici*: infatti dinanzi a φυσικοῖς deve essere caduto il titolo di un'opera o di una serie di opere; il Bernays e con lui gli editori di Plutarco e dei frammenti di Aristotele (vedi ROSE fr. 8; WALZER p. 72) integrano ἐν τοῖς (μετὰ τὰ φυσικά, ἐν τοῖς) φυσικοῖς; ma il passo di Proclo (vedi P. I, p. 28, n. 2) ricorda anche gli *Analitici*, ἐν λογικοῖς, oltre i libri fisici, ed è naturale che questi fossero soprattutto ricordati, perchè contenenti la *più sdegnosa confutazione della dottrina delle idee, quali* « *vane ciance* », ciò che nella *Metafisica* non si dice mai. Perciò si deve integrare ἐν τοῖς (λογικοῖς, ἐν τοῖς) φυσικοῖς, che è integrazione paleograficamente migliore e più breve e oltre tutto resa quasi certa dal fatto che non è per nulla probabile che Plutarco ricordasse τὰ μετὰ τὰ φυσικά *prima* dei libri

Digitized by Google

tele, ove questi aveva combattuta la dottrina delle idee. E Proclo [1]), che risale certo alla medesima *fonte accademica di cui si serve Plutarco*, a coloro che dicevano aver seguìta Aristotele la dottrina delle idee, osserva che Aristotele combattè quella dottrina « nei *libri logici*, chiamando le idee *vane ciance senza soggetto*, e nei libri *fisici* ». Che con la designazione « *libri logici* » Proclo indichi gli *Analitici* è sicuro, perchè ivi (*An. post.*, I, 22, 8) ricorre appunto la frase che egli cita, l'essere cioè le idee « vane ciance senza soggetto » [2]).

Orbene, quali libri manda Epicuro a chiedere negli ultimi anni della sua vita ? Appunto gli *Analitici* e i *libri fisici*. E sappiamo da Filodemo che li doveva richiedere in rapporto con questa polemica. Par chiaro dunque che Epicuro, negli ultimi anni della sua vita, abbia saputo che gli si faceva *dalla scuola accademica* l'obiezione di non aver lette, quando criticava in Aristotele la dottrina delle idee, quelle opere in cui Aristotele si dichiarava assolutamente contrario a tale dottrina e che abbia voluto leggerle, non già per ammirazione che ne avesse (come egli dice), ma per accertarsene.

E di ciò si può trovare una conferma nel caso parallelo della richiesta di opere di Democrito. Infatti Plutarco (p. 1109 A) a Colote, per la sua critica dello scetticismo in Democrito (combattuto come sappiamo [vedi p. 76] anche da Epicuro nella nostra epistola), fa un'obie-

---

fisici, ed infatti Proclo scrive appunto ἐν φυσικοῖς.... καὶ ἐν ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικά, come avrebbe fatto naturalmente ogni greco.

[1]) PROCL., *Ap. I. Philopon. de aet. mundi*, II, 2, p. 31, 17 Rabe (vedi qui sopra, P. I, p. 28 n. 2 e ROSE fr. 8; WALZER p. 72). Che Proclo e Plutarco risalgano alla stessa fonte dimostrò già il Bernays, facendo vedere che ivi usano le stesse espressioni.

[2]) La frase che Aristotele usa è, come abbiamo visto, la più aspra e definitiva che abbia mai usata contro la dottrina delle idee, infatti a quel τερατίσματα precede : τὰ εἴδη χαιρέτω « non si parli più delle idee ». È importante notare che Epicuro poteva avere avuto notizia della *Fisica* e degli *Analitici* da Teofrasto e da Eudemo che li citavano (vedi ZELLER, II³, 2 p. 71; 149, n. 2).

Digitized by Google

zione analoga a quella che gli rivolge (come vedemmo) per Aristotele. Lo accusa di non aver letto *gli scritti di Democrito* in cui questi aveva combattute proposizioni scettiche di Protagora. Ed Epicuro in quel passo di quella lettera manda appunto a chiedere « certe » (τινά) opere di Democrito, che avrà specificate nella parte seguente a queste linee, perchè non è concepibile che Epicuro non conoscesse e non avesse le principali opere di Democrito, onde mandasse a chiedere *a caso* qualsiasi scritto di quel filosofo da cui tolse tanta parte della sua dottrina. E si noti esser molto significativo il fatto che proprio solamente a proposito di Aristotele e di Democrito Plutarco rimproveri Colote di non conoscere qualche *determinata opera, che egli specifica.*

Se poi quelle opere di Aristotele potesse procurarsi Epicuro non sappiamo. Certo è però che Colote, il quale, come noi sappiamo, scrisse la sua confutazione di Aristotele e di Democrito dopo la morte di Epicuro, quando Arcesilao era già venuto a capo dell'Accademia (anno 268), quelle opere non conobbe, e si espose ad essere perciò confutato per tal ragione da Plutarco.

Nella scuola di Epicuro non pare dunque si conoscessero, neppure dopo che Epicuro le fece ricercare, onde si può credere che non le abbia potute avere.

E si noti che la ragione per cui Filodemo cita qui l'anno di quella richiesta (e proprio in questa parte della sua opera in cui tratta di questa polemica), non è verosimile possa essere altra, se non il voler egli dimostrare come prima di quella data Epicuro non conoscesse quegli scritti: tanto più che di ogni anno si avevano parecchie lettere di Epicuro; sì che la datazione non serviva a designare *una determinata* lettera, ma solo il *momento* in cui l'aveva scritta. Si comprende poi perchè a Filodemo importasse dimostrare che Epicuro, quando aveva fatta quella polemica non conosceva quelle opere; per-

Digitized by Google

chè, scrivendo egli nell'età ciceroniana, quando le opere di scuola di Aristotele erano già state ritrovate e pubblicate, era naturale che gli avversari, in buona o in mala fede, accusassero Epicuro (come di fatto Plutarco accusa Colote) di non conoscere quegli scritti che, in verità, nell'età di Epicuro e sino all'età di Silla non erano pubblicati, e anche nell'età di Filodemo (a quanto ci dice Cicerone) ben pochi leggevano, ma che si potevano ormai avere da chi volesse procurarsele, soprattutto in una città ricca di libri e di biblioteche di studiosi di filosofia come Roma. Che simile accusa in tale età si facesse ad Epicuro ed ai suoi, sappiamo infatti da Cicerone, *De nat. deor.*, II, 29, 73: « *vestra solum legitis.... ceteros causa incognita damnatis* ».

Sempre più chiara ci appare perciò ormai l'occasione polemica di questa lettera, e anche la ragione per cui Epicuro avversasse quegli studi liberali in essa combattuti, sembrandogli essi strettamente connessi con quella vana curiosità che finiva di condurre allo scetticismo, oltre che allontanare dallo studio della filosofia, la quale sola può, secondo lui, dare, non solo la salute dell'anima, ma la vera gioia.

Ed ora che questa polemica epicurea sulle *occupazioni* degne di un filosofo conosciamo bene, ci sarà possibile attribuire, con grande probabilità, a questa nostra epistola il seguente frammento di Epicuro, trovato dopo la pubblicazione degli *Epicurea* dell' Usener, del quale non s'è scorta dagli studiosi ancora l'origine, e che questa polemica potrà singolarmente illuminare [1]) : « In ogni altra

[1]) *Sent. Vat.*, 27. Che queste *Sentenze Vaticane* derivino, per la massima parte (oltre quelle tolte dalle κύριαι δόξαι), dalle lettere di Epicuro, è cosa certa e riconosciuta vera da tutti, se anche a torto l'Usener, che giustamente pose in luce questa origine (vedi il mio *Epicuro*, p. 35, n. 3), esagerasse, nel sostenere che proprio *tutte* le sentenze non appartenenti alle κύριαι δόξαι furono tratte da epistole. È però certo, d'altra parte, che l'origine epistolare si rivela

Digitized by Google

occupazione [1]) nostra a mala pena dopo compiuta giunge il frutto; ma alla filosofia s'accompagna la gioia; non dunque piacere dopo l'apprendere, ma apprendere insieme e gioire » [2]).

Riappare qui quell'orgoglioso e appassionato monito di Epicuro, che primo dei grandi educatori della Grecia, come già vedemmo, tutta concentrava l'educazione filosofica nell' intimo fuoco della vita interiore, nell'ascesi di perfezione spirituale del saggio. Onde per essa vuole tutto l' uomo, promettendo a lui, per ogni rinunzia, la più alta gioia. Ai suoi discepoli infatti egli gridava, forse ancora in questa stessa epistola (*Sent. Vat.*, 58): « Sciogliamoci dal carcere degli affari e della *politica* », e raccomanda di non « ostentare ambita dottrina presso il volgo » (*Sent. Vat.*, 45), fuggendo (come dice altrove) ogni educazione letteraria e gli incanti sirenici dello studio della poesia (fr. 163) [3]) (che era fra quelli prescritti dalla

---

sicura, anche formalmente, per molte di queste sentenze. E poichè, per il loro contenuto filosofico, dovevano certamente essere utilizzate per questa raccolta quelle lettere che avevano più spiccato carattere teoretico, anzichè quelle di carattere puramente familiare, è certo anche non poter non essere fonte di questa raccolta l'*Epistola ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni degne di un filosofo*, che era, fra le filosofiche, la più famosa, come prova l'abbondanza delle citazioni. È dunque assai difficile non derivi da tale lettera questa sentenza che tratta precisamente del valore della filosofia *come occupazione propria del filosofo*, in rapporto alle altre che non possono giovargli. Vedremo del resto come essa si connetta, per questo riguardo, perfettamente alla polemica antiaristotelica che era l'argomento principale di quella epistola.

[1]) ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων: confronta con queste parole il titolo dell'epistola περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων e le parole del frammento 114 di essa, citato sopra: ἐπιτετηδευκὼς τοιαῦτα κτέ.

[2]) Dei rapporti teoretici di questo frammento con la polemica dell'Accademia contro l'edonismo, tratteremo nel capitolo seguente, dimostrando che in esso Epicuro risponde anche per questa parte alla scuola avversaria.

[3]) Per il rapporto di questa raccomandazione (fatta da Epicuro al suo alunno Pitocle) con la polemica contro la scuola di Aristotele (da cui Epicuro temeva gli fosse rapito quel discepolo), vedi le mie prove recate a p. 82 sgg. Nota che lo studio di Omero era un vanto della scuola di Aristotele.

Digitized by Google

scuola del primo Aristotele) per solo occuparsi della « serenità del loro spirito » (*Sent. Vat.*, 64). E la sola filosofia egli addita, non solamente come dottrina del piacere, ma come *piena e immediata realizzazione del piacere stesso*, perchè filosofare non è solo apprendere l'arte della gioia [1]), ma in atto, nello stesso filosofare, goderla.

Si comprende dunque sempre meglio come in questa epistola la polemica circa la dottrina del *piacere catastematico e quietivo* (fr. 111 = fr. 1) [2]), si congiungesse con quella sulle *occupazioni* proprie di un filosofo (fr. 114), raccogliendosi intorno ad un unico foco, tanto la polemica contro Nausifane (fr. 114), quanto quella contro il primo Aristotele (fr. 117), e Protagora, ed Eraclide e Teofrasto, i quali si accordavano tutti nel porre come ideale del loro insegnamento, non solo la filosofia, ma anche la retorica, la matematica, la scienza della politica e le altre discipline liberali, e che Epicuro e Colote accusavano di professare una dottrina scettica della conoscenza.

*
* *

Ora che il contenuto di questa lettera ci è in gran parte noto, sarà opportuno stabilire quando con più precisione la scrisse Epicuro, e rivelare le drammatiche circostanze che lo costrinsero a partirsene da Mitilene.

---

[1]) Vedi fr. 397, p. 267, 21 : « sapientia.... est tamquam artifex conquirendae et comparandae voluptatis ». Dei rapporti fra questa testimonianza e la polemica contro l'Accademia, parleremo nel capitolo seguente.

[2]) Questa constatazione ci può condurre ad un altro utile risultato, di considerare cioè il fr. 423 (tradotto qui a p. 41, circa il « *peripateggiare* vanamente cianciando intorno al bene », invece di identificarlo *col piacere catastematico*) come appartenente a questa epistola, in cui infatti si polemizzava certamente con Aristotele quale facente parte del *Peripato* di Platone (vedi fr. 171) e contro di lui si discuteva circa il piacere *catastematico*: vedi fr. 1; 2, e qui p. 42 sgg. Di ciò, del resto, daremo conferma più oltre.

Digitized by Google

Nei frammenti del secondo libro dell'opera di Filodemo *Intorno ad Epicuro*, che abbiamo già visto trattare di questa nostra lettera e della polemica donde trasse origine, Filodemo ci dice (fr. 6 col. V): « (Epicuro) ammonì con benignità lui (Timocrate) che era mosso dalla gelosia verso il fratello (Metrodoro) più giovane di lui e dalla sua innata follia. Ed invero quando era ancora giovane e bisognoso di formare il suo carattere e la sua cultura (συστάσεως ἐνδεόμενος), si mescolò con gente estranea, facendo pettegolezzi (λαλῶν) e si volse (v. P. I, p. 154) dalla parte di certuni tra i *sofisti* ».

Questo passo non è solo importante, perchè ci attesta essere perfettamente giusta la testimonianza di Alcifrone (vedi sopra p. 46 n.), il quale diceva aver fatti Timocrate quei pettegolezzi con quei *Sofisti* che ora sappiamo bene essere, per Epicuro ed i suoi, i platonico-peripatetici; ma anche perchè ci permette di determinare meglio il momento della vita di Epicuro in cui quella polemica sorse.

Timocrate era più giovane, come qui ci è detto, del fratello Metrodoro, e qui è anche detto essersi inimicato con Epicuro e Metrodoro, quando era ancora giovane e bisognoso di formare il suo carattere e la sua cultura, cioè quando doveva avere dai venti ai venticinque anni circa. Orbene Metrodoro era nato nel 330/29, e perciò Timocrate, che verosimilmente doveva essere di due o tre anni più giovane del fratello, deve essere venuto in discordia con Epicuro dopo il 310 e prima del 306, cioè precisamente negli anni in cui Epicuro insegnò a Lampsaco. Infatti noi sappiamo che Epicuro aprì la sua scuola a Mitilene nel 310, e dopo poco tempo andò a Lampsaco, ove insegnò sino al 307/6, quando si recò ad Atene, dove fondò una nuova scuola ed insegnò sino alla sua morte. Del resto che la *Lettera ai filosofi di Mitilene* sia stata scritta da Lampsaco, noi abbiamo già visto risultare dal-

Digitized by Google

l'essere di Lampsaco i discepoli di cui ivi si parlava, e essere vicina quella città a Cizico, contro la cui scuola platonica Epicuro ivi polemizzò.

Che essa non fosse scritta a Mitilene era del resto naturale; perchè Epicuro inviava quelle sue lettere ai suoi discepoli lontani, per ammonirli a perseverare nella sua dottrina e per smentire le insinuazioni che contro lui si facevano. Onde, ad esempio, noi sappiamo che la lettera ai Lampsaceni, fu scritta da lui nel 292 (vedi fr. 108 [ἐπὶ Φιλίππου]; cfr. Usen., p. 133, 12), quando Epicuro era già ad Atene. È chiaro dunque che Timocrate il quale — non solo assaliva Epicuro con libelli infamanti, ma, come vedremo, faceva anche viaggi in luoghi lontani (vedi qui p. 126), per mettere in discredito Epicuro — aveva riaccese le opposizioni che Epicuro aveva trovato a Mitilene; onde questi si vide costretto a difendersi presso i fidi che ancora là aveva, e a rispondere a quella scuola platonico–peripatetica di Mitilene a lui avversa, presso cui Timocrate lo calunniava.

E che veramente quella lettera sia stata scritta a Lampsaco e che quelle insinuazioni di Timocrate sieno state da lui diffuse in quel tempo, si può provare anche con qualche altro prezioso documento datato della vita di Epicuro.

Abbiamo visto che Timocrate accusava Epicuro di vita spendereccia e di dilapidare il suo avere nei banchetti, spendendo una mina al giorno per la mensa, onde di tale accusa Epicuro si difendeva nella nostra epistola. Orbene è precisamente del 308/7 (quando Epicuro era ancora a Lampsaco), il frammento 158 (vedi Usen., p. 132, 10 sgg.; cfr. p. 149, 16), in cui Epicuro, scrivendo a Polieno, si vanta di vivere « con meno di un obolo al giorno » (*non toto asse pasci*), mentre Metrodoro, che era « meno progredito in filosofia » (dice ivi Epicuro) « spendeva per ciò un intero obolo ». E si badi che, non solo qui Epi-

Digitized by Google

curo, difendendosi, parla di sè e di Metrodoro, appunto perchè Timocrate assaliva unitamente lui e il fratello Metrodoro ; ma anche che quella difesa fa precisamente *presso Polieno* che noi sappiamo essere tra quei discepoli che nella *Lettera ai filosofi di Mitilene* (vedi sopra, p. 83) Epicuro ammoniva, perchè adescati dalla scuola avversaria. È dunque certo che la polemica sorse in quel tempo.

E una conferma si può dare anche con un'altra lettera datata di Epicuro. Timocrate, come vedremo, accusava Epicuro anche di ateismo. Orbene, in una lettera di quel medesimo anno 308/7, in cui Epicuro era ancora a Lampsaco, egli scriveva ai suoi corrispondenti, invitandoli ad una severa osservanza religiosa [1]). E come Epicuro dovesse persino esagerare le sue espressioni di fervore religioso, per sventare quell'accusa, si vede dalla prima parte del fr. 99, in cui Epicuro dice, « che se anche vi sarà la guerra, non sarà per noi terribile, se *gli dèi saranno propizi* (θεῶν εἵλεων ὄντων) », espressione che egli ripete un'altra volta in quel frammento, sebbene, la sua dottrina non ammetta benignità nè protezione alcuna degli dèi verso gli uomini.

Non bisogna infatti dimenticare quanto fosse pericoloso per un filosofo in quel tempo cadere sotto un'accusa di empietà ; e ad Epicuro in particolar modo doveva importare assai di non esporsi a Lampsaco a quelle persecuzioni che, come dimostreremo, avevano funestato il suo

[1]) Il frammento datato (anno 308/7) è, nella parte che si riferisce a quell'anno, di dubbia integrazione, ma dal confronto con ciò che precede e ciò che segue nell'opera di Filodemo sulla religione (Π. εὐσεβείας), ove è citato, e in cui si vuol dimostrare come Epicuro fosse fervente nel culto degli dèi, si vede essere certo una espressione di profonda fede religiosa. Lo stesso si dica del fr. 100, che è anch'esso di quell'anno, notando che è citato da Filodemo in quella stessa opera, e che segue al fr. 142 (il cui testo non è dubbio), ove si parla del fervore religioso di Epicuro e si *risponde alle calunnie degli avversari*. Per la datazione ἐπὶ Χαρίνου, vedi DIOD., XX 37, e la nota ad loc. del FISCHER, vol. V, p. 225 della sua edizione di Diodoro.

Digitized by Google

soggiorno a Mitilene, e di cui, come vedremo, in quella lettera parlava. È questo un altro episodio, ignorato sinora, della vita di Epicuro, che potremo mettere finalmente in luce con l'esame di nuove testimonianze, ed anzitutto con lo studio di un nuovo frammento di questo secondo libro dell'opera di Filodemo *Sopra Epicuro*, che si occupava, come vedemmo, di questa lettera e di questa polemica, e che ce ne ha già serbate due preziose attestazioni.

Riferisce ivi (fr. 6 col. II) Filodemo, che Epicuro si vide costretto a « rintuzzare maggiori (o nuove) ingiustizie di certuni [1]). Lottare però con loro, adottando i loro medesimi sistemi di lotta, stimava indegno di un filosofo, come dimostra *il suo scritto* (ἡ γραφὴ αὐτοῦ) e tutta la sua vita. Perchè, accusato a torto, nè volle venire a contesa con i *sofisti*, ponendosi in arbitrio delle *moltitudini, o di un monarca o di un ginnasiarca....* » [2]). Qui è tronca la colonna del papiro, ma ciò che ci dice è, come vedremo, sufficiente a ricostruire, purchè si richiamino altre testimonianze, non avvertite sinora a questo proposito, un ignorato drammatico episodio di capitale importanza nella storia della vita e della scuola di Epicuro.

---

[1]) [νέα]ς (ο [μείζου]ς) ἀνεσταλκέναι τινῶν ἀδικίας: νέας ο μείζους è mia integrazione, ma o l'una o l'altra o una simile espressione, doveva certo esservi, perchè risulta dal rimanente che trattato ingiustamente Epicuro già si era sentito. Il resto, ove non avverto altrimenti, si legge tutto nel papiro, salvo qualche lettera isolata di sicura integrazione, che non sto a segnare.

[2]) [ο]ὔτε γὰρ ὑπ' ἐξουσίας ὄχλων ἢ μοναρχοῦντος ἢ γυμνασιαρχοῦντο[ς ἀ]νδρὸς ἄ[λ]λως [αἰ][τιαθ[ε]ι[ς] συνεκ[ρίθ]η [σο]φιστ[αῖς]. Le ultime tre parole sono integrate da me: ma αἰτιαθείς si può dire sicuro, perchè il τ puntato è nel papiro quasi certo, anche l'ε si intravede nel papiro, non è poi dubbio che l'ultima parola doveva essere la designazione dei *sofisti* di cui è ricordo nel frammento letto a p. 113 che viene dopo questo. Per συγκριθῆναί τινι nel senso di venire a lotta con uno, vedi DIOD., I, 58; IV, 14. Per ἄλλως nel senso di *senza fondamento, a torto, ingiustamente*, vedi i numerosissimi esempi recati dal CRÖNERT nella nuova edizione del lessico del PASSOW, col. 303, 68 sgg.

Digitized by Google

Che Filodemo parli qui della polemica a cui si riferivano le insinuazioni di Timocrate, di cui tratta nei due frammenti seguenti già studiati (pp. 78; 113), e della parte che vi prese la scuola platonico–peripatetica, non può essere dubbio, perchè tale è, come vedemmo, l'argomento di questa sezione di quest'opera di Filodemo, e risulta del resto dal ricordo che qui si fa dei *Sofisti*, e, nella colonna immediatamente seguente, di Eudosso che a tale scuola apparteneva e con cui sappiamo aver polemizzato Epicuro nella nostra lettera; oltre al parlarsi di più filosofi e di molta autorità presso alte sfere politiche, quali erano certamente i capi di quella scuola [1]). Che poi lo *scritto* (γραφή) di cui qui parla Filodemo sia appunto la *Lettera ai filosofi di Mitilene*, è certo, perchè ad essa egli si riferisce, come vedemmo, nella colonna che segue immediatamente; e del resto anche la colonna V, letta sopra, (p. 113), tratta della polemica con Timocrate che diede occasione a questa epistola. Vedremo d'altra parte che tutte le indagini seguenti di ciò ci assicureranno.

Ma si potrà dire: qui Filodemo parla di una difesa intrapresa da Epicuro con mezzi di lotta ben diversi da quelli degli avversari: o non era quella lettera piena di vituperî per i suoi nemici? Certo; ma è chiaro dalle ultime linee di Filodemo che gli avversari avrebbero fatto uso di ben altro che di male parole; essi sarebbero venuti infatti a mezzi ben più energici, a pressioni politiche e a sollevazioni dell'opinione pubblica, per soffocare la voce e l'insegnamento di Epicuro. È chiaro dunque

---

[1]) I rapporti di quelle scuole con i sovrani macedoni son ben noti (vedi del resto qui, a p. 130); Epicuro d'altronde, come vedremo, non potè andare ad Atene ad aprirvi scuola, se non quando (nel 307/6), sconfitto il partito macedone in Atene e finito il governo di Demetrio Falereo, discepolo di Teofrasto, tanto l'Accademia che il Peripato perdettero le loro influenze politiche, e vennero in disgrazia. L'alta posizione politica del *peripatetico* ~~Nausifane~~ *di Mitilene* ci è nota dall' iscrizione ricordata sopra.

Digitized by Google

che agli epicurei, secondo il loro punto di vista, quelle male parole non dovevano parere troppo grave replica, tanto più in un tempo in cui esse erano anche troppo frequenti nelle polemiche filosofiche [1]).

Quali fossero stati i mezzi adoperati dagli avversari apparirà evidente ad una più attenta osservazione del testo di Filodemo.

Anzitutto è rivelatore l'accenno al ginnasiarca, a chi conosca la storia degli istituti di cultura di quell'età. È noto infatti che le palestre non erano per i Greci solo luoghi di esercitazione del corpo, ma pure dello spirito; nei ginnasi non solo le membra, ma le anime si plasmavano a bellezza, a sanità, a vigoria. Parecchi dei dialoghi platonici hanno per animosa scena la palestra, e per persone del dramma gli agili efebi dai corpi muscolosi e dalle intelligenze flessuose e plastiche, che con tanta luce di bellezza rivivono nelle pagine dei suoi dialoghi; ginnasi erano appunto l'Accademia ed il Liceo, che diedero il nome e l'origine alle scuole di Platone e di Aristotele. Epicuro preferì più tardi ad Atene insegnare nelle ombre e nelle paci raccolte del suo giardino; ma a Mitilene i suoi primi discepoli e le sue prime conquiste d'anime, in competizione con l'animosa scuola avversaria, avrà cercate anch'egli fra gli efebi della palestra. E il passo di Filodemo ce lo fa chiaramente comprendere. Anzi esso illumina ora di improvvisa luce una maligna, e sinora sibillina, insinuazione di Plutarco, il quale accusa Epicuro

[1]) Piene di maldicenza erano del resto le opere di parecchi peripatetici del tempo, ed in particolar modo quelle di Jeronimo di Rodi (vedi SUSEMIHL, I, p. 148 sgg.), ed Aristosseno non aveva risparmiato neppure i suoi maestri; così pure Dicearco, il discepolo di Aristotele, era stato uno dei peggiori suoi accusatori. Si noti che non aver voluto Epicuro vendicarsi con mezzi violenti, ma solo rispondere con gli scritti, dice espressamente Filodemo nella colonna seguente (fr. VI col. IV) di questa sua opera. Di questa colonna, già da me studiata in quel mio articolo della *Rivista di Filologia*, tratterò più oltre.

Digitized by Google

(vedi Ep., fr. 107) : « di esser stato a Lampsaco l'umile scudiero degli efebi » (τοὺς Λαμψακηνῶν ἐφήβους δορυφορεῖν). Poichè Epicuro a Lampsaco andò ad insegnare immediatamente dopo il breve soggiorno e periodo d' insegnamento a Mitilene, è chiaro che anche qui egli doveva avere insegnato, non meno che a Lampsaco, come gli altri filosofi, agli efebi del ginnasio. E una allusione alla palestra dei ginnasii è nel testo di Filodemo studiato sopra, p. 90, che vedemmo dover trattare dell' insegnamento di Epicuro a Mitilene.

Del resto nell'età di Epicuro l' istituto dell'*efebia* diviene fondamentale per l'educazione dei giovani in Atene e nella Grecia, e perdura poi nell'età romana. Epicuro stesso a 18 anni era stato chiamato ad Atene, come gli altri cleruchi ateniesi, da Samo, per seguire quel corso di educazione politica e militare che per gli efebi era obbligatorio. Nè fu poi solo scuola di preparazione alla milizia, ma di studi letterari e musicali.

A capo di questo istituto era soprattutto il ginnasiarca, di cui Telete, riferendo le parole stesse di Cratete, un contemporaneo di Epicuro (vedi Tel., p. 38 H.), ricorda la severità educativa a colpi di staffile, non meno dell'autore dell'*Assioco* pseudoplatonico (p. 366 E). E bene la conosceva Cratete, che, a Tebe, o secondo altri a Corinto, era stato tratto fuori dal ginnasio, trascinato per un piede dal ginnasiarca (Diog. L., VI, 90).

Le iscrizioni ci rivelano l' importanza di questo istituto e di questo funzionario, sebbene non sempre sieno sicuramente databili. Ma certi caratteri generali si possono dire costanti per l'Atene di quell'età, per le cleruchie ateniesi (ed Atene aveva mandato cleruchi a Mitilene nel 427), nelle isole, nell'Asia Minore [1]).

[1]) Per le iscrizioni sui ginnasiarchi a Lesbo e a Mitilene vedi : *I G*, XII, 2, 527 ; 82 ; 134 ; 208 ; 211 ; 232 ; 244.

Digitized by Google

Il ginnasiarca è tra le più alte magistrature e più aristocratiche (Senof., *R. Ath.*, I, 13); talora è detto « il primo della città », esercita il suo potere sugli efebi e sui maestri, ha cura della loro morale e del loro contegno, dell'εὐκοσμία, come ci attesta lo stesso Aristotele (*Pol.*, 1322 b, 38). La sua carica ha mansioni e caratteri religiosi; talora è egli stesso un gran sacerdote; a Lesbo, di cui è capoluogo culturale Mitilene, in una iscrizione dialettale (Coll. Bech., I, 295, 3), ha nome di ginnasiarca « dei giovani e del dio », τῶν νέων καὶ τῶ θεῶ. Si comprende dunque come una scuola quale quella di Epicuro, che Timocrate e la scuola avversaria di Mitilene mettevano in vista di edonismo sensuale e voluttuario, di dottrina di dissipazione e di mollezza, e che aveva per maestro Epicuro, un malato per gran parte della sua vita, come divulgava Timocrate (vedi qui p. 47), e secondo le accuse di Timocrate e dei suoi avversari un ateo, non dovesse esser difficile da mettere in cattiva vista presso il ginnasiarca, ottenendo da lui quei severi provvedimenti a cui allude certamente il testo di Filodemo.

E del resto ne abbiamo un ottimo esempio in un significativo passo del dialogo pseudoplatonico l'*Erissia* (p. 399 A), ove si ricorda che il filosofo Prodico, per aver tenuto, come appare da quel dialogo, discorsi, invero assai blandi, ma che potevano far pensare, non già che facesse pratica di ateismo, ma non desse alla preghiera [1]) quello stesso ingenuo carattere che le davano i più timorati fra i Greci, era stato costretto dal ginnasiarca a lasciare il ginnasio [2]), « perchè teneva ai giovani discorsi

[1]) Nota che su di una simile accusa era fondato il processo di empietà intentato ad Aristotele, il quale non vide miglior partito che partirsene da Atene per impedire che gli Ateniesi commettessero (come egli allora disse) un nuovo delitto contro la filosofia, dopo la condanna di Socrate.

[2]) A noi non importa stabilire se questo episodio narrato della

Digitized by Google

sconvenienti, e se sconvenienti evidentemente perversi » (ὁ γυμνασίαρχος ἀπαλλάττεσθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ γυμνασίου ἐκέλευεν ὡς οὐκ ἐπιτήδεια τοῖς νέοις διαλεγόμενον, εἰ δὲ μὴ ἐπιτήδεια, δῆλον ὅτι μοχθηρά). Chi non vede dunque che un simile allontanamento dal ginnasio per discorsi οὐκ ἐπιτήδειοι, doveva essere un'occasione più che opportuna per una difesa da parte di Epicuro, in questa *Lettera ai filosofi di Mitilene* a proposito degli ἐπιτηδεύματα, che tale era, come vedemmo, il secondo titolo di quell'epistola ? Ed infatti Alcifrone nella lettera, II 2 [= IV 17], in cui riferisce le accuse di Timocrate ad Epicuro (§ 10), lo fa rimproverare (§ 7) di allontanare gli efebi dai ginnasi.

A queste conclusioni, già per sè sufficientemente sicure, ero giunto, quando pubblicai nell'*Atene e Roma* (1934, fasc. 4, e 1935, fasc. I) questo mio studio, che appare con ampie aggiunte e conferme in questo capitolo. Per buona sorte però le mie ricerche, nel breve tempo che intercedette prima della stampa del volume, mi hanno rivelata, anche in questo punto, come in molti altri di queste mie indagini, una interessantissima nuova documentazione di questo ignoto episodio della vita e dell' insegnamento di Epicuro, nel papiro ercolanese 1040, pubblicato dal Crönert (*Kol. u. Men.*, p. 97 sgg.), che acquista ora una impreveduta luce di vita e nuova luce proietta su questo periodo dell' insegnamento di Mitilene.

Abbiamo visto che a Mitilene Epicuro ebbe come primi discepoli Ermarco, che gli rimase fedelissimo per tutta la vita, e che Epicuro lasciò suo successore alla sua morte, e forse il padre di lui Agemorto. E vedemmo come (a quanto ci dice Diogene Laerzio, X, 24), Ermarco, *il cui*

---

vita di Prodico fosse conforme agli usi dell'età in cui Prodico visse, certo era conforme a quelli del tempo in cui l'autore dell'*Erissia* scrisse, cioè dell'età di Epicuro.

Digitized by Google

padre era povero [1]), si fosse, prima di venire alla scuola di Epicuro, *occupato di retorica*, che era l' insegnamento in auge nella scuola avversaria peripatetica di Mitilene, e di cui era maestro il peripatetico Prassifane, che si occupò egli pure massimamente di *retorica e di poesia*. Che Ermarco, quando venne alla scuola di Epicuro, dovesse avere meno di vent'anni sappiamo dalla lettera di Epicuro stesso morente, tradotta da Cicerone ove è detto che egli era allora *adulescentulus* [2]) (v. Cic., *De fin.* II, 30, 96), e cioè evidentemente all' incirca di diciassette o diciotto anni. Sappiamo pure che egli, sottratto da Epicuro alla scuola avversaria, e a quegli studii letterarii che Epicuro riprovava, fu volto alla sua filosofia, cioè a quella disciplina di vita che, secondo Epicuro, solo poteva dare la felicità, insegnando a ben vivere invece che a ben parlare [3]), al che solamente, secondo lui, miravano quei peripatetici che a Mitilene insegnavano. E abbiam veduto pure come questo avversare egli la retorica politica e gli studii liberali che alla vita politica preparavano, fu, non solo la prima causa di dissidio con la scuola peripatetica di Mitilene, e perciò uno degli argomenti fondamentali della nostra epistola ai Mitilenesi, ma anche una delle ragioni per cui l' insegnamento di Epicuro venne ivi in cattiva fama presso le autorità del luogo, onde gli fu proibito di insegnare dal ginnasiarca. Quanto ad Ermarco, non solo ripudiò quei suoi primi studii, ma intervenendo, accanto al maestro, in quella polemica, scrisse varie opere contro i maestri della scuola avversaria, e in particolare una contro gli studii liberali, in cui, trattando ampiamente di quell'argomento, doveva dimo-

[1]) Vedi a questo proposito nel nostro papiro il fr. 6 n, p. 99 CRÖNERT.

[2]) Cfr. l'espressione μειράκιον, nell' ultimo frammento del papiro, che ci serba probabilmente la parola greca, che Cicerone traduce con *adulescentulus*.

[3]) Vedi sopra pp. 65 e p. 90.

Digitized by Google

strare la perizia che vi aveva acquistata nei suoi primi studii.

Orbene tutte queste circostanze riappaiono mirabilmente nel papiro sopraddetto, che si vedrà riferirci certamente la storia (pur troppo frammentaria) di questo episodio, serbandoci persino, in qualche punto, le parole stesse di Epicuro, di Ermarco, del padre suo Agemorto e del ginnasiarca che ne furono, per dir così, gli eroi.

Che quèsto papiro dovesse riguardare un episodio della scuola epicurea, appariva già dall'esservi Epicuro nominato (I, 5, 1); che sia scritto da un epicureo antico, e perciò debba riguardare un fatto della scuola nell'età stessa di Epicuro, risulta probabile dallo stile; vi appaiono infatti numerosi quegli iati che sono contrarii alla tecnica stilistica più consueta degli epicurei posteriori, come Filodemo.

Eccone ora il contenuto. Vi si parla di un filosofo che *da giovane* (I, 9, 8) si è occupato *di retorica e di poesia* [1]) e questo *all'età di diciassette anni* (II, 4), quanti abbiamo visto aver dovuto avere Ermarco quando venne alla scuola di Epicuro. Egli venne poi in fama per essersi dimostrato esperto degli studi di ritmica [2]), di armonia e di grammatica (I, 10–II, I), che erano gli studii in auge presso la scuola di Mitilene e contro cui Ermarco poi scris-

[1]) Questo fatto è assai importante, perchè ci conferma che, (come avevo già sostenuto nella mia recensione alla raccolta dei frammenti di Ermarco pubblicata dal Krohn) a lui veramente appartiene il frammento, riferitoci da STOBEO, *Flor.* IV, 34, 36 (IV, 2, p. 845, 3 Hense) che il KROHN (p. 39) considerava come dubbio, perchè era un frammento metrico, ed anche il contenuto non pareva epicureo. Ma ora si vede che si tratta evidentemente di una poesiola scritta da Ermarco nella sua giovinezza, prima di venire alla scuola di Epicuro. Ed è assai significativo che il contenuto sia improntato a quel pessimismo mistico religioso che era proprio del primo insegnamento e dei primi scritti di Aristotele, contro cui Epicuro, come vedemmo nel secondo capitolo (p. 112 sgg.), protestava, polemizzando appunto contro l'Aristotele dell'*Eudemo* e del *Protrettico* e la sua scuola.

[2]) Si noti che ritmico è appunto il frammento di cui abbiamo parlato nella nota precedente.

Digitized by Google

se [1]). Era pio, ὅσιος (II, 4), e di fatto Ermarco molto scrisse (fr. 32–39, e Nachtrag p. 39 Krohn) sugli dei, e in particolar modo sulla ὁσιότης (fr. 35), ed εὐφυής, ed ἱκανὸς ἀνήρ è detto Ermarco da Diogene Laerzio (X, 25). Egli dal Maestro fu condotto (II, 7) dal padre suo, come Ermarco *adulescentulus* (μειράκιον! III, 8), deve essere stato condotto ad Epicuro dal padre Agemorto [2]), il quale gli disse: « vuole venire alla tua scuola (ὁμιλεῖν σοι, cfr. Senof. *Mem.* I, 2, 15, 39) questo mio figlio grande ormai e giunto all'età opportuna ». Al che il Maestro rispose, come Epicuro deve aver risposto a Ermarco: « Anzitutto io non mi occupo di quegli studii che ora ti stanno a cuore », alludendo evidentemente a quegli studii letterarii e retorici di cui prima si era occupato il giovane Ermarco. Ed in verità ci dice il papiro (III, 6) che il nostro giovane dovette ricordare: « Spesse volte mi biasimava perchè (in quegli studii) non avrei mai ricevuta una disciplina di vita, il che [3]), quando poi vidi [la vanità di quegli studii ben compresi, e compresi pure] che non potevo avere giovamento da lui (il suo antico maestro, presumibilmente Nausifane); perciò (mio padre) è anche di opinione che non si debba spendere denaro per tali insegnamenti; io adunque.... ».

In questo grazioso racconto, tratto dalla vita della scuola epicurea, che è troppo conforme, in ogni particolare, a ciò che sappiamo di Ermarco e dei rapporti di lui e di suo padre verso Epicuro, per dubitare che possa

---

[1]) Che gli scritti di Ermarco dovessero aver particolare valore letterario, appare dall'attestazione di DIOGENE LAERZIO, X, 25, che li dice « bellissimi ». Che egli, pur combattendo la retorica e soprattutto la retorica politica, come insegnamento filosofico, ne riconoscesse il valore letterario, sappiamo dall'avere egli sostenuto che essa era veramente un'arte (fr. 40 sgg.).

[2]) Cfr. nel testo epicureo messo in luce qui sopra, p. 90, la significativa allusione ai padri che a Mitilene portavano i figli ai maestri perchè li istruissero.

[3]) Integro ὃ δ', è non ὁ δ', come il Crönert.

Digitized by Google

riferirsi ad altro, è inserito appunto nel papiro l'episodio del ginnasiarca, ciò che è un' indubitabile conferma che si tratta veramente di questo importantissimo periodo della scuola epicurea a Mitilene. Ci dice infatti il papiro (II, 3) : « presentatosi a lui il ginnasiarca, gli comandò di andarsene via. Ed egli gli rispose : ' potresti tu [1]) ben concedermi, o ginnasiarca, di continuare i miei ragionari '. Ma egli.... ». Qui è tronco il papiro ; ma è chiaro che doveva seguire un rifiuto.

Così, in questa disadorna prosa del vecchio scrittore epicureo, che ci fa pensare (sia detto senza intenzione irreligiosa) alle narrazioni dei *Fatti degli Apostoli*, rivive finalmente questo episodio che da altri testi eravamo riesciti a rivelare, e appare in piena luce la lotta che Epicuro dovette sostenere per fondare una sua scuola a Mitilene, lotta in cui, come vedemmo e vedremo ancor meglio fra poco, egli rimase soccombente.

Però, secondo ci fa comprendere Filodemo, gli avversari non si sarebbero accontentati di richiedere provvedimenti contro Epicuro dal ginnasiarca ; essi, oltre avergli mosso contro le *folle* (ὄχλοι), erano risaliti ben più su, all'autorità di un *monarca*. E che così accadesse veramente, vedremo risultare da preziose testimonianze, non poste ancora neppur esse in relazione con questo testo.

Delle *folle* parleremo più tardi ; ci occuperemo ora invece dell'appello al monarca.

A questo proposito ci sarà rivelatore un passo di Plutarco nella sua polemica contro l'epicureo Colote, a cui non si è badato sinora a questo riguardo, e che sarà opportuno leggere in una forma più completa di quella in cui appare nell'Usener (p. 123, 22), perchè da essa

[1]) Evidentemente si deve integrare, ἐπιτρέψειας [ἄν συ] διαλεγόμενον, e non [ἄν σοι] διαλεγόμενον, come integra il Crönert, perchè il ginnasiarca non vietava che si ragionasse con lui, ma con i giovani.

Digitized by Google

appariranno chiari anche i rapporti di quel passo con la scuola platonico–peripatetica. Vedi Plut., *C. Col.*, 1126 C sgg. : « .... dall'Accademia provennero ad Atene degli strateghi, come Cabria e Focione. Quanto ad Epicuro egli mandò invece suoi fidi in Asia per mettere in cattiva luce Timocrate e farlo allontanare dalla reggia del re, perchè era venuto in urto con il proprio fratello Metrodoro. E questo sta scritto nei loro libri (degli epicurei). Platone invece mandò, dei suoi discepoli e amici, Aristonimo agli Arcadi, perchè desse ordine alla loro costituzione, agli Elei Formione, ai Pirrei *Menedemo* [1]). E *Eudosso* che diede le leggi ai Cnidi, e *Aristotele* che le diede agli Stagiriti erano discepoli di Platone ».

Che questa sia una risposta della scuola platonico–peripatetica alle accuse degli epicurei, non può essere ormai dubbio, dopo tutto quello che sappiamo, ed è ben manifesto dall'arte polemica con cui Plutarco (che deriva la sua polemica da una fonte accademica) sa opporre quell'umile e interessato appello politico di Epicuro alla brillante azione politica dei grandi maestri di quella scuola avversaria [2]). Fra cui, ad arte, sono messi in rilievo proprio quelli con cui Epicuro polemizzò in questa lettera.

Ma vi è di più : basta osservare un poco attentamente le parole di Plutarco, per comprendere che il primo a cercare di influire contro l'avversario non era stato Epicuro, il quale aveva certo scarse amicizie politiche, soprattutto quando era appena trentenne (egli che già in età tarda doveva riconoscere [Usen., p. 158, 12 sgg.] di essere rimasto quasi ignoto alla Grecia), ma Timocrate, che si era recato dal re per porre in mala vista la scuola

[1]) Nota che Menedemo era appunto un platonico illustre *di Lesbo* e che Eudosso e Aristotele sono tra gli avversari che Epicuro combatteva nella nostra lettera.

[2]) Nuova sicura conferma dell'avere presente Plutarco in questo passo la polemica dell'Accademia contro Epicuro, derivata dalle accuse di Timocrate, daremo nel capitolo seguente.

Digitized by Google

epicurea. E ciò appare anche dalla stessa astuta parola di Plutarco o della sua fonte, che cerca evidentemente di nascondere un ben altro motivo che non il semplice fatto dell'essere venuto Timocrate in urto con il proprio fratello ; ragione sicuramente troppo debole perchè Epicuro, povero e solitario, si prendesse tanta cura di mandare suoi fidi alla corte del re [1]). È ora invece palese dalla testimonianza di Filodemo che lo scopo era di ottenere l'allontanamento di Epicuro dal luogo ove insegnava, come già era stato allontanato da Mitilene. Ed è infatti assai significativo che Epicuro di fatto dovette partirsene da Mitilene dopo un breve periodo di inse-

[1]) L'affermare Plutarco che Epicuro mandò suoi fidi in *Asia*, per mettere Timocrate in cattiva luce e farlo allontanare dalla reggia del re, fa pensare che Epicuro in quel momento non fosse a Lampsaco, e perciò, non dovendo essere più a Mitilene (chè la persecuzione di Timocrate incominciò nel periodo della scuola di Lampsaco), fosse già ad Atene. Il che è possibile, giacchè questa inimicizia e persecuzione di Timocrate non dovette finire così presto, e, come già osservai, ebbe certo un seguito posteriormente a quel momento iniziale. Però questa conclusione si impone solo, se si suppone che Plutarco, il quale aveva certamente innanzi a sè una fonte sommaria (tanto che non fa neppure il nome di quel monarca, mentre per i riferimenti all'attività politica dei membri dell'Accademia è così preciso), sapesse se in quel tempo Epicuro era a Lampsaco o ad Atene, sì da evitare consciamente la possibilità di una falsa interpretazione. Ma se si pensa che la sua fonte parlasse solo d'un « monarca dell'Asia » o che in quel momento si trovava in Asia, l'aver fatto Epicuro quel tentativo, quando era ancora a Lampsaco, diventa, non solo possibile, ma anche più naturale. Infatti non è facile pensare che Epicuro potesse mandare suoi fidi in Asia, quando era ad Atene, mentre il ricorso ad un re dell'Asia, o ad un sovrano che in quel momento si trovasse in Asia, diventa più naturale, ed anche si comprende perchè si curasse tanto di difendersi presso un sovrano dell'Asia o che aveva potere in Asia, quando egli in Asia si trovava. Ad ogni modo, però, se anche si dovesse conchiudere che Epicuro fosse già ad Atene, è tanto più chiaro che quella mossa di Epicuro fu una mossa di difesa (come risulta del resto dal testo di Filodemo) e non di offesa, come vuol fare apparire Plutarco o almeno la sua fonte. [È opportuno del resto osservare che, se il monarca è Antigono Monoftalmo, come mostrò il Momigliano, fondandosi sui dati da me offertigli (vedi qui sotto, p. 128 n.), egli assunse il titolo di re solo dal 306/5. Questo renderebbe più probabile che Epicuro facesse quei passi poco dopo che venne ad Atene, ciò che si accorderebbe con quanto diremo più sotto, p. 137 n. 1].

Digitized by Google

gnamento, giacchè Strabone, il quale ci dice avere insegnato Epicuro a Mitilene e successivamente a Lampsaco (per cinque anni, e come sappiamo da Diogene e da Suida, prima di venire ad aprire scuola ad Atene), aggiunge subito che in realtà di Lampsaco si può dire veramente Epicuro, per il tempo che vi abitò ed il fervore di consenso che vi trovò. Da ciò si rileva che breve dovette essere il periodo di insegnamento a Mitilene, quantunque Epicuro vi abbia trovati due dei suoi più fidi, Ermarco, il suo successore, e Agemorto. Vedremo del resto come ne partisse in circostanze drammatiche.

Che poi non il solo Timocrate, e non per sè solo, avesse fatte pressioni presso un monarca [1]) per muoverlo contro Epicuro; o per lo meno che Epicuro, nella lettera a cui si riferisce Filodemo, non accusasse il solo Timocrate, ma i « sofisti » della scuola avversaria, si desume dal testo di Filodemo. E del resto delle influenze politiche di quella scuola avversa ad Epicuro è una chiara prova

---

[1]) Quando pubblicai nell'*Atene e Roma* (1934, fasc. 4 e 1935, fasc. 1) questo studio, che è riprodotto, con nuove aggiunte e conferme, in questo capitolo, non mi proposi di stabilire chi potesse essere questo *monarca*; perchè, essendo così incerti i dati relativi della tradizione, in questo periodo della storia dei diadochi, mi pareva opportuno che della questione si occupasse piuttosto uno storico. Bastava del resto a me porre in luce che un appello della scuola avversaria ad un monarca vi era stato, e che esso monarca doveva essere un Macedone, chè tali erano i monarchi che potevano venire in questione. Espressi però il desiderio che uno storico riprendesse in esame il problema, anche perchè potesse venire conferma dalla sua autorità di specialista alla mia dimostrazione. E mi fece assai piacere che a questo compito si sia accinto un così acuto e dotto storico come Arnaldo Momigliano, il quale, in un articolo da lui comunicatomi e inviato alla *Rivista di Filologia* (a cui rimando i lettori per i particolari), conclude confermando i miei risultati e intraprendendo una penetrante indagine sulle iscrizioni e sui riferimenti storici, intesa a stabilire che il monarca fu Antigono Monoftalmo, a cui dovette appartenere, in quel periodo, Mitilene. Il passaggio di Epicuro a Lampsaco sarebbe stato facilitato dall'essere in quel periodo (fra il 310 e il principio del 308) il satrapo della satrapia ellespontica Polemeo (Tolomeo nelle fonti letterarie) nipote di Antigono, ribelle a lui.

Digitized by Google

l'aver solamente potuto Epicuro venire ad Atene ad insegnarvi, quando, con la sconfitta del partito macedone, nel 307/6, l'Accademia ed il Peripato ad Atene avevano perduto ogni appoggio politico.

Che Epicuro abbia cercato di parare quella mossa avversaria, mandando suoi fidi dal re, a patrocinare la sua causa e a palesare le ragioni che muovevano Timocrate, è cosa naturale, come pure è naturale che, avendo essi preso l' iniziativa (o ciò credendo Epicuro), ed essendo lui, e non gli avversari, rimasto soccombente e costretto a partirsene, affermasse di non essere sceso ai medesimi mezzi di lotta dei suoi nemici. I quali del resto non si può dire avessero torto, dal loro punto di vista teoretico, di stimare nocivo l' insegnamento di Epicuro per dei giovani che dovevano prepararsi alla vita sociale, in una libera città della Grecia di così ardenti tradizioni politiche, quali aveva la patria di Alceo, il più grande e veemente poeta politico dell'antichità. E infatti abbiamo visto (p. 90), come Epicuro dovesse dichiarare, con ogni probabilità nella nostra lettera, Mitilene quale luogo non adatto al sano insegnamento della filosofia, ma solo a quell' insegnamento dell'eloquenza che era il più utile a chi si addestrava per la vita politica. Ed è assai significativo infatti che Epicuro, costretto a partire da Mitilene, non si sia recato ad insegnare in una città più vicina al mondo ateniese, ma se ne sia andato sulla costa dell'Ellesponto, a Lampsaco, in una città della Jonia, in cui la vita politica era da secoli meno vivida ; sede di quella antica cultura che diede alla Grecia la scienza della *physis*, anzichè quella della *polis*, di cui era maestra la scuola di Socrate, di Platone e di Aristotele [1]). Tutto

[1]) Nota che di Lampsaco era Stratone, il successore di Aristotele, che riprese la tradizione ionica e democritea in più punti della sua dottrina ; ed era chiamato il *fisico*, appunto per il maggior valore da lui dato di gran lunga alla fisica, in confronto con l'etica

Digitized by Google

appare così limpidamente coerente in una nuova rivelazione di vita.

È noto, d'altra parte, come, tanto i capi della scuola platonica come quelli della scuola aristotelica, fossero influentissimi presso i regnanti, e soprattutto presso i principi macedoni, particolarmente in questo periodo (dal 317 al 307) in cui Atene era governata da Demetrio Falereo, discepolo di Teofrasto, quale reggente del macedone Cassandro. Ed è noto pure come Demetrio fosse anche in ottimi rapporti con un altro principe della stirpe macedone, Tolomeo di Lago, che lo chiamò poi alla sua corte; e in ottimi rapporti con questi monarchi fu pure, non solo Teofrasto (Diog. L., V, 37), ma Stratone di Lampsaco (*ibid.*, V, 58), che fu maestro di Tolmeo Filadelfo; come larga influenza politica aveva avuta Senocrate, incaricato di ambascerie presso Filippo e presso un altro sovrano macedone, Antipatro (Diog. L., IV, 8, 9, 11). E che Epicuro dovesse aver gravi ragioni di dolersi dei sovrani macedoni risultava da un suo frammento di lettera riferitoci da Filodemo (fr. 102, p. 133, 21 Usen.; cfr. Crönert, p. 54 n.), in cui Epicuro augura la rovina politica (καταλύειν) degli odiosissimi macedoni [1]).

Se non che questo frammento pareva tanto poco consono allo spirito di Epicuro, così alieno dalla politica, che l'Usener, pur mettendolo tra i frammenti di Epicuro, annotava: « alienum videtur ab Epicuro ». Ma noi vediamo ora che, non solo al suo spirito quell'ostilità non era aliena, ma doveva essere naturale, per un risentimento te-

---

e la politica (v. Cic., *de fin.*, V 5, 13; *Acad.* I 9, 34; Sen., *N. q.* VI 13, 2; Pseudogalen. *H. phil.* 2). Quanto alle ragioni politiche che facilitarono il passaggio di Epicuro a Lampsaco, vedi i risultati dello studio di Arnaldo Momigliano da me ricordato sopra.

[1]) L'arconte citato è Eutio, come lesse il Crönert nel papiro, e non Iseo, come dà l'Usener; onde la notizia si riferisce all'anno 285/4, secondo gli studii più recenti, cioè al momento in cui si delinea la rovina di Demetrio Poliorcete e del partito macedone.

Digitized by Google

nace che aveva ben profonde ragioni, ora finalmente note. Ed è oltremodo significativo, non solo che Epicuro, cittadino ateniese ed amantissimo di Atene, non abbia potuto, come già osservammo, aprire scuola ad Atene, se non quando cadde Demetrio Falereo e con esso l'autorità di Cassandro e l' influsso politico dell'Accademia e del Peripato ; ma che da Mitilene abbia dovuto rifugiarsi a Lampsaco, dove aveva protezione presso Idomeneo che era politicamente assai influente presso il re « ex quo Idomenei titulus petebatur » (fr. 132).

Ma vi è di più : si comprende ora finalmente perchè Epicuro, non solo abbia dovuto cercare la protezione di Mitre il grande dignitario della corte di Lisimaco di cui era διοικητής; ma perchè lo chiamasse (fr. 148), con accento tra umile ed enfatico « Salvatore » (Παιάν). Da che lo avesse salvato non si vedeva sinora ; ma ormai è chiaro che lo aveva protetto da una persecuzione politica. E che quella lode di « Salvatore » fosse connessa strettamente con questo episodio della vita di Epicuro, e col bisogno di difendersi da questi avversari, è prova sicura l'essere riferita questa adulatoria espressione da Diogene Laerzio fra le altre accuse dagli avversari in questa polemica rivoltegli.

D'altra parte, come di quell'adulazione lo rimproveravano gli avversari, egli alla sua volta chiamava i Platonici, come vedemmo (p. 76), proprio in questa nostra *Lettera ai filosofi di Mitilene*, « piaggiatori di Dionigi », cioè gli adulatori dei monarchi. E questa espressione, che, come l'altra già spiegata sopra « mutilatori delle erme », usata verso contemporanei, pareva in verità stranamente anacronistica, si comprende ora assai bene essere essa pure scelta ad arte, perchè sarebbe stato pericoloso alludere troppo chiaramente ad un influsso di potenti sovrani la cui inimicizia era già ad Epicuro costata così cara.

Digitized by Google

Che veramente Mitre sia intervenuto in soccorso di Epicuro in questa circostanza, e per ciò questi lo chiamasse suo Salvatore, si può ancora confermare con varie assai importanti considerazioni, ch' io ritrovai quando questo studio già era pubblicato sull'*Atene e Roma*, e che getteranno nuova impreveduta luce sugli elementi storici di questo importantissimo periodo della vita di Epicuro e sulla storia culturale del suo tempo.

Noi sappiamo infatti che, fra le insinuazioni con cui Timocrate combatteva Epicuro, v'era quella desunta, non solo dalle sue malattie, ma anche dagli atroci mali e miserevoli morti di alcuno almeno dei suoi fratelli [1]); donde Timocrate e la scuola platonico-peripatetica prendevano argomento, come vedremo, per combattere la filosofia di Epicuro come dottrina di un malato, in odio agli dèi, secondo che dimostravano quelle sue sventure, e per dichiarare che i suoi discepoli preferiti (quali erano, come sappiamo dalle testimonianze antiche, i suoi fratelli), erano degli infelici, travagliati da gravissimi mali e precocemente morti, onde per nulla si potevano considerare dei saggi supremamente felici, quali Epicuro e i suoi si vantavano di essere. Come Epicuro combattesse queste insinuazioni, e cercasse di dimostrare che nè le malattie nè la morte precoce potevano per nulla offuscare la felicità del saggio, vedremo più oltre. Ma è importante notare ora che questa difesa non solo fu, come dimostreremo, uno degli argomenti principali della no-

[1]) Vedi, a questo proposito, qui sotto p. 154 sgg. e p. 192 sgg. Che di qualche caro discepolo, morto prematuramente, e anzi, con ogni probabilità, della morte di un fratello, di cui Epicuro restò erede, si parlasse nella nostra lettera (donde l'allusione di Plutarco alle « ingiustizie degli eredi », nel passo tradotto sopra), dimostrerò più oltre a p. 192. I tre fratelli di Epicuro furono tutti fra i suoi primi discepoli (fr. 168 e fr. 178, p. 155, l. 7 ; 17), come ci dice anche Diogene Laerzio, in questa sezione della sua *Vita di Epicuro* (§ 3), e tutti, come vedremo, premorirono a lui ed egli ne scrisse i panegirici (cfr. USEN., p. 93, 5 sgg. ; 166, 11).

Digitized by Google

stra *Epistola ai filosofi di Mitilene*, ma che Epicuro precisamente a Mitre dedicò un libro intitolato *Sulle malattie e sulla morte* [1]); assai poco gaio titolo invero per un'opera dedicata ad un grande dignitario, presso il quale evidentemente Epicuro cercava favore e protezione, e di cui non si vedeva sinora la ragione: ma si vede bene ora perchè ciò facesse, se si pensa che con quell'opera Epicuro voleva confutare le insinuazioni sulle quali si basavano gli avversari per muovergli contro l'opinione pubblica (vedi sopra p. 120 sgg.), e ottenere in suo danno l' intervento del potere politico.

Che quell'opera di Epicuro fosse scritta a proposito di questa polemica, si può persino confermare con un argomento stilistico, che vedremo avere grande importanza per identificare gli scritti di lui riferentisi a questa polemica. Vedremo infatti [2]) che gli avversari, a proposito della nostra epistola e di questa schermaglia filosofica, facevano colpa ad Epicuro di poca proprietà di lingua; accusa a cui, in questa lettera e negli scritti di

---

[1]) Il titolo era dato corrotto dai codici di DIOGENE LAERZIO (§ 28) περὶ νότων δόξαι πρὸς Μιθρῆν (*Sui venti di mezzogiorno* (!!), *massime a Mitre*) e così stampava l'USENER (p. 86), ma il GASSENDI aveva già emendato l'assurdo νότων in νόσων. L'emendamento è ora reso certo (come già notai nel mio *Epicuro*, p. 206 n.) dal papiro ercolanese di Demetrio Lacone 1012, col. 38 CRÖNERT = col. 22 DE FALCO, che ci dà il titolo intero ed esatto, περὶ νόσων καὶ θανάτου, e ci fa sapere che gli avversari polemizzavano contro quest'opera per l' improprietà del linguaggio di Epicuro in essa. Che si trattasse di una serie di aforismi (cfr. il titolo κύριαι δόξαι dell'opera più famosa di Epicuro) avevo già messo in rilievo nel mio *Epicuro*, p. 7, n. 3; ora questa mia opinione riceve conferma, perchè, come vedremo più oltre (v. pp. 161; 173; 195), varie delle *Massime capitali* (IV, XIX–XX, XL), che trattano di questi argomenti e furono formulate da Epicuro in rapporto a questa polemica, furono, con ogni probabilità, tratte da Epicuro stesso da quella raccolta di aforismi, o fatte ad imitazione di altre massime ivi contenute.

[2]) Vedi p. 215 n. 1. Nota che questa accusa faceva fare anche Alcifrone dall'etera Leonzio ad Epicuro, nell'epistola (II 2 = IV 17, vedi ivi § 5) in cui ci ha recate le più preziose testimonianze della polemica timocratea (cfr. USENER, p. 147, 4 sgg.).

Digitized by Google

questo periodo, egli aveva dato motivo, perchè, essendo sempre vissuto nella Jonia, o in terra eolica, eccetto che durante i pochi mesi passati ad Atene, nel tempo in cui vi fu chiamato giovinetto per il servizio dell'efebia, il suo linguaggio era ricco di ionismi e di espressioni non attiche. Orbene Demetrio Lacone, nel passo ove ci parla di quest'opera di Epicuro, dedicata a Mitre, difende il Maestro dall'accusa di aver usata in essa espressioni improprie. E poichè ho dimostrato (P. I, p. 355–357) che in quel suo scritto Demetrio Lacone difende Epicuro dalle accuse della scuola platonico–peripatetica, riceve nuova conferma l'appartenere a quella polemica quest'opera del Maestro. È certo dunque che in quest'occasione si rivolse per aiuto a Mitre, e per riconoscenza di averlo ottenuto lo chiamò Salvatore[1]). Nè se ne dimenticò più tardi perchè noi sappiamo [2]) avere egli reso alla sua volta al suo protettore di un tempo un insigne servizio.

Che poi quest'espressione di Salvatore rivolgesse Epi-

---

[1]) Che in questo periodo Mitre, il διοικητής di Lisimaco, potesse intervenire con profitto in favore di Epicuro presso Demetrio Poliorcete, si conferma dal fatto, indicatomi dal Momigliano, che appunto nel 307/6, quando già Atene era sotto la preminenza politica del Poliorcete, e nel momento in cui Epicuro aveva bisogno del permesso di stabilirvisi, a Lisimaco fu da Atene tributata una corona (I G II² 1485, l. 28–29); è chiaro dunque che la sua protezione poteva allora molto ad Atene. Per i rapporti fra Epicuro e Mitre sarebbe importante la lettera di Epicuro ricostruita dal JENSEN in *Abhandlungen der Ges. d. Wiss. zu Gött.*, Dritte Folge nr. 5, Berlin, 1933, se i luoghi in cui si accenna a Mitre non risultassero da troppo incerte, se pure ingegnose, integrazioni del Jensen, e se tutto il contesto ricostruito del Jensen non fosse troppo mal sicuro, come già mise in luce la critica (vedi anche ciò che ne dissi in *Studi italiani di filol. class.*, 1933, p. 93 sgg.); ad ogni modo che vi si tratti di una lettera di Epicuro e che vi si parli delle calunnie di Timocrate (col. I, 28 sgg.; cfr. col. IV, V, è probabile, se pure non certo, come pure è probabile che vi si accenni ad una persecuzione politica; cfr. infatti anche pap. 176, fr. 5 col. XV, nella ricostruzione tentata, a p. 55, dal Jensen.

[2]) Vedi fr. 194, e i testi editi o rieditи dal VOGLIANO in *Riv. di Filol.*, 1926, pp. 310 sgg. e commentati ivi storicamente dal BELOCH (p. 331 sgg.); cfr. anche DE SANCTIS, *ibid.*, 1927, p. 491 sgg.

Digitized by Google

curo a Mitre in quest'occasione, si può ancora confermare con altre importanti considerazioni che metteranno in nuova luce questo episodio della sua vita. Diogene Laerzio, in questa stessa sezione della *Vita di Epicuro*, in cui ci riferisce la polemica timocratea [1]), e *immediatamente dopo averci riportata l'accusa degli avversari a proposito dell'aver chiamato Mitre suo Salvatore*, aggiunge (§ 5): « E pure Idomeneo ed Erodoto e *Timocrate* che aveva rivelati i suoi segreti, egli in ugual modo li magnificava e adulava; e nelle lettere a Leonzio scrisse: ' o divino signor mio *Salvatore*, cara Leonziuccia [2]), di quale frenetico applauso di gioia (χροτοθορύβου) ci [3]) hai riempita l'anima, quando leggemmo la tua cara lettera '». L'avere usata Epicuro la medesima espressione, sia per Mitre, sia in una lettera rivolta a Leonzio, l'etera che fu l'amante, o la moglie, o almeno la concubina, di Metrodoro, e, secondo gli avversari, anche l'amante di Epicuro [4]), e l'essergli rimproverata dai suoi avversari, in quella stessa polemica e in immediata connessione con l'accusa fattagli di aver chiamato suo salvatore Mitre, può far presumere che anche Leonzio si sia adoperata

---

[1]) Gli altri due frammenti di lettere, citati dopo, (una a Temista, di cui vedi spiegato il testo qui sotto p. 157, appunto per mezzo della nostra polemica, e l'altra a Pitocle, su cui vedi sopra p. 176 e p. 82) appartengono anch'essi a questa polemica.

[2]) παιάν ἄναξ, φίλον Λεοντάριον: cfr. quello che è detto sopra da Diogene a proposito di Mitre, παιάν καὶ ἄνακτα καλοῦντα (sc. Μιθρῆν Ἐπίκουρος).

[3]) Il plurale è importante, perchè l'aiuto dato da Leonzio ad Epicuro non salvava lui solo da una persecuzione, ma tutta la sua scuola. Filodemo infatti, nel secondo libro della sua opera *Su Epicuro*, che ci ha conservate, come vedemmo, importanti testimonianze di questa persecuzione, dice chiaramente (fr. 6 col. IV) che gli avversari miravano a colpire lui e « tutta la sua scuola », e ad essa d'altronde apparteneva Metrodoro, lo sposo o l'amante Leonzio.

[4]) Moglie la dice SENECA, fr. 45 HAASE (= USEN., p. 98, 8), concubina DIOGENE LAERZIO, § 23. Amante di Epicuro è detta dalle fonti della polemica timocratea, vedi qui sotto i passi citati a p. 140 n.

Digitized by Google

in quell'occasione in aiuto di Epicuro e della sua scuola, a cui apparteneva Metrodoro. Ipotesi verosimile, e che apparirà sicura da varie significative conferme.

Noi sappiamo infatti dallo stesso Diogene Laerzio (§ 7, vedi sopra p. 47 n. 1) che Epicuro delle accuse di Timocrate, circa le sue malattie e la vita dedita ai bagordi, si occupò, non solo nella nostra *Lettera ai filosofi di Mitilene*, ma anche in una lettera a Leonzio, e perciò, come di quelle accuse scriveva *nella nostra epistola e nell'opera dedicata a Mitre*, per sventarne il pericolo e per difendersi contro una persecuzione filosofico-politica, si può presumere ne scrivesse a Leonzio, in quel drammatico momento della sua vita, per invocarne l'aiuto contro Timocrate; e avuta la risposta che quell'aiuto era stato efficace, scrivesse a Leonzio quel biglietto, in cui le si proclamava riconoscente, e usava la stessa espressione rivolta a Mitre, rimproveratagli anch'essa in questa stessa polemica dai suoi avversarii. Nè si vede per qual' altra ragione questi abbiano messo in tanto rilievo un bigiettino assai innocente, mentre altri certo più compromettenti doveva contenere la corrispondenza con quell'etera. Per di più, tanta gioia e tanto plauso nel ricevere una lettera di Leonzio, non è facile a spiegarsi, se Leonzio non gli avesse recato un notevole servigio. E che un'etera di alto rango, quale era Leonzio, forbita scrittrice, come vedremo, e ritratta dagli artisti greci in atto ispirato (vedi Plin., *N. h.* XXXV, 102, 9), potesse avere alte influenze nell'età dei primi sovrani ellenistici, famosi per i loro amori con le etere, sarebbe cosa naturale; ed infatti noi sappiamo da Filarco, presso Ateneo (XIII, p. 593 B), che Danae, figlia di Leonzio, fu intima di Laodice la moglie di Antioco II re di Siria. Ma vi è di più: Alcifrone immagina che quella lettera, in cui ci ha serbate così preziose testimonianze sulla polemica timocratea, fosse scritta appunto da Leonzio a Lamia, l'etera amante di Demetrio Poliorcete, negli

Digitized by Google

anni in cui si svolse la nostra polemica [1]), che come amante del Poliorcete è espressamente ivi (§ 3) ricordata, la quale ebbe su di lui tanto potere da indurlo a compire scandalose stranezze, sì da farle tributare onori divini come Lamia Afrodite da Atene e da Tebe [2]). Segno evidente che la tradizione avversa ad Epicuro (chè satirica è quella lettera) poneva in rapporto l'amicizia fra Lamia e Leonzio con questo episodio della vita di Epi-

---

[1]) Plutarco parla di questo amore nel cap. XVI della *Vita di Demetrio*, in cui ci riferisce la vittoria di Demetrio a Cipro, vittoria che DIODORO (XX 46, 5) e il marmo di Paro (B ep. 21) pongono sotto l'arcontato di Anasicrate, 307/6, cioè quando Epicuro era ancora a Lampsaco, chè solo alla fine di quell'anno venne ad Atene: per la data vedi anche BELOCH, IV, 2, p. 244, il quale pone quella vittoria nella primavera di quell'anno, periodo *anteriore a quello in cui Epicuro venne ad Atene*. L'avere avuti rapporti Leonzio con Epicuro e con Metrodoro, prima che venissero ad Atene, non farebbe difficoltà, perchè per un'etera, come Leonzio (pure se era Attica, come Ateniese era Epicuro), era anche meno difficile che per Epicuro, trovarsi lungi dalla sua patria, a Lampsaco, o a Mitilene. Daltronde, come Epicuro era ateniese in quanto figlio di cleruchi ateniesi a Samo, Leonzio poteva essere figlia di genitori ateniesi, cleruchi a Samo o a Mitilene, o in qualche altra sede di quel mondo in cui si trovò allora Epicuro. L'importante è piuttosto che essa (non meno di Epicuro) fosse, per la sua origine, in continuo rapporto con la sua patria, Atene, e desiderosa di ristabilirvisi e di ritornarvi. Quanto alla cronologia, rispetto all'intervento di Leonzio e di Lamia, si osservi che se Epicuro potè essere avvertito a Lampsaco dell'abolizione della legge di Sofocle di Sunio che avvenne nella primavera o nel principio dell'estate del 306 (vedi FERGUSON, *Hell. Athen.*, p. 106), e prepararsi e venire ad Atene prima della fine dello stesso anno; quel medesimo tempo poteva essere sufficiente per permettere che si potesse ricorrere a Lamia da Leonzio e la risposta favorevole giungere ad Epicuro.

Non è però impossibile che la risposta completamente favorevole si sia fatta attendere un poco, il che sarebbe segno anche più manifesto delle difficoltà incontrate e della importanza dell'aiuto di Leonzio presso il Poliorcete, che era praticamente il signore di Atene. Infatti ci dice DIOGENE LAERZIO, X, 2, che Epicuro, appena giunto ad Atene, non fondò subito una sua scuola, ma per un poco di tempo « filosofò insieme con gli altri filosofi », segno evidente che il permesso di insegnarvi non gli era ancora giunto, sebbene avesse buona speranza di ottenerlo. Del resto, per prudenza critica, conviene lasciare sempre la possibilità che l'azione di Leonzio in favore di Epicuro e di Metrodoro si sia esercitata nel primo periodo in cui essi furono ad Atene.

[2]) Vedi ATENEO, VI, p. 253 A.

Digitized by Google

curo, e appositamente satireggiava gli amori di lui con Leonzio, nel periodo in cui sorse quella polemica, perchè la scuola nemica da questo intervento di Leonzio aveva avuto danno e scorno, come vedremo im modo indubbio. Ed in verità, chi pensi che il Poliorcete era figlio di Antigono Monoftalmo, che (come dimostrò acutamente il Momigliano, nel prendere in esame, con il sussidio delle iscrizioni, i dati offertigli da questo mio studio), deve essere stato il monarca a cui contro Epicuro si rivolsero i suoi nemici per nuocergli, comprende subito quale importanza potesse avere l'appoggio di Leonzio presso l'etera di cui il Poliorcete era così innamorato. D'altra parte, se si considera ancora che Demetrio nel 307 (quando Epicuro era ancora a Lampsaco) si impadronì di Atene e pose fine al governo filoperipatetico di Demetrio Falereo — il discepolo e protettore di Teofrasto (il capo della scuola ostile ad Epicuro, contro il quale questi, come sappiamo da Laerzio stesso [vedi sopra p. 72] inveiva nella nostra lettera) — donde derivò quella reazione e quella legge per cui Teofrasto e la sua scuola dovettero andare in esilio, mentre poi solo dopo questi fatti Epicuro, cittadino di Atene e di Atene amantissimo, potè (sebbene fosse stato perseguitato da Antigono, il padre del Poliorcete), alla fine del 306, venire finalmente nella sua città ad aprirvi la sua scuola — se si tengono presenti tutte queste circostanze, si scorge quanto prezioso dovette essere l'intervento di Leonzio in favore di Epicuro, presso il Poliorcete (e perciò anche presso Antigono), per mezzo di Lamia.

D'altronde che Leonzio sia intervenuta con le sue influenze in aiuto di Epicuro e della sua scuola, si può anche confermare con questo argomento. Plutarco, nel passo tradotto sopra, p. 126, ci dice aver mandati Epicuro suoi fidi in Asia, per allontanare Timocrate dalla reggia del re, « *perchè era venuto in urto con il proprio fratello Metrodoro* ». Questa ragione si comprendeva male, anche

Digitized by Google

ammettendo, come appare essere certo, che con essa la fonte avversa ad Epicuro volesse nascondere una più importante difesa contro la persecuzione di Timocrate ; ma si comprende benissimo ora, se si pensa che Leonzio era la moglie o la concubina di Metrodoro ; e che perciò essa si adoperò certo in primo luogo per il suo marito o amante. E così si spiega anche il plurale usato da Epicuro in quella lettera in cui ringrazia Leonzio come comune salvezza, di sè, e, come ora si vede, anzitutto di Metrodoro.

Ma vi è di più : noi sappiamo da Cicerone (*De nat. deor.*, I, 33, 93) e da Plinio (*N. h.*, *praef.* 29) che *Leonzio scrisse contro Teofrasto* [1]), e questo scritto di Leonzio è ricordato da Cicerone insieme con quelli di Metrodoro, di Ermarco e di Epicuro riguardanti la nostra polemica; segno evidente che essa vi aveva partecipato, ciò che i platonico-peripatetici non le sapevano perdonare. E poichè tale scritto è ricordato da Cicerone nel *De natura deorum*, già l' Usener ne aveva argomentato (p. 101 n.) che in esso Leonzio trattasse della natura e del culto degli dei, e del resto a questo proposito da Filodemo (vedi Usen. fr. 145)

---

[1]) Le precise parole di Cicerone sono importanti, per varii rispetti: « Sed *meretricula* (nota il dispregiativo usato dagli avversari) etiam (oltre Epicuro e Metrodoro ed Ermarco, che presero parte tutti a quella polemica, nominati prima da Cicerone, che ricorda le opere da loro scritte a quel proposito) Leontium contra Theophrastum scribere ausast, scito illa quidem et *attico sermone* ». Le ultime parole sono date incomplete dall'USENER, p. 102, 2, che omette, certo per materiale svista, *et attico* ; ma sono assai importanti, perchè ci dicono che la fonte accademica di Cicerone metteva in contrasto la purezza della lingua di Leonzio con l'impurità, dalla stessa fonte lamentata spesso nella nostra polemica, di quella di Epicuro (e questo complimento verso questa *meretricula* fatto dalla Accademia, non può avere altra spiegazione); e di fatto, come vedemmo, questa era un'accusa che veniva fatta ad Epicuro in questa polemica; e Alcifrone fa satiricamente rimproverare Epicuro, proprio da Leonzio, di usare « parole non attiche ». Anche qui ritorna dunque quell'elemento linguistico che era proprio della polemica che abbiamo messa in luce.

Digitized by Google

sono mentovate le epistole di Leonzio. Orbene, poichè noi vedremo (v. sotto pp. 154-156) che Timocrate accusava a torto Epicuro di ateismo, ponendosi dal punto di vista teoretico della esaltata teologia stellare del primo Aristotele e di Teofrasto, è chiaro che Leonzio intervenne veramente in questa polemica in favore di Epicuro, il suo maestro, a torto calunniato. Anzi è singolare che, non vedendosi la ragione per cui essa avesse scritto contro Teofrasto, l' Usener (p. 101 n.) ed altri avevano concluso che l'opera di Epicuro contro Teofrasto fosse attribuita a Leonzio, ipotesi di cui non vi era alcun appiglio nella tradizione, onde io l'avevo già dichiarata falsa nel mio *Epicuro* (p. 164 n.), tanto più che Plutarco ci cita un frammento di quest'opera col nome di Epicuro. Ma ora si vede benissimo che Leonzio non aveva per nulla scritta una particolare opera teoretica contro Teofrasto, ma era intervenuta, anche in questo modo, in difesa del Maestro. E si comprende ora anche perchè gli avversarii si siano tanto accaniti contro Leonzio, *in rapporto sempre a questa polemica* [1]).

D'altronde, come essi assalirono Leonzio, così non risparmiarono neppure Lamia e il suo amante, il Poliorcete, che avevano protetto Epicuro. Infatti, come sappiamo da Ateneo (VI, 128 A, III; 101 E-F), Linceo, il discepolo di Teofrasto, scrisse sui rapporti di Lamia

[1]) Vedi DIOGENE, LAERZIO X, 4; 5; 6; 7 (la fonte è Timocrate, come negli altri passi precedenti, vedi anche ciò che dico in fine di questa nota): CLEOMEDE p. 112 Bak. (= USEN. p. 89, 18; 281, 1 sgg.) — ove ritornano due elementi di questa polemica, l' impurità della lingua e il paragone di Epicuro con Sardanapalo, che viene dalla fonte platonico-peripatetica e contro cui Epicuro si difendeva nella nostra lettera: vedi sopra P. I, p. 341, n. 6, e p. 362, e qui sotto p.164 —; PLUT., *de lat. v.* 1129 B (dalla stessa fonte da cui toglie Cleomede); *non posse s. v.* 1089 C (la fonte è Carneade, che vi è nominato, il capo dell'Accademia !), 1097 D (la fonte è Timocrate, cfr. DIOG. L., X 7, subito dopo aver riferite le accuse di Timocrate, da cui Epicuro si difendeva nella lettera a Leonzio, e che causarono l' intervento di Leonzio in suo favore).

Digitized by Google

con il Poliorcete, e che quel suo scritto fosse messo in rapporto con la polemica timocratea, si desume da Ateneo (III, 101 E–F), il quale ricorda questo scritto di Linceo (ove si descriveva un banchetto da Lamia offerto a Demetrio), *immediatamente prima del passo in cui si ripetono le calunnie timocratee e della scuola teofrastea contro Epicuro*, accusato di vita voluttuaria e dedita ai piaceri della tavola, e si riportano a questo proposito i frammenti dei comici Damosseno e Batone, i quali in essi satireggiavano [1]) nominatamente Epicuro, riprendendo le precise argomentazioni di cui si serviva Timocrate e lo stesso Alcifrone nella nostra polemica.

È assai importante mettere in luce ora che la lettera di Alcifrone, se ci conserva preziosi elementi di questa polemica, è però tutta falsata dall' intenzione satirica, per la parte cronologica. Epicuro vi è infatti rappresentato (§ 2) « quasi ottantenne ». Ora, se non è impossibile che l' inimicizia con Timocrate sia durata sino alla morte di Epicuro (che morì di settantadue anni), non è possibile invece che le circostanze a cui qui si allude rimontino per nulla all'età tarda di Epicuro. Infatti, non solo vi è ricordato (§ 9) come vivo Metrodoro che morì sette anni prima di Epicuro, ma Lamia vi è detta (§ 3) attualmente amante del Poliorcete, che morì nel 283, quando Epicuro aveva 58 anni. Siamo dunque già ben lungi dagli « ottant'anni ». E vi è di più : ci dice Plutarco (*Dem.* XVI) che quando, nella primavera del 306, incominciò l'amore del Poliorcete per Lamia, questa era ormai sullo sfiorire, sicchè essa appariva « *una vecchia* » (Plut., XXVII) ed egli era « assai più giovane di lei ». Ora, per quanto fa-

[1]) V. qui sotto p. 211 sgg. per quel che riguarda l' importantissima testimonianza di Damosseno, pertinente a questa polemica timocratea e per i suoi rapporti con la testimonianza di Alcifrone, e il capitolo VII per la satira di Batone e per la fonte da cui Ateneo desume questi echi polemici della commedia contro Epicuro.

Digitized by Google

scino possa avere avuto Lamia, non è presumibile che l'amore del volubilissimo Poliorcete per lei, che nel 306 doveva avere circa quarant'anni e forse più, durasse più di una diecina di anni; anzi, se si bada al periodo in cui è ricordata dalle fonti, dovette durare anche meno. Perciò il periodo in cui Leonzio potrebbe avere scritto a Lamia ancora amante del Poliorcete, non potrebbe essere che quando Epicuro fu tra i trentacinque anni e, al massimo, i quarantacinque, cioè nel periodo in cui certo fu più ardente la nostra polemica. Naturalmente Alcifrone, e prima di lui la sua fonte, falsarono tutti gli elementi, cronologici, per l'intento parodico di rappresentarci un Epicuro vecchissimo, non riamato e mal sofferto e tradito amante di Leonzio. Atroce vendetta degli avversarii, che si rivela anche da un altro fatto, cioè dall'avere essi rappresentata Leonzio non già, quale fu, la moglie o la concubina di Metrodoro, ma l'amante di Epicuro, e Metrodoro come estraneo paraninfo di questi amori (§ 9): senza peritarsi di aggiungere un'altra assurdità cronologica; infatti Leonzio è nella lettera di Alcifrone rappresentata evidentemente come coetanea, o quasi, di Lamia. Ora, se il Poliorcete era più vecchio di tre anni di Epicuro, e Lamia doveva avere una decina di anni circa più del Poliorcete, Leonzio doveva essere almeno coetanea di Epicuro; e perciò, se egli fosse stato, come le fa scrivere Alcifrone, « quasi ottantenne », essa avrebbe dovuto essere così decrepita da non poter certo lamentarsi che l'amore geloso di Epicuro la privasse di quello del « *giovanetto* » Timarco, che è rappresentato come pressappoco a lei coetaneo.

Tutte queste inconseguenze sono però assai significative per la nostra questione; perchè mostrano che la verità storica era ben altra, e che cioè Leonzio fu realmente in corrispondenza con Lamia quando incominciò l'amore del Poliorcete per lei, e appunto nel momento

Digitized by Google

culminante della polemica timocratea; e che l'intervento suo fu così nocivo agli avversarii di Epicuro da indurli a quella atroce satira, in cui mescolarono il vero e il falso così fittamente, che solo ora appaiono nettamente separati.

Si noti ancora che Diogene Laerzio ci riferisce circa l'aver parlato Epicuro delle calunnie di Timocrate, oltre che nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, anche « *in quella a Leonzio* »; ma di epistole di Epicuro a Leonzio se ne avevano parecchie. L'espressione di Diogene indica dunque che ve ne era una fuori classe, per la sua importanza e fama, e ciò non poteva essere se non per un motivo di somma importanza, come quello di richiedere a lei aiuto e smascherare le calunnie di Timocrate, come Epicuro faceva anche nella lettera ai Mitilenesi.

Si vede dunque come anche in questo punto tutte le circostanze collimino perfettamente, e con quale chiarezza risorga dall'oblio questo ignorato episodio della vita di Epicuro, e illumini di impreveduta luce quanto della sua vita già conoscevamo.

*
* *

Ma il testo di Filodemo tradotto sopra (p. 116), non parla solo di « ginnasiarca e di monarca », bensì anche di avversità di folle (ὄχλοι). Ed è facile comprendere come fosse possibile suscitare questa antipatia di folle in una città, quale Mitilene, contro l'antipolitica e innovatrice filosofia di Epicuro, che alle folle non giungerà mai, o solo, in forma metaforica, nell'età romana, ove, dice il suo biografo, intere città aderivano all'epicureismo.

Ma prima di allora l'epicureismo ebbe a conoscere il bando ufficiale da città greche, come già ci attestavano le nostre fonti [1]). Solo nell'età imperiale di Roma, la dot-

[1]) Vedi CLEOMEDE, II, 1, p. 107 Bak.: ATENEO, XIII, 547 A. Si noti che nel caso della partenza da Mitilene non si dovette trat-

Digitized by Google

trina dell'ombratile maestro degli orti epicurei riceverà, si può dire, la sua consacrazione ufficiale dalla imperiale sposa di Traiano — che proclamerà Epicuro il « Salvatore » in una iscrizione solenne (*Sylloge*[3], 834) — come pure da Diogene di Enoanda, che farà incidere il vangelo di dottrina del maestro nella piazza della sua città, e dallo stoico imperatore Marco Aurelio, che istituirà ad Atene una cattedra della filosofia epicurea con apposito stipendio.

Allora però la filosofia di Epicuro era da secoli vittoriosa e se ne conosceva il carattere austero. Ben diversa era la condizione in cui si dovette trovare Epicuro nei primi anni della sua carriera filosofica. E in verità la sicura conferma di quanto abbiamo desunto dal testo di Filodemo, l'abbiamo in una testimonianza di Plutarco il cui valore sfuggì pure all' Usener, il quale, stranamente, la riferì decurtata, come già parecchi anni or sono avevo mostrato nei miei *Studii plutarchei* (*Riv. di Filol.*, 1916, p. 280 sgg.), pur non avendo presente questo testo di Filodemo che ce ne rivelerà la grande importanza.

Plutarco, nella sua polemica contro Epicuro (cp. 6, p. 1090 C), per provare (si noti bene) con quelle stesse parole degli epicurei « *che essi rivolgono contro gli altri* », e con una dimostrazione *ad hominem*, — quale appunto vedremo essere adoperata dalla scuola avversaria ad Epicuro nella polemica che diede origine a questa *Lettera*

---

tare di un vero *bando* ufficiale, di cui è probabile ci sarebbe giunta notizia, ma di una ostilità pubblica e di difficoltà poste al suo insegnamento che lo costrinsero a partirsene in fretta, per non esporsi a più gravi misure, come fa comprendere anche Filodemo. Il quale d'altronde, come vedremo, cerca in ogni modo di fare apparire che Epicuro non ebbe contrasti notevoli, al punto da affermare che egli non fu oggetto della satira dei comici, mentre noi abbiamo le prove sicure che più volte i comici lo satireggiarono; vedi ciò che ne diremo fra poco e il nostro studio su questa polemica presso i comici nel capitolo seguente.

Digitized by Google

ai filosofi di Mitilene — che le circostanze della vita non consentono quell' ideale del « vivere senza dolore» (ἄλυπον) che è il fondamento dell'etica di Epicuro, osserva (p. 1090 E) : « Vi è forse bisogno di ricordare le ire delle folle (ὄχλων θυμούς), le crudeltà dei pirati, le ingiustizie degli eredi, e ancora le pestilenziali perturbazioni dell'aria (λοιμοὺς ἀέρων), e le ruggenti onde del mare (θάλασσαν ἐριβρύχην) [1]), da cui Epicuro poco mancò non fosse inghiottito navigando verso Lampsaco, *come scrive egli stesso* ?».

L' Usener, riferendo questa testimonianza tra i frammenti delle lettere di Epicuro (vedi fr. 189), ne riportò solo le ultime parole, ove sono ricordate le ire del mare nel viaggio a Lampsaco, senza che si veda il perchè di quella decurtazione. Mentre non vi può essere dubbio che tutto il contesto è epicureo, tanto più ora che il passo di Filodemo ci rivela la ragione di quelle *ire delle folle*. E non si potrà dubitare, dopo le prove che ne daremo, che la lettera da cui Plutarco tolse queste frasi e, come vedremo in questo stesso capitolo, altre ancora, sia la *Lettera ai filosofi di Mitilene* che pure Filodemo ha presente.

Plutarco parla adunque di *ire delle folle*, dichiaratesi contro Epicuro, prima di una drammatica navigazione a Lampsaco, intrapresa verosimilmente dietro le impellenti necessità del momento, in stagione inopportuna, e quando il mare era infestato dai pirati, donde per poco Epicuro

[1]) I codici hanno θάλασσαν εὐβράγκην ὑφ' αἷς κτἑ, che è certo corrotto, sia per l' impossibile εὐβράγκην, sia per αἷς, che non va per la grammatica : l' Usener corregge θαλάσσης σήραγγας, che è troppo lontano dalla lezione dei codici. L'epiteto doveva essere un termine poetico, perchè questo di usare ionismi o eolismi poetici era uno dei caratteri (come vedemmo e vedremo ancora) di questa lettera scritta dalla Ionia ad eolici di Mitilene : credo perciò sia da correggere ἐριβρύχην ὑφ' ἧς (ἧς già il Reiske) ; ἐριβρύχης é detto da Esiodio di un toro, da Oppiano (*H.*, 476, 709) sia del mare che di un leone.

Digitized by Google

non ebbe tronca la vita e la sua missione filosofica. Ora, poichè noi sappiamo che egli a Lampsaco andò di fatto allorchè dovette abbandonare Mitilene, dopo un breve periodo di insegnamento in quell' isola, e Filodemo ci parla appunto di folle (ὄχλοι!) alla cui mercè Epicuro non volle ridursi, nella lotta con i suoi avversari, è chiaro che per tal ragione appunto Epicuro dovette partirsi da Mitilene in così drammatico modo. D'altra parte, per qual ragione un filosofo di vita così ritirata e tranquilla, come Epicuro, il quale prescrive che il saggio non deve occuparsi di politica, poteva suscitare *le ire delle folle*, se non perchè il suo insegnamento era venuto in sospetto di immoralità, e considerato pericoloso per la religione e la morale e la educazione dei giovani ? Per di più Plutarco ci dice (p. 1090 C) espressamente, come vedemmo, che egli toglie questi passi che cita « da luoghi degli scritti epicurei *rivolti contro altri* »; è dunque sicuro che questo passo è tolto da una lettera polemica di Epicuro [1]) (quale è la *Lettera ai filosofi di Mitilene*), nella quale accusava i suoi nemici di quella malaugurata partenza da Mitilene. E poichè questa citazione delle parole di Epicuro, a confessione dello stesso Plutarco, è una ritorsione che egli fa contro Epicuro di espressioni che « *contro altri* » avrebbe usate, e Plutarco deriva la sua polemica da fonte accademica, è evidente che Epicuro accusava veramente quella scuola avversaria di averlo costretto a quella disastrosa navigazione.

E si comprende ora assai bene come quella tragica fuga da Mitilene, che per poco non gli costò la vita, abbia esacerbato gli animi di Epicuro e della sua scuola, rendendo più aspra e implacata, nei modi dello stile e nelle accuse personali, quella polemica che lasciò tanta orma

[1]) Nota che Plutarco citando quelle frasi tradotte sopra dice, « come scrive Epicuro stesso ».

Digitized by Google

negli scritti e nello svolgimento teoretico del pensiero di Epicuro.

Ed in verità, che proprio quei periodi che riassume Plutarco sieno tolti da quella *Lettera ai filosofi di Mitilene* a cui si riferisce Filodemo, si può provare ad esuberanza con altri argomenti. Ce lo dice, in qualche modo, lo stesso stile. Vedremo infatti [1]) come uno dei caratteri di quella lettera fosse l'uso di parole o eoliche o ioniche o tolte ai poeti lirici od epici, come era naturale in uno scritto di Epicuro della giovinezza, composto nella Jonia (dove egli era nato, ed aveva sino allora quasi sempre abitato) e rivolto ad amici di stirpe e di città eolica, quale Mitilene, la patria della lirica di Alceo e di Saffo. Ora quell'epiteto con cui Epicuro designa le onde tempestose del mare era certo un epiteto poetico, e per la sua rarità non più compreso dai trascrittori dei codici di Plutarco, e perciò corrottosi. E una frase poetica è certamente anche quella singolare espressione λοιμοὶ ἀέρων, che ci fa ricordare gli οὐράνια ἄχη di Eschilo e di Sofocle (*Pers.*, 572; *Antig.*, 418).

Ma vi è di più: Filodemo ci dice che Epicuro *fu, sì, oggetto in quell'occasione delle* « *ingiustizie* » dei « sofisti », della scuola avversaria; *ma non volle imitare i loro sistemi di lotta.* Orbene queste parole con cui Filodemo riassume il concetto di un passo di questa lettera, ricevono ora ben nuova luce da una citazione letterale di quella epistola, sfuggita all'Usener e agli studiosi di Epicuro, e che dovrà far parte di una nuova edizione dei suoi frammenti. Scrive infatti Plutarco nei periodi immediatamente precedenti, per confutare Epicuro e gli Epicurei, come egli dice, « *con le loro stesse parole che rivolgono contro gli altri* »: « non è vero ' *esser trista cosa essere*

[1]) Vedi p. 177 n. 1.

Digitized by Google

artefice ad altri d' ingiustizia e non già grave sventura cader vittima dell' ingiustizia altrui '».

Le parole da me sottolineate devono veramente appartenere a quella lettera di Epicuro; e ce lo dice Plutarco stesso che afferma di servirsi delle espressioni epicuree *usate contro gli avversari*, cioè di parole *tolte* da una *lettera polemica* contro coloro da cui Epicuro aveva ricevuta ingiustizia. E l'avere dimenticato questo frammento è tanto più strano da parte dell'Usener, poichè egli ha appunto tolto due altri frammenti di Epicuro (vedi p. 321, 14 sgg.; 122, 8 sgg.) proprio dalle altre frasi, pur esse immediatamente precedenti di Plutarco, che appartengono, come queste, a quella stessa confutazione *ad hominem*.

D'altra parte non avrebbe potuto un platonico come Plutarco sostenere questa sentenza, per un platonico ereticissima, che sia male *non già fare altrui ingiustizia ma riceverla*. È evidente invece essere stato Epicuro (nella lettera in cui si doleva e si sdegnava dell' ingiustizia fattagli dai discepoli di quella scuola avversaria) ad affermare che ciò che lo rendeva tranquillo era la coscienza di non aver l'animo conscio di aver fatto male ad alcuno, e *dovere essere gravoso, non già l'aver ricevuto torto, come egli aveva ricevuto, ma averlo ad un onest'uomo recato*. E tanto più era opportuna quella sentenza in quella lettera, poichè coloro che Epicuro accusava e credeva colpevoli, erano spirituali discepoli di quel Socrate che nella *Repubblica* e nel *Gorgia* proclamava appunto quella nobilissima verità.

Massima che Epicuro ad essi ora ricordava, con commossa e austera tristezza; per la quale, e insieme per i travagli da lui sofferti in quella dolorosa peripezia, possiamo scusare alquanto il tono aspro delle personali ritorsioni contro gli avversari, contenute in quell'epistola.

Nè a quella polemica e a quella lettera, sono da rife-

Digitized by Google

rirsi solo queste parole, desumendole dal testo di Plutarco in quel passo, sibbene anche evidentemente un altro frammento che già l'Usener, pur non rendendosi conto dell'occasione a cui si riferiva, ha tratto dai periodi precedenti e che anch'esso Plutarco dice aver desunto da testi epicurei « *rivolti contro gli avversari* ».

È questo il fr. 532 (che nel testo di Plutarco viene subito dopo quelle parole): « Coloro che fanno *ingiustizia* e operano contro il diritto, vivono una esistenza miserabile, e piena di terrore è tutta la vita loro; perchè, anche se possono nascondere per il momento la loro *ingiustizia*, è impossibile possano essere sicuri di sempre nasconderla; donde sempre loro sovrasta il timore di essere scoperti in futuro, e non lascia che essi godano e vivano fiduciosi della loro buona sorte presente ».

Chi non vede infatti ora, in queste parole, l'oscura minaccia di Epicuro che quei vincitori del presente debbano pentirsi in futuro? E l'esser queste parole di Epicuro ci dicono gli altri scrittori che come sue le riferiscono, in tutto o in parte (vedi fr. 582 e le testimonianze del fr. 532), e non solo l'essere esse parziale ripetizione della *Massima capitale* XXXV, ma anche l'esserci conservata la prima parte di quel passo dalle *Sentenze Vaticane* di Epicuro (*Sent.* 7) e da Seneca (vedi Us., p. 321, 21).

Anzi, poichè le *Sentenze Vaticane* sono tolte quasi tutte da lettere (vedi p. 110 n.), ed è stato dimostrato già dall'Usener e dal Mutschmann, e dimostreremo noi stessi con nuovi argomenti, appartenere a lettere quelle sentenze che sono comuni alle *Sentenze Vaticane* ed a *Seneca* — perchè Seneca ha per modello le lettere di Epicuro (vedi qui p. 182 n. 3) — è chiaro che questo frammento deriva da una lettera di Epicuro. E, ancora, poichè già vedemmo e ancor vedremo, derivare varie delle *Sentenze Vaticane* dalla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, che era tra le più famose e più lette e più ricche di contenuto teo-

Digitized by Google

retico, e poichè Seneca si serve ampiamente come modello proprio di questa epistola (vedi p. 65 sgg. e p. 176 sgg.), riceve nuova conferma la presunzione circa l'aversi in queste parole, come negli altri frammenti che in questo stesso passo Plutarco cita, un luogo di questa epistola, rivolto contro i platonico–peripatetici, e, da questi stessi avversari da cui Plutarco attinge, ritorto, con accorta polemica, contro Epicuro stesso. E lo riconferma proprio lo stesso Plutarco, il quale, dopo aver citato quelle parole di Epicuro, aggiunge ancora: « Non si accorgono che quello che essi dicono lo dicono contro sè stessi ».

Se infatti questa fosse una massima di valore generico, come mai si ritorcerebbe contro gli Epicurei, che qui Plutarco non accusa per nulla di ingiustizia, ma solo di aver affermato che il vivere senza dolore è l' ideale del saggio ? È evidente dunque che Plutarco toglie questa confutazione da una fonte accademica ove si ritorceva l'accusa d' ingiustizia mossa da Epicuro alla scuola avversaria, a cui ricordava quella trista cacciata da Mitilene e quell' infausta navigazione di cui nelle linee seguenti di Plutarco è parola.

E in verità che Plutarco ripeta una anteriore argomentazione avversaria, nota agli epicurei, i quali cercavano di ribatterla, potremo dimostrare con una interessante testimonianza di Filodemo, mancante pur essa alla raccolta dell'Usener.

Plutarco, come vedemmo, si proponeva di dimostrare, servendosi degli stessi scritti di Epicuro e dei suoi discepoli, essere le condizioni della loro esistenza contrarie *ad una vita priva di dolore* (πρὸς βίον ἄλυπον), e a tale proposito parlava della sollevazione delle folle contro Epicuro, osservando, perchè non lo si potesse contradire, che questo *aveva detto Epicuro stesso in un suo scritto.* Orbene, Filodemo, per difendere il Maestro dalle accuse

Digitized by Google

di avere avuto opinioni immorali ed empie (π. εὐσ., p. 93 Go.), afferma; « *così priva di dolore* (οὕτῳ ἄλυπος!!) *essere stata la vita di Epicuro*, che egli non aveva mai subìto processo alcuno, nè controversia giudiziaria », e che, « mentre alcuni filosofi erano stati banditi dalla loro città e alcuni dal territorio degli alleati e mandati a morte, e *tutti* erano stati messi in commedia, *solo* Epicuro, con i suoi discepoli che vivevano con lui secondo la sua vera dottrina, *in larga misura riuscì a preservare sè stesso da ciò*, e neppure fu vittima della maledica lingua della commedia odiatrice dei buoni e comune danno di *tutti* ». Il tentativo di risposta all'argomentazione degli avversari, riferita anche da Plutarco, in difesa dell'ἀλυπία della vita di Epicuro, è chiarissimo. E assai significative sono le parole « *in grande misura riuscì a preservare se stesso* », che fan comprendere chiaramente come, se non un vero bando, una sollevazione dell'opinione pubblica (come dice infatti Plutarco), aveva costretto Epicuro a partirsene da Mitilene. L' intenzione di Filodemo, in questo passo, di palliare le avversità trovate da Epicuro è evidente, e la confermano le stesse parole seguenti, riguardanti la commedia. Infatti, non è punto vero che, come dice qui Filodemo, Epicuro sia stato risparmiato dai comici. Pur nella nostra così scarsa e frammentaria conoscenza della commedia nuova, abbiamo infatti frammenti di almeno cinque commedie (*Fr. Comm. Att.* III 314, 2; 327 3; 328, 5; 349 Kock; cfr. Luc. *Aless.* 25) che satireggiavano Epicuro, *facendone esplicitamente il nome* ; ed in altri, come vedremo nel capitolo seguente, egli è deriso e satireggiata è la sua filosofia, senza che il suo nome appaia nei versi a noi conservati di quelle commedie. Filodemo fa dunque anche qui una restrizione mentale, intendendo dire, probabilmente, che Epicuro non era stato oggetto di satira così acerba come quella di Aristofane verso Socrate, come non era stato oggetto di un vero

Digitized by Google

bando ufficiale [1]). Questo uso, di Epicuro e della sua scuola, di negare che la persecuzione subita abbia turbato la vita di Epicuro, il maestro di felicità, risulta del resto dalle parole medesime di lui riferite da Plutarco: « non essere cosa gravosa il danno ricevuto ingiustamente; ma quello ingiustamente fatto ad altri ». Così pure lo stesso Filodemo, nel passo studiato sopra dell'opera sua *Su Epicuro* (fr. 6 col. IV), afferma risolutamente che *le blasfeme accuse* di cui era stato vittima non avevano distrutta l'*atarassia* del Maestro e dei suoi. Tutte le testimonianze sono dunque, anche per questo riguardo, fra loro concordi, ed è ben chiaro che Plutarco riproduce anche qui una tradizionale polemica accademica contro Epicuro, per noi preziosa, per le notizie che ci ha permesso di mettere in luce. Notizie che abbiamo visto essere confermate da altre fonti. Resta tuttavia un punto oscuro in quell'allusione, nel passo di lettera di Epicuro riferita da Plutarco, alle *ingiustizie degli eredi*. Orbene chi siano questi eredi (κληρονόμοι) dei quali Epicuro parla nel frammento di lettera letto or ora, ove egli ci dice di quel suo drammatico viaggio a Lampsaco, riveleremo più oltre (vedi p. 192 sgg.), ma che ne dovesse veramente parlare nella *Lettera ai filosofi di Mitilene* περὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων, pare da tre frammentini del papiro 986 di Ercolano, che contiene notizie di Filodemo a proposito di Metrodoro e di Epicuro [2]), i quali erano tutti e due coinvolti in questa polemica. Purtroppo i resti sono troppo scarsi per poterne trarre un senso continuato; ma non sembra possa essere meramente casuale che qui si parli di un'*eredità*, di gente che *giunge*, di ἐπιτηδεύματα, che è l'argomento

[1]) Che Filodemo non sia qui in buona fede si vede anche dalla palese falsità dell'affermazione che *tutti* i filosofi furono satireggiati dai comici (ciò che non può essere vero), e che il *solo* Epicuro fu risparmiato (ciò che è sicuramente falso).

[2]) Vedi il fr. 24 presso CRÖNERT, *Rhein. Mus.*, N. F., LVI, 681.

Digitized by Google

di questa lettera, di adulazione, βωμολοχία — l'accusa che Epicuro faceva, appunto in questa *Epistola*, ai filosofi che combatteva [1]) — e di *gente facinorosa* [2]). Un nuovo esame del papiro potrà forse rivelarci di più; ma da ciò che già sappiamo il rapporto parrebbe evidente.

E palesi ormai sono le ragioni che costrinsero Epicuro a partirsi da Mitilene con tanto suo scorno e rischio, donde quel suo risentimento che diviene ormai comprensibile e (pur nel suo sfogo iroso) in qualche modo giustificabile. Quale importanza quella polemica ebbe, per le sue amplissime risonanze in tutta la sua dottrina, riveleremo in nuovi studi.

*
* *

Abbiamo potuto così ricostruire una prima parte della polemica contenuta nella *Lettera ai filosofi di Mitilene* ed abbiamo provato che essa era rivolta contro la scuola del primo Aristotele, sopravvivente a Mitilene, con cui Epicuro era venuto in contatto quando a Mitilene insegnò, prima di aprire scuola a Lampsaco e ad Atene. Lettera che Epicuro scrisse ai suoi discepoli, lasciati da lui a Mitilene, sicuramente da Lampsaco, per rispondere alle accuse e alle calunnie di Timocrate.

Delle tre accuse ed insinuazioni di Timocrate, riferite qui sopra (p. 48), ne abbiamo studiate solo due, quella riguardante l' ignoranza e quella concernente la

---

[1]) Vedi il fr. di EPICURO 237, ove la βωμολοχία è indicata da Plutarco insieme alle espressioni βαρύστονοι e ἑταιρήσεις di cui abbiamo parlato a p. 72 e a p. 86.

[2]) Ecco i tre frammenti, trascritti quali li pubblicò, di seguito l' uno all'altro, il CRÖNERT fr. 2, 6; καὶ κλήρου τῶν ἐν[..... ‖ ΡΑΙΤΟΙΣ τειμωμέν[ων ἢ ἀφι]κομένων; fr. 12, 8: τοῖς τὴν αὐτὴν ἐπιτεδεύουσι [βω]μολοχίαν.; fr. 14, 6: τοὺς πανούργους. Le parole lasciate lacunose dal Crönert credo si debbano integrare così: τῶν ἐν|θάδε πα]‖ρ' αὐτοῖς (la divisione della sillaba πα-ρ' è conforme all' uso dei papiri ercolanesi).

Digitized by Google

vita dissipata, ricostruendo a questo proposito le energiche risposte di Epicuro in quella lettera. È tempo ora di prender in esame la terza, riguardante le malattie di Epicuro, esame che ci concederà di ricostruire un'altra parte di quella lettera, di grande importanza per la vita e la dottrina di Epicuro.

Sappiamo infatti dal passo di Diogene Laerzio (X 7 = Epic. fr. 112=145), citato sopra nella sua integrità, che Epicuro in questa lettera si difendeva da una specifica insinuazione di Timocrate il quale affermava: « che Epicuro aveva una salute *miserevole*, cosicchè per molti anni non potè alzarsi dal suo letticciuolo portatile (φορεῖον) ».

Per studiare il valore polemico e teoretico, sinora sfuggito agli studiosi, di questa maligna insinuazione di Timocrate, circa le malattie di Epicuro, gioverà anzitutto osservare che di questa parte di quella polemica ingiuriosa di Timocrate abbiamo un'altra testimonianza più ampia, la quale, sia per quello che aggiunge di nuovo, sia per quanto ha di comune con quella di Diogene Laerzio, ci concederà di ricavarne varie preziose constatazioni. Vedi infatti Eliano, fr. 39 Herch.: « Epicuro *non teneva gli dèi in nessun conto* [1]). Egli ebbe tre fratelli che, tormentati *da moltissime malattie*, morirono in modo *miserevolissimo* (οἰκτιστα) [2]); ed Epicuro stesso, *quando era ancor giovane* non *poteva facilmente discendere dal suo let-*

[1]) Già da queste prime parole appare che realmente Eliano riferisce questa polemica da Timocrate: Epicuro infatti polemizzava su questo punto con Timocrate, vedi fr. 72; cfr. fr. 41.

[2]) Che questa insinuazione polemica Timocrate facesse, come le altre, nei circoli dell'Accademia, appare dall'essere ripresa nella polemica di fonte accademica da PLUTARCO, p. 1089 E. Vedi qui p. 204. Timocrate dovette parlare (nel periodo in cui sorse la prima polemica), della morte di almeno uno dei fratelli di Epicuro, ricordata poi da Epicuro nella nostra lettera. Naturalmente Eliano o la fonte diretta, posteriore alla morte di Epicuro, da cui Eliano attinge, o lo stesso Timocrate in un'opera posteriore, aggiunsero il ricordo degli altri fratelli e dello stesso testamento di Epicuro.

Digitized by Google

tuccio [1]) ; nè poteva resistere alla luce del sole, *vivendo così vita miserabile* (δειλὸς ὤν), e *in odio al più luminoso e più palese degli dèi* (καὶ τῷ φαιδροτάτῳ καὶ ἐναργεστάτῳ τῶν θεῶν ἀπεχθανόμενος). Anzi non poteva neppure sopportare lo splendore della vampa del fuoco, e il sangue gli esciva dai meati inferiori [2]). E tale era lo stato di deperimento del suo corpo, che non poteva soffrire il contatto delle vesti ».

È anzitutto utile mettere in luce che tanto Eliano, il quale ripete le insinuazioni di Timocrate (come apparirà anche meglio in seguito), quanto Diogene, badano a rilevare che Epicuro era « *un povero infelice* » [3]) ; anzi Eliano, che ci dà un testo più ampio di quello di Diogene Laerzio, aggiunge che dei *poveri infelici*, travagliati da continue malattie, erano anche i suoi fratelli, i quali, come sappiamo da Diogene Laerzio (X, 3, cfr. fr. 178), erano tutti suoi discepoli e ardenti seguaci e fedelissimi della sua filosofia.

Identità di osservazione che conferma l' identità di fonte, tanto più perchè già vedemmo sopra e vedremo ancora, consistere appunto in questo elemento comune il « velen dell'argomento » di questa maligna insinuazione.

Per di più Eliano ci permette di confermare che questa polemica contro Epicuro doveva essere formulata da Timocrate per aver corso, come già provammo con altri argomenti, presso la scuola platonico–peripatetica, e soprattutto nel clima di esaltata religiosità proprio della filosofia del primo Aristotele e della sua scuola. Infatti, non solo qui si calunnia Epicuro come irreligioso (che tale non era), ma anche si dice che era in odio al Sole,

[1]) Vedi la testimonianza di Timocrate in Diogene Laerzio citata sopra, e a p. 47.

[2]) Epicuro era infatti gravemente malato di visceri ; malattia che poi lo condusse a morte, fr. 122.

[3]) Vedi la concordanza delle espressioni in Diogene Laerzio e in Eliano : ἀλεεινῶς, δειλός, οἰκτιστα.

Digitized by Google

il più luminoso e più *palese* degli dèi; espressione che ci riproduce quella particolarissima teologia stellare propria, come già vedemmo, e vedremo ancor meglio più oltre, nel capitolo VIII, del primo Aristotele del *De philosophia*, non meno che del suo discepolo Teofrasto e di Senocrate (vedi fr. 15–17 Heinze), che con Aristotele avevano fatto parte del Peripato platonico di Mitilene [1]). Che poi realmente quel motivo polemico fosse contenuto nella polemica ingiuriosa di Timocrate, insieme con l'accusa di « non tener in nessun conto gli dèi »; e che perciò, anche per questa parte, mancante alla testimonianza di Diogene Laerzio, la testimonianza di Eliano riproduca fedelmente la polemica di Timocrate, si può provare, osservando che Epicuro, rispondendo a Timocrate in un apposito libro, rispondeva appunto a questo argomento (vedi fr. 72; fr. 41), e che lo stesso dovette fare Leonzio, intervenendo in favore di Epicuro (vedi sopra p. 139) *contro Teofrasto*, in questa polemica,

Quanto poi all' insinuazione sulle malattie di Epicuro, si deve subito osservare che essa, a differenza di quella riguardante la sua intemperanza, non era per nulla una calunnia. Tutte le testimonianze antiche concordi ci dicono delle sue malattie, e lo stesso Epicuro, come vedremo, ne parlava abbondantemente. E in vero il più fido discepolo di Epicuro, Metrodoro, aveva scritto appositamente su di ciò un libro (περὶ τῆς Ἐπικούρου ἀρρωστίας, Diog. Laert., X, 24).

Anzi, tanta è l'aderenza al vero di quella testimonianza di Timocrate, che essa ci permetterà di interpretare per

---

[1]) Vedi per il primo Aristotele e per questa sua platonica teologia stellare, comune all'Accademia, sopra, cap. III e qui sotto, capitolo VIII. Vedi anche, circa l'espressione (propria dell'Accademia e degli Aristotelici) « *gli dèi massimamente visibili* », per indicare il sole e gli dèi stellari, PROCLO, *in Crat.*, p. 37, 9; *Epinomi*, 984 D; TEOFR. ap. PORF., *de abst.*, II, 5, p. 135 N². Per le divine vendette minacciate, vedi sopra, P. I, p. 281 sgg.

Digitized by Google

la prima volta nel suo vero senso una singolare espressione di una lettera di Epicuro, sinora male interpretata. Diceva questi, in un frammento (fr. 125) di una lettera (riferita poco prima dallo stesso Diogene Laerzio, che ci ha conservate le accuse di Timocrate), frammento desunto certamente, come ci dice Diogene Laerzio, dalla polemica ingiuriosa contro Epicuro, e come prima fonte probabilmente da Timocrate stesso (che è nominato poco innanzi) (§ 4): « son ben io tale da tirarmi, facendomi molto rotolare sulle mie ruote (τρικύλιστος) [1]), fin dove voi e Temista mi chiamiate, se voi non venite da me ». La strana espressione τρικύλιστος, di cui non v'è esempio altrove, lasciò sempre in dubbio gli interpreti, e al più si credeva si dovesse intendere come una singolarissima metafora di Epicuro per indicare la premura di quel suo recarsi dagli amici [2]). Ma ora che abbiamo messo in rilievo la testimonianza di Timocrate, secondo cui Epicuro, per lunghi periodi, non era in condizione di levarsi dal suo lettuccio portatile (φορεῖον), è chiaro non aver usata qui Epicuro una stramba metafora, ma aver detto cosa ben vera e commovente, e cioè che egli dagli amici era pronto ad andarci facendosi tirare nel suo lettuccio portatile di infermo. E questo scriveva con un mesto sorriso e con quella coraggiosa serenità da lui sempre dimostrata nelle sue malattie. Divien così ora anche chiara la singolare espressione di vanto con cui si inizia quel frammento, « sono io tale....»; dichiarandosi Epicuro pronto a sopportare per gli amici quel disagio e quel tormento di Sisifo τροχῷ κυλινδόμενος (Pind., *Pit.*, II, 23)

[1]) Che la prima parte del composto voglia qui indicare « molte volte », quale moltiplicativo ed enfatico, come in τρίλλιστος. τρίδουλος, τριδύστηνος, ecc., videro già gli antichi lessicografi greci che accostano τρικυλίνδητος (che ha lo stesso significato) a τρίλλιστος.

[2]) L'APELT traduce « in verdreifachter Eil »; il BAILEY, « with a hop, skip and jump » e a p. 404, « in my seven-leagued boots »; io stesso avevo tradotto « con tre balzi ».

Digitized by Google

che a lui avrebbe recato quell' incomodo tragitto. Ancora una volta dunque lo studio dei testi della polemica da noi rivelata ci servì a scoprire il vero senso di un frammento epicureo [1]).

Si noti del resto, a proposito di questo frammento e della preziosa testimonianza di Timocrate, la quale ci è servita ad interpretarlo nella sua commovente umanità, che noi sappiamo dalla testimonianza di Eliano, tradotta sopra, trattarsi di malattie di Epicuro quando era « *ancora* giovane », e cioè non nell'età matura e non nella adolescenza, pertanto quando doveva essere non molto più che trentenne. Orbene, a noi consta aver Epicuro aperta la sua scuola a Mitilene appunto a trentadue anni, ed esser egli poco dopo andato a Lampsaco, ove rimase cinque anni, e sappiamo pure che le inimicizie con la scuola platonico-peripatetica dovettero cadere in quel torno di tempo, quando Epicuro poteva ancora essere considerato il filosofo di Samo (vedi P. I, p. 319 sgg.), e dava ombra ad Eraclide che insegnava nella Jonia asiatica. Tutte le circostanze collimano dunque perfettamente, e riceve conferme sempre nuove la nostra indagine su quella polemica che lasciò così singolare eco nella vita culturale di quel tempo e soprattutto nella filosofia di Epicuro.

Ma vi è di più : Temista, l'amica e discepola di Epicuro della quale egli parla nel frammento di letterina di cui abbiamo testè interpretato il testo con il confronto della testimonianza di Timocrate, era di Lampsaco (Diog. Laert., 25). Anche per questa parte dunque tutte le circostanze coincidono perfettamente.

Epicuro perciò dovette veramente scrivere la *Lettera ai filosofi di Mitilene* in quel periodo di tempo : e si com-

[1]) L'eco di questa polemica è ancora in PLUTARCO 1099 C, in un passo in cui vi sono altre chiare allusioni alla polemica timocratea.

Digitized by Google

prende come, avendo egli dovuto, come sappiamo, abbandonare a Mitilene la sua scuola (che già aveva, fra gli altri, uno dei più cari e famosi discepoli, Ermarco figlio di Agemorto), dopo pochi mesi di insegnamento, ed essendo sorte in quel periodo, per opera della scuola avversaria, acerbe polemiche teoretiche contro il suo sistema (che egli non aveva potuto ancora esporre ampiamente negli scritti) e sul suo stesso tenor di vita (che poteva essere meno conosciuto, avendo egli fatto un soggiorno di non molti mesi in quella città), abbia dovuto correre alle difese e abbia scritto quella epistola polemica, per confutare gli avversari e per invitare i discepoli a tener fede ai principii da lui appresi, come farà S. Paolo negli inizi della sua predicazione religiosa. E precisamente perchè il suo insegnamento era agli inizi, quella polemica, che certo non finì allora, ed Epicuro e Timocrate ripresero in altre opere e in altro tempo, potè lasciare ben più profonda orma nei suoi scritti e nella sua dottrina, permeandola si può dire tutta e costringendolo ad una profonda revisione dell'edonismo e a tenere presenti le critiche di quei suoi avversari in tutte le proposizioni fondamentali del suo sistema.

E appunto per ritornare al valore teoretico di quella polemica ed ai suoi riflessi nell'etica di Epicuro, conviene tener ben presente che quanto scriveva Timocrate delle malattie di Epicuro, non era, come abbiamo visto, una calunnia, ma schietta e melanconica realtà. In che consisteva dunque il motivo polemico e l' intenzione di mettere in cattiva luce Epicuro e la sua dottrina ? Il nostro confronto con il testo di Eliano ci ha già rivelato che una prima intenzione polemica consisteva certo nel fare apparire Epicuro un perseguitato ed un punito dagli dèi ; onde, come vedemmo, Epicuro rispose a questa accusa anche in una sua apposita opera contro Timocrate. E anche in questo, l'accusa di Timocrate corrisponde

Digitized by Google

perfettamente allo spirito ed alla prassi della polemica platonico–peripatetica contro l'edonismo e i sistemi materialistici, a cui già Platone, e poi successivamente il primo Aristotele, non meno che i suoi discepoli (vedi P. I, p. 281 sgg.), minacciavano terribili pene, umane e divine.

Ma se si esamina più attentamente il testo di Eliano e di Timocrate, in quanto hanno di comune, e che perciò era certo l'elemento considerato principale, si scorge come l' intenzione di Timocrate fosse sicuramente di far vedere che Epicuro era un pover uomo, degno di « *compassione* » (ἐλεεινῶς διακεῖσθαι), un « infelice », un « essere miserevole » (δειλός), per il suo continuo stato di grave malattia ; e non meno *compassionevole* (οἰκτιστα) era dichiarata la sorte dei suoi più fidi discepoli, i suoi stessi fratelli, per la medesima ragione. Il ripetersi questa osservazione di *infelicità* e di *miserevolezza*, *in tutte le due testimonianze* e per *tre* volte, è certa prova che l' intenzione polemica in ciò appunto consisteva. Mentre poi il non ricordarsi vendette divine nella testimonianza di Diogene Laerzio ci rivela, che se questo elemento doveva pur apparire in Timocrate, doveva certo essere messo meno in rilievo.

Orbene, quale fosse il preciso argomento polemico abbiamo già accennato sopra, parlando dell'opera di Epicuro *Sulle malattie e sulla morte*, da lui dedicata a Mitre, quando ne aveva invocato l'aiuto, e apparirà ora evidente a ogni buon conoscitore di Epicuro, solo che egli pensi che le espressioni « *degno di compassione* » e « *miserevole* » erano certo le più ingiuriose, sotto la specie teoretica, per Epicuro, il quale dichiarava che il suo saggio è sempre *felice* nella fortuna prospera ed avversa, in sanità ed in malattia (giacchè secondo Epicuro la malattia è cosa *indifferente* per la felicità, fr. 428), pur colpito dal peggiore dei mali, la cecità (fr. 599). Supremamente felice infatti si dichiarava egli stesso persino tra i più atroci

Digitized by Google

tormenti, che lo trassero alla morte, nell' ultima ora della sua vita (fr. 122).

E infatti, proprio nelle κύριαι δόξαι, nelle *Massime capitali*, in cui, come vedemmo e vedremo ancora, Epicuro stabilisce le tesi fondamentali della sua etica contro la scuola avversaria, egli dichiara (κ. δ. XL) [1]), che il saggio epicureo è sempre superiore ad ogni compianto (ἕλεος! cfr. l'espressione di Timocrate ἐλεεινῶς); ed a lui fa eco Filodemo (*De morte*, XII, 30), osservando, non doversi mai compiangere (ἐλεῆσαι) il saggio, perchè, sempre, anche se muore giovane, ha raggiunta la pienezza della felicità [2]). E Epicuro, altresì, con grande scandalo della scuola avversaria (vedi Plut., *Contr. Ep.*, 1088 B-C; cfr. 1090 A) — la quale considerava, come vedremo, questo vanto inconciliabile con il fondamento dell'etica epicurea — proclamava che il saggio si ride degli estremi spasimi del male corporeo, e durante le più atroci malattie pur sempre gode e orgogliosamente si esalta e insuperbisce [3]) nella sua gioia.

È chiaro dunque che l'intenzione teoretica di quella insinuazione di Timocrate era di provare che, se Epicuro era un povero malato degno di *compassione* (particolarmente dal punto di vista dell'edonismo), non poteva essere quel saggio supremamente felice quale si proclamava; cosicchè egli, con lo stesso esempio della sua vita, avrebbe confutata la propria filosofia [4]).

---

[1]) Che questa e le altre massime affini, che metteremo ora in luce possa essere tolta da Epicuro da quella raccolta di aforismi dedicata a Mitre, vedemmo sopra.

[2]) Che un tale motivo teoretico dovesse apparire anche in questa epistola che stiamo studiando, vedremo fra poco.

[3]) ὑβρίζειν: vedi, per questa espressione e i suoi rapporti con questa polemica, p. 163 sgg.; donde apparirà che questa nota di fiero orgoglio era uno dei caratteri particolari di essa.

[4]) Nota come l' insinuazione circa le malattie di Timocrate era anche particolarmente pericolosa per Epicuro, il quale a Mitilene, e ancora a Lampsaco (vedi p. 119), insegnava agli *efebi* del ginnasio, a cui era certo conveniente un maestro di energia e di sanità fisica;

Digitized by Google

E che questa fosse l' intenzione maligna di questa polemica, la quale aveva corso nei circoli della scuola avversaria, vedremo palesemente dal continuarsi questa argomentazione *ad hominem* per l'appunto nella tradizionale polemica accademica, conservataci da Plutarco e da Cicerone. Cicerone infatti prende argomento dal passo della *Lettera ad Ermarco* (fr. 122), in cui Epicuro si dichiarava felice nei massimi dolori delle sue malattie, per dimostrare che egli così si poneva in contradizione con la propria dottrina, « *ut intellegas facta eius cum dictis discrepare* », (*De fin.*, II, 30, 96). E aggiungeva, dopo avere citate le parole di Epicuro sugli spasimi atroci che gli dava il suo male : « *miserum hominem!* [Cfr. ἐλεεινῶς, δειλός, οἰκτιστα, delle testimonianze riferentici l' insinuazione di Timocrate]. *Si dolor summum malum est, dici aliter non potest* ». E insiste poco dopo, rivolgendosi direttamente in seconda persona ad Epicuro : « se sono veri i tuoi scritti e le tue scoperte filosofiche, non puoi godere, perchè ormai [nel tuo stato di malattia] non hai più nessuna gioia da poter riferire al corpo. Tu hai infatti sempre detto non potersi avere gioia nessuna o dolore che al corpo non abbia riferimento » [1]) (*ibid.*, § 98).

Non pare veramente di sentire ancora — in questo stesso interpellarsi in seconda persona Epicuro, ormai morto da oltre dugento anni, per rinfacciargli gli spasimi delle sue malattie — la viva eco della polemica avversaria, suscitata da Timocrate, a cui Epicuro, come sappiamo da Diogene Laerzio, aveva dovuto rispondere nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* ?

In qual modo Epicuro parasse questo argomento *ad*

---

cfr. infatti Alcifrone (nella lettera in cui ripete le accuse di Timocrate) che diceva strappare Epicuro i giovani al ginnasio. Alcifrone rappresenta Epicuro ormai vecchio, per maggior effetto parodico ; ma Timocrate parlava invece, come diceva egli stesso, delle malattie di Epicuro, quando era « ancora giovane ».

[1]) Cfr. il passo di Plutarco che citeremo qui sotto.

Digitized by Google

hominem, vedremo studiando la IV *Massima capitale* ; ma come avesse presente, quando scriveva delle sue malattie, questa insinuazione, e come essa si ricollegasse veramente alla polemica contro l'edonismo del primo Aristotele e della sua scuola, combattuti acerbamente nella *Lettera ai filosofi di Mitilene*, ci apparirà esaminando un frammento di Epicuro, di cui con questo confronto potremo accertare finalmente la lezione e la probabile appartenenza all'*Epistola ai filosofi di Mitilene*.

Scrive Plutarco, nella sua polemica, di origine e tradizione accademica, contro Epicuro : « noi domandiamo agli epicurei — se vogliano essere coerenti alle loro stesse sensazioni, e non già *esaltarsi orgogliosamente* (θρασυνάμενοι) con ' *vane affermazioni* ' (κεναῖς φωναῖς), e non preferiscano ,' *cercando il favore popolare* ' (δημαγωγοῦντες), incorrere nella colpa di iattanza volgare (ἀλαζονείαν) — o che essi non dicano essere il ' *benessere della carne* ' (σαρκὸς εὐστάθειαν) il fondamento e il principio del ' *godimento* ' (χαρᾶς), o non affermino di ' *godere* ' (χαίρειν) e di ' *insuperbire orgogliosamente* ' (ὑβρίζειν), nei dolori supremi e nelle terribili malattie » (ἐν πόνοις ὑπερβάλλουσι καὶ νόσοις <δειναῖς>) (Plut., *Contr. Epic.*, 1090 A = Epic., fr. 600) [1]).

L'argomentazione *ad hominem* è quella stessa da noi letta sopra di Cicerone, ciò che conferma sempre più l'identità della fonte accademica, usata da Cicerone e da Plutarco nella loro confutazione di Epicuro (di cui daremo del resto altre abbondanti prove) ; ma ciò che ci importa ora particolarmente notare è che quell' *insuperbire* (ὑβρίζειν) parve sempre strano ai critici, tanto che l' Usener, nel pubblicare questo frammento epicureo, sostituisce a ὑβρίζειν, βρυάζειν (espressione epicurea indicante il rigo-

[1]) Ho posto in corsivo tutte le espressioni che saranno richiamate da Epicuro e dai suoi avversari in questa polemica, vedi qui pp. 164 sgg.; 166 testo e nota; 170, sgg.; 172; 174; 180; 184; 209; 210 n. 3.

Digitized by Google

glio della gioia, vedi fr. 181; 605), seguendo una congettura del Madvig assai ammirata da tutti. Ma chi ora pensi alla polemica contro l'edonismo e alla sua singolarissima continuità, a partire dal primo Aristotele sino ai tardi discepoli della scuola platonico–peripatetica, e ne conosca i testi, da noi messi in luce, vedrà che quella parola, non solo non è corrotta, ma è un intenzionale riferimento di Epicuro a tale polemica dei suoi avversari, ed una fiera risposta ad essa.

Vedemmo infatti come il primo Aristotele, combattendo l'edonismo (in un frammento che provammo, vedi P. I, pp. 332 sgg., appartenere al suo *Protrettico*) [1]), riferisse l'epitafio di Sardanapalo, in cui quel voluttuario volgare esclamava: « di aver solo quello che aveva mangiato e di cui egli si era *esultando inorgoglito* (ἐφύβρισα!) ». Che Epicuro conoscesse e confutasse questo accostamento fatto dalla scuola avversaria fra la sua vita astinente e quella di Sardanapalo, con cui si continuava una calunnia prendente la sua origine dalla maligna insinuazione di Timocrate, abbiamo già mostrato esaurientemente (P. I, p. 341). Ma è assai interessante ora vedere come egli rilevasse persino l'*espressione stessa* dell'ὑβρίζειν, e arditamente e fieramente vi rispondesse, dicendo che pur egli si *inorgogliva altezzosamente* del suo godere; ma non già di volgari piaceri voluttuari, della cui brama lo accusavano i suoi nemici, ma delle austere ed eroiche gioie che sapeva godere nei tormenti di quelle malattie rinfacciategli senza pietà dai suoi avversari.

Così, alla viva luce di questa ardente polemica, anche la lezione di quest'altro frammento di Epicuro si è rivelata genuina, e la parola del filosofo ha acquistato un

[1]) Tra i frammenti del *Protrettico* è posto ora anche questo dal WALZER, op. cit., p. 60, il quale si richiama (p. 61) alla mia dimostrazione.

Digitized by Google

nuovo palpito di umanità e di austerità spirituale. E un'altra volta è apparso il singolarissimo legame che tutta questa polemica ricongiunge alle opere del primo Aristotele.

Che poi veramente Epicuro usasse questa espressione, in polemica con la scuola platonico–peripatetica, e che questa ancora la rilevasse, rispondendovi pur essa, si può dimostrare, non solo con questo stesso passo di Plutarco tradotto sopra, ma anche con un luogo di Massimo Tirio che di quella schermaglia filosofica ci ha conservati, come già dimostrai, i più ampi e precisi testi. Egli, infatti, sdegnosamente afferma, in un discorso polemico contro l'edonismo epicureo, ove riprende gli argomenti già usati dal primo Aristotele nel *Protrettico* e dal suo discepolo Eraclide Pontico (IV, 3): « Non posso soffrire neppure il nome di Epicuro, nè sopporto una filosofia ὑβρίζουσα »; e poco dopo aggiunge, essere « il piacere un tiranno ἐφυβρίζων » (cfr. ἐφύβρισα *dell'epitafio di Sardanapalo, citato dal primo Aristotele*), e, ancora (ripetendo l'accusa del primo Aristotele (fr. 86), a cui, come dimostrammo nel capitolo precedente, rispose Epicuro), afferma che esso, δι' εὐπορίαν ἐφυβρίζων, *distrugge la virtù*.

Epicuro, dunque, alla scuola avversaria, che prendeva argomento, per confutare la sua dottrina edonistica, dall'atrocità delle malattie di cui egli soffriva, rispondeva, che non solo non lo rendevano infelice, ma gli davano la più *orgogliosa gioia* di sentire e proclamare in esse la pienezza della sua felicità [1]). E quel vanto e quell'ascesi austera aveva tanto fascino, per la sua audace sfida alla legge di natura, che l'eroico imperatore stoico Marco Aurelio, in quelle sue meditazioni solitarie, così scevre di vana iattanza, si proponeva l'esempio di questo antico saggio,

[1]) Vedi del resto una nuova conferma della bontà della lezione ὑβρίζειν, qui sotto p. 172.

Digitized by Google

il quale, con la sua strenua forza di volontà, sapeva superare lo strazio dei mali.

Gioverà leggerne il passo, perchè da quello che sappiamo ormai di questa polemica epicurea e della *Lettera ai filosofi di Mitilene*, apparirà chiaro che a quella polemica, e con ogni verosimiglianza a questa lettera, appartiene il frammento riferitoci da Marco Aurelio.

Marco Aurelio, IX, 41 = Epic., fr. 191: « Dice Epicuro: ' *Nelle mie malattie* non facevo mai parola del mio *corpicciolo, nè a chi mi faceva visita discorrevo di tali cose.* Non cessavo mai invece di ragionare intorno ai punti capitali *della filosofia naturale* (φυσιολογῶν), e di occuparmi di questo problema: come possa l'intelletto, *pur partecipando di tali moti della debole carne* (σαρκίδιον), *permanere imperturbato nella sua atarassia* (ἀταραχτεῖν), *conservando il bene suo proprio; e non davo alcuna ragione ai medici di inorgoglirsi e di menar vanto, come se facessero gran che*; anzi la mia vita trascorreva *piacevole e bella* (εὖ καὶ καλῶς) ' » [1].

---

[1]) Marco Aurelio aggiunge: « comportati dunque anche tu nello stesso modo di Epicuro, se tu sia malato e in altra simile condizione. Perchè il serbar fede alla filosofia, in qualsiasi circostanza, e non condividere i perturbamenti dell'ignorante e di chi alla sana scienza della natura non è iniziato (ἀφυσιολόγῳ), è dottrina conforme ai principii di ogni filosofia ». L'insistersi qui sulla φυσιολογία e sul φυσιολόγος e ἀφυσιολόγος, mi fa pensare, che a questa polemica, e probabilmente a questa stessa lettera, appartenga anche la *Sentenza Vaticana*, 29, tolta, come le altre, da una lettera, e di evidente tono polemico; onde pare scritta in questo tempo in cui la scuola di Epicuro era poco frequentata, perchè ai suoi inizii, e assai combattuta, mentre popolarissima era la scuola avversaria. Vedi *Sent. Vat.*, 29: « Con quella libertà di parola (παρρησίᾳ) che è sola degna e propria di uno studioso della sana *filosofia naturale* [φυσιολόγῳ, anche qui i testi citati sopra dimostrano che la lezione φυσιολόγῳ è giusta e non va corretta], io preferirei dare gli oracoli [χρησμῳδεῖν, nota questo tono di Cassandra, così naturale nelle circostanze in cui Epicuro scrisse questa lettera: di una simile espressione (vedi Lucr., V, 110 sgg.) proverò nel cap. IX essersi servito Epicuro altrove, polemizzando ancora con il primo Aristotele] di ciò che agli uomini è utile, se pur mi debba accadere che nessuno mi comprenda (κἂν μηδεὶς μέλλῃ συνήσειν!), anzichè, adagiato alle comuni opinioni, godermi la lode abbonde-

Digitized by Google

Tutto il passo, con la sua commovente umanità, dice ormai chiaramente a noi che qui Epicuro, parlando, *nella forma del passato*, del come nelle malattie trascorreva la sua vita, *non miserabile e compassionevole*, ma « *piacevole e bella* », risponde polemicamente a Timocrate e alla scuola platonico–peripatetica.

E per buona sorte potremo dare di ciò una prova anche più sicura. Si legga infatti questo passo di Lattanzio (Epic., fr. 419) : « Stimare (come Epicuro) che l'assenza di dolore sia il sommo bene, non è certo degno di filosofi *peripatetici*.... ma di *filosofi valetudinari* che tutta la loro vita passano *tra letto e lettuccio* (*philosophorum clinicorum*). Chi infatti non comprende esser questa disputa da *filosofi malati* e *a letto* per qualche loro dolore ?

---

vole prodigata dal volgo », La mia attribuzione apparirà tanto più probabile, e direi certa, se si osserva come qui si parli di una φυσιολόγος παρρησία, onde Epicuro avrebbe rischiato di non avere più discepoli. Ora, appunto la testimonianza del Περὶ παρρησίας di Filodemo — tradotta sopra (p. 79) a proposito di questa lettera e di questa polemica — è da Filodemo riferita immediatamente a conferma della παρρησία (vedi nella linea precedente di quella colonna παρρησιάσεται, cfr. nella colonna precedente παρρησίαν, παρρησίᾳ) doverosa per un filosofo in tali circostanze ; παρρησία di cui Epicuro si servì nel *confutare Eudosso* (il *Cizicено* combattuto nella nostra lettera) e per richiamare alle proprie dottrine *Leonteo e Pitocle, i quali erano stati allettati da quelle della scuola avversaria*. Per di più lo stesso Filodemo (nel *De ira*, XXXV 2 W. : Ἐπίκουρος ἀπέδωκεν ἐνίοις τοιούτου (sc. ὀργίλου) φαντασίαν.... (ἦσαν δ' ἐν αἰτίαις).... [l. 31] ἀπόστασις ἐνίων φίλων διὰ τὰς ὑπ' αὐτοῦ παρρησίας), ci dice « aver Epicuro dato a certuni impressione di *iroso*, e che la causa fu *la apostasia* di alcuni dei suoi amici a cagione di questa sua *libertà di parola* ». Testimonianza che allude certamente alle apostasie (avvenute in questo periodo), di Timocrate e dei suoi compagni (cfr. JENSEN, in *Alh. d. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen*, 1933, p. 33). E d'altra parte, quando Metrodoro, il fratello di Timocrate, vuole ammonire (vedi METR., fr. 39 sgg. Körte) questo apostata della filosofia del maestro, lo chiama ironicamente « O *fisiologo* Timocrate ». Si osservi ancora come quanto dice Filodemo di questo moto d' ira, rivelatosi in Epicuro in tale polemica (vedi anche sopra p. 79) è una buona conferma che a questa lettera appartengano quelle testimonianze e quei frammenti in cui sono, fra altro, tali espressioni di sdegnoso orgoglio (vedi p. 163 e p. 172 ὑβρίζειν, σοβαρός, θρασύνειν). Mentre d'altro lato a tale παρρησία rispondono gli avversari con l'accusa di δημαγωγία (vedi p. 163 e la replica di Epicuro a p. 210, n. 3).

Digitized by Google

E che vi è di tanto ridicolo, quanto considerare come sommo bene quello che ci può esser dato da un medico? ».

Il gioco di parole « Peripateticorum–clinicorum », maliziosissimo e, si noti, messo proprio in relazione con la dottrina dell'« *assenza del dolore* », parrebbe una risposta della scuola avversaria al non meno malizioso gioco di parole di Epicuro (fr. 423), in questa stessa polemica, da noi rivelato sopra (p. 41), a proposito di quei filosofi che vanno *peripateggiando* (cioè insegnano con lunghe ambagi dialettiche, mentre passeggiano nel loro Peripato) *e non riconoscono che « la semplice liberazione dal dolore è già la somma gioia »*. Credo però assai più probabile sia stata la scuola platonico–peripatetica a trovare quella malizia, a proposito di questa polemica delle malattie di Epicuro, e che questi abbia in seguito risposto con quel suo *bon mot* del περιπατεῖν. D'altra parte è interessante osservare che qui si riprende la polemica timocratea, anche nel motivo del *lettuccio*, in cui Epicuro doveva passare gran parte della sua vita.

Ma quello che è più importante, e, si può dire, certo, è che quei due passi devono evidentemente appartenere a questa medesima polemica, onde ha conferma quanto avevamo già mostrato sopra, che cioè quel frammento 423, sul *peripateggiare*, deve appartenere, con ogni probabilità a questa *Lettera ai filosofi di Mitilene*. E in verità di ciò possiamo dare un' interessante conferma. Diogene di Enoanda, in quella sua polemica con il primo Aristotele, da noi studiata ampiamente, dice appunto, come vedemmo sopra, che in quelle erronee opinioni convenivano Aristotele e tutti quelli che *passeggiano con lui nello stesso Peripato* (τὸν αὐτὸν Ἀριστοτέλει ἐμβαίνοντες περίπατον), espressione apparsa sempre curiosa e strana, e che si vede ora non esser altro se non un' imitazione di questo *bon mot* di Epicuro. Accostamento prezioso, perchè ci conferma alludere veramente qui Epicuro al primo Aristotele, da

Digitized by Google

Diogene espressamente nominato, e appartenere questo frammento alla nostra epistola che per tante prove abbiamo visto essere la prima fonte di Diogene di Enoanda in quella polemica, e da cui vedremo aver egli tratte massime di Epicuro da far incidere sulla pubblica piazza della sua città.

Per di più, non meno importante è per noi constatare che le parole di Epicuro riferite da Marco Aurelio: « non davo ai *medici* alcuna ragione di *inorgoglirsi e di menare vanto, come se facessero gran che* », è una palese risposta all'osservazione della scuola avversaria, conservataci dal passo di Lattanzio, ove si dice, « essere il colmo del ridicolo considerare quale sommo bene *quello che ci può dare un medico* ». Evidentemente Epicuro, a ragione, afferma, contro i suoi nemici, che la sua *atarassia* egli non ai medici la doveva, ma alla sua ascesi filosofica. E anche qui sempre ritorna la nota di sdegnosa fierezza propria di questa lettera.

E precisamente in risposta ai suoi avversari, che gli rimproveravano, *in questa stessa polemica* (come vedemmo dai passi di Plutarco e di Cicerone nel *De finibus*), d'aver messo il piacere in strettissima relazione con il corpo, e di dichiarare pur tuttavia di essere sommamente felice anche nelle più atroci malattie, Epicuro (nelle linee conservateci da Marco Aurelio) dichiara esser questo appunto il problema da lui sempre esaminato nelle sue malattie, « come mai l' intelletto, *pur partecipando dei dolori della debole carne* (cfr. la teoria del *benessere della carne* rimproveratagli, allo stesso proposito, da Plutarco nel passo, citato a p. 163, dell'ὑβρίζειν), possa permanere imperturbato nella sua atarassia ».

Più chiara corrispondenza di argomentazione ad argomentazione sarebbe difficile immaginare. E poichè quel passo citato da Marco Aurelio era già, con ragione, dall'Usener posto fra i frammenti delle lettere, quale si

Digitized by Google

rivelava dallo stile, è palese ora che la lettera da cui era tolto non era altra, con la massima probabilità, se non questa ai filosofi di Mitilene. Del che recheremo del resto, più oltre, nuove conferme.

Il tono di quella lettera era dunque di *risentita fierezza e di orgogliosa alterezza*, in risposta alle insinuazioni degli avversari. Onde, se si considera che questo stesso tono e questa stessa *orgogliosa fierezza* appaiono non meno visibili in quest'altro frammento che ora leggeremo (il quale *tratta delle malattie di Epicuro*, e fa pur esso parte delle epistole epicuree), è naturale concluderne che anch'esso di questa stessa lettera dovesse far parte ; tanto più appartenendo esso certo alla stessa polemica, come si vede dalle parole con cui Plutarco lo cita.

Epic. fr. 190 = Plut., p. 1097 E: « *l'esaltarsi* (ἐπαίρεσθαι) di Epicuro *per le sue gioie*, a modo di marinai che celebrino la festa di Afrodite, e *inorgoglirsi* (μέγα φρονεῖν), perchè, quando era *malato di idropisia, aveva pur riuniti banchetti di amici* [1]), e non si era peritato di aggiungere col bere stimolo al male..., tutte queste cose (commenta Plutarco) nessuno *veramente sano* chiamerebbe vere *allegrezze* (εὐφροσύναι) e *gioie* (χαραί) ».

Non vi può esser dubbio sull'esser qui riuniti gli elementi di quella risposta polemica di Epicuro, che appaiono negli altri passi da me messi già in luce, e cioè: l'orgogliosa fierezza della sua ascesi di felicità, e l' intenzionale dimostrazione pratica (come dice Epicuro nel passo recato da Marco Aurelio), non solo che le sue malattie non erano di nessuno incomodo ai suoi conoscenti (onde nessuno poteva aver diritto di *commiserarlo*), ma che non gli toglievano neppure il godimento di quelle intime gioie di vita socievole e di amicizia da lui ritenute così impor-

[1]) Vedi, per le espressioni qui usate e per i rapporti con la lettera che stiamo ricostruendo, anche qui, p. 163 e p. 210.

Digitized by Google

tanti per la felicità del saggio. Pure qui, dunque, perfetta corrispondenza alle obiezioni di Timocrate e della scuola avversaria.

Anzi, che Epicuro avesse veramente di mira la scuola platonico–peripatetica, mostrano anche qui le ultime parole con cui Plutarco commenta le affermazioni di Epicuro : « Queste cose *nessuno veramente sano* chiamerebbe vere εὐφροσύναι e χαραί ». Espressioni che, col chiarissimo riferimento alla teoria del primo Aristotele — sull'εὐφροσύνη e sulla χαρά, contro la quale polemizzava Epicuro in questa stessa epistola (vedi p. 42 sgg.) — sono un'ottima prova dell' intima coerenza fra loro di tutte le testimonianze di questa lettera e di questa polemica che stiamo ricostruendo.

E un altro frammento potremo aggiungere ancora a quelli già studiati, se si bada che i caratteri fondamentali di questa polemica erano questi, come è apparso dai testi esaminati sopra : 1° L'unione della polemica sulla *felicità* del saggio con quella *della cultura* (παιδεία) e degli studii liberali, *onde era vivissima* la lotta tra le scuole avversarie, ed Epicuro era dichiarato un ignorante da Timocrate e dai suoi, mentre egli, alla sua volta, dichiarava vanagloriosa e dannosa la multiscienza di Aristotele e della sua scuola. 2° L'opporre Epicuro a questa multiscienza la sua sana *physiologia*, non solo nelle testimonianze di Filodemo, ma anche in quella or ora letta di Marco Aurelio. 3° L'*orgogliosa fierezza* e *alterezza* con cui Epicuro in questa polemica si esprimeva, e su cui insiste tanto Plutarco. 4° L'affermazione che si debba giudicare della felicità del saggio dall' *intima fierezza di propri beni*, e non da quelli della *sorte*, *come la salute*. 5° L'allusione di Plutarco (nel passo dell' ὑβρίζειν, vedi p. 163), alle *vane ciance* (κεναὶ φωναί), che è certo un'allusione polemica ad una frase realmente usata a questo riguardo da Epicuro.

Digitized by Google

Se a ciò dunque si bada, si vedrà come quest'altro frammento, che deve anch'esso risalire alle lettere di Epicuro — come appunto quasi tutte le *Sentenze Vaticane*, da cui è tolto —, con grande probabilità non deve essere altro che un passo di quell'epistola: *Sent. Vat.*, 45: « Non vanagloriosi [1]) o artefici di *ciance* (φωνῆς), nè ostentatori di quella *cultura* (παιδείας), *per la quale arde tanta contesa presso i più* (περιμάχητον παρὰ τοῖς πολλοῖς), produce *il sano studio della natura* (φυσιολογία), ma *orgogliosi spiriti* (σοβαρούς ! cod.), *che a sè sempre bastano* (αὐτάρκεις), e sono *altieri* (μέγα φρονοῦντας, cfr. sopra nel passo di Plutarco citato a p. 170) μέγα φρονεῖν) dei propri *beni*, non di quelli della *sorte* ».

Anche qui le coincidenze son troppe, in una massima di pochissime linee, per essere casuali. E, oltre tutto, si osservi come una nuova prova dell'appartenere questa massima ad uno scritto di eccezione, della giovinezza di Epicuro, e di grande, comprensibile eccitazione polemica, si abbia da quella stessa espressione altezzosa σοβαρούς, così singolare, onde, non meno dell'ὑβρίζειν del frammento citato da Plutarco, fu corretta da tutti variamente [2]) sino al mio *Epicuro*, e persino dal Von der Mühll, così fedele alla lezione dei codici; mentre ora si vede aver io avuto pienamente ragione di conservarla, pur non avendo ancora scorto il suo rapporto con questa

---

[1]) κόμπους, non κόμπου, come dànno l'Usener e il Von der Mühll, ha il codice vaticano che contiene questo gnomologio, come verificai io stesso. Perciò ha ragione lo Horna (*W. Stud.*, 49, 33) di leggere κομπούς. La nuova lezione è confermata anche da una considerazione che lo Horna non potè fare, perchè non poteva rendersi conto dell'origine di questa massima: infatti κομπός che, altrove, è usato solo da Euripide (*Fenisse*, 600), in un passo non dei trimetri, deve esser una parola poetica e forse un ionismo, e di parole poetiche e di ionismi abbondano i frammenti di questa lettera.

[2]) Ἀσοβάρους propose il Leopold e introdusse nel testo il V. d. Mühll, ἀθορύβους il Gomperz, ἀφόβους l' Usener. La mia difesa fu accettata dal Bailey.

Digitized by Google

polemica e con l'ὑβρίζειν del passo citato di Plutarco che la rendono ormai superiore ad ogni sospetto.

Che poi questa polemica non abbia solo lasciate le sue orme in quella lettera, ma si riveli in uno dei testi fondamentali dell'etica di Epicuro, ci apparirà in modo certo, studiando la quarta delle sue *Massime capitali*, in cui è espressa l'ultima sentenza del *quadrifarmaco* epicureo.

Mass. cap. IV [1]) : « Non perdura continuamente nella carne il dolore, ma il massimo permane minimo tempo, e non persiste molti giorni *quel dolore che appena si sovrappone al piacere corporeo* ; anzi *le lunghe malattie hanno più abbondevole il piacere che la doglia* ».

Che le parole « il dolore il quale appena si sovrappone al piacere corporeo », siano un'allusione alla polemica antiedonistica della scuola avversaria, abbiam già visto sopra (p. 30 sgg.); ma è ora certo che anche l'ultima dichiarazione: aver le *lunghe malattie* più abbondevole il *piacere* che il *dolore corporeo*, sono una risposta teoretica all' insinuazione onde Timocrate e i filosofi della scuola platonico–peripatetica, volevano provare (per mezzo dell'argomento *ad hominem*, desunto dalle *lunghe* malattie le quali avevano tormentata la vita di Epicuro) aver Epicuro nel fatto stesso confutata la propria dottrina edonistica. E poichè Epicuro, in questa polemica, per difendere sè e la propria dottrina, scrisse un'apposita serie di aforismi *Delle malattie e della morte* e la dedicò ed inviò a Mitre, di cui invocava la protezione, è naturale che questa *Massima IV sulle lunghe malattie*, dovesse essere composta in questa polemica.

E si noti come Epicuro appositamente parli in quella

---

[1]) Anche questa massima può essere stata essenzialmente tolta da Epicuro dalla raccolta di aforismi *Sulle malattie e sulla morte* dedicata a Mitre.

Digitized by Google

sentenza del dolore *della carne*, e della doglia *corporea*, perchè i suoi avversari, come risulta dai testi citati sopra di Plutarco e di Cicerone (v. p. 162 sgg.), si riferivano appositamente in questa polemica alla teoria epicurea del piacere che ha riferimento *al corpo* (Cic.) e allo stato di benessere della *carne* (Plut.). Abbiamo visto del resto anche come Epicuro, non solo si esaltasse per le gioie che sapeva godere nei suoi mali, e nel pensiero che la sua vita fosse in essi « piacevole e bella », ma osservasse anche, appositamente, come le sue lunghe malattie non lo privavano neppure interamente di moderate gioie materiali di banchetti amichevoli. D'altronde Epicuro intendeva dire che anche quel tanto di dolore corporeo superiore al piacere, il quale pur permaneva nelle lunghe malattie, era *compensato* dalla gioia dello spirito (*compensabatur animi laetitia*, fr. 122).

Si noti ancora come sia significativo il fatto che Epicuro altrove ripeta più volte questo principio della sua etica, onde si informa questa massima; cioè che il dolore non è da temersi, perchè, *se è massimo, dura poco tempo, se è moderato, si può facilmente sopportare* (vedi *Ep. a Men.*, 133; *Sent. Vat.*, 4; cfr. fr. 447–448), e lo ripeta in sentenze anche più lapidarie, nella loro concisione ed energia scultorea, senza aggiungervi però la considerazione delle *lunghe malattie*, che poteva benissimo omettersi anche in questa nostra sentenza, la quale sarebbe stata così, nella sua concisione, più consona al laconico stile *essenziale* delle tre precedenti. Senonchè è ora chiaro aver egli appositamente aggiunto qui quell' inciso, sebbene non fosse, in linea teoretica, necessario, perchè esso rispondeva ad un argomento *ad hominem* della scuola platonico–peripatetica, contro cui queste *Massime capitali* della sua etica sono rivolte [1]), allo stesso modo che

[1]) Di ciò daremo una nuova inoppugnabile prova fra poco; vedi p. 188 sgg.

Digitized by Google

vi aggiunse anche la frase riguardante il dolore solo sovrapponentesi al piacere (mancante essa pure nelle altre massime parallele a questa, da me indicate sopra), perchè essa era qui utile, per rispondere ad un altro punto già da noi studiato della polemica di quella scuola contro l'edonismo.

E il rapporto di questa *Massima* IV con la polemica di quella scuola è confermato, non solo dall'aver sostenuto Platone nelle *Leggi*, al contrario di quanto qui dice Epicuro, che *nelle malattie i dolori superano le gioie* (p. 374 B); ma soprattutto dal fatto che questa *Massima* IV di Epicuro — in cui si afferma essere il dolore facilmente disprezzabile (come è detto nella formula che la riassume del *quadrifarmaco*), e non perdurare esso lungamente — è il principio dell'etica epicurea più discusso nella polemica tradizionale dell'Accademia [1]).

Il che si vede anzitutto dall'essere svolto ampiamente questo spunto polemico tanto in Plutarco quanto in Cicerone, e con gli stessi argomenti. Infatti entrambi, nella loro confutazione, citano due versi tolti da un *Filottete* (Plutarco desumendoli dal *Filottete* di Eschilo, Cicerone da un passo del *Filottete* di Accio che è una parafrasi di quello citato da Plutarco) [2]), onde appare chiaro (come provai nei miei *Studi Plutarchei*) aver essi attinto entrambi

---

[1]) Che realmente il punto di dottrina contenuto in questa *Massima* IV Epicuro lo enunziasse (in unione con le Massime precedenti, componenti, come essa, il *quadrifarmaco*), in questa polemica contro l'Accademia, a proposito delle proprie malattie, apparirà sicuramente anche da un testo di Plutarco che studieremo qui, p. 188 sgg.

[2]) È assai interessante notare — per l' uso di Epicuro (già rivelato, in P. I, p. 293; 312 n. 2) di rispondere con corrispondenti citazioni poetiche alle citazioni usate contro lui dalla scuola avversaria — che Epicuro deve aver risposto anch'egli con la citazione di un verso, proprio del *Filottete* di Eschilo, in cui si diceva (cfr. *Mass. cap.*, IV) che « il dolore acuto (ἄκρον) non dura », come si desume dal fr. 447. Anche qui l' uguaglianza di espressione è significativa per la connessione di quella *Massima* con questa polemica.

Digitized by Google

alla medesima fonte e tradizione dell'Accademia [1]), contro la quale Epicuro battagliava nella sua *Epistola ai filosofi di Mitilene* e nella *IV Massima*, or ora letta, del *quadrifarmaco*.

Tutti i quattro principii fondamentali dell'edonismo epicureo, da Epicuro stesso posti a capo della sua etica e della sua dottrina di direzione morale delle coscienze, nel breviario spirituale del perfetto epicureo contenuto nelle *Massime capitali*, furono dunque escogitati e formulati per rispondere al primo Aristotele ed alla scuola platonico-peripatetica; ciò che mostra quali profondissime orme abbia lasciato quella lotta filosofica nella formazione della filosofia di Epicuro.

Sarà ora importante ricavare ancora alcune interessanti conseguenze dalle ricerche su esposte. E anzitutto, a noi sarà ormai possibile ricostruire, con altre nuove testimonianze, sfuggite alla diligenza dell'Usener, anche in altri punti, la dottrina e lo scritto di Epicuro con cui egli rispose alle obiezioni rivoltegli dalla scuola avversaria, a proposito della disprezzabilità del dolore nelle malattie.

Nei miei *Studi Plutarchei* (p. 260 sgg.) già osservai che Plutarco (1087 E), per confutare il quarto principio del *quadrifarmaco* epicureo, or ora letto, e dimostrare essere il dolore più abbondevole del piacere (onde non avrebbe dovuto un edonista come Epicuro considerarlo disprezzabile), si fondava sulla constatazione che il dolore risiede *nei nervi* e in ogni *articolazione*, parti dell'organismo estese *per tutto il corpo*; e confermava il suo argomento ricordando l'atrocità dei dolori della *podagra* (e della chiragra) che tormentano *i piedi e le mani*. Orbene Se-

[1]) Vedi PLUTARCO, *Contr. Epic.*, p. 1087 F sgg.; CIC., *De fin.*, II, 29, 94. Cfr. i miei *Studi Plutarchei*, in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 269 segg., ove indico pure altre prove; cfr. del resto quelle che risultano anche dai miei capitoli precedenti, vedi P. I, p. 33 3 sgg. e p. 352 n.

Digitized by Google

neca — in una lettera (*Epist.* 78) — in cui già l'Usener aveva compreso contenersi abbondanti elementi epicurei (senza però riuscire ad isolarne se non il § 7, in cui si ripete la dottrina di Epicuro che il dolore è tollerabile o breve) [1]), immediatamente dopo quelle parole, e come *dimostrazione di questa tesi epicurea* aggiunge (§ 8): « I più grandi dolori risiedono nelle parti del corpo più *esili* (*macerrimis*), i *nervi e le articolazioni*: e tutte quelle parti del corpo che sono sottili, terribilmente infieriscono col loro strazio, quando il male è penetrato nelle loro strette (*in arto*) [2]). Ma rapidamente in queste parti la sensibilità si ottunde, e per lo stesso infierire del dolore,

[1]) Vedi SEN., *Epist.*, 78, 7 = USEN., fr. 446, l. 34 sgg.: « Magnos cruciatus habet morbus. Sed hos tolerabiles intervalla faciunt; nam summi doloris intentio (cfr. EPIC., *Sent. Vat.*, 4: ἀλγηδών σύντονον ἔχουσα τὸ πονοῦν) invenit finem. Nemo potest valde dolere et diu: sic nos *amantissima nostri Natura* disposuit, ut dolorem aut tolerabilem aut brevem faceret ». L' Usener non ha visto il confronto fra le ultime parole di Seneca e il fr. 469 di Epicuro: « Grazie alla beatissima Natura che il necessario fece facile a procurarsi, il difficile da procurarsi non necessario »; passo il quale prova che anche quell'espressione, se pure un poco aggravata da Seneca, era già in Epicuro, il quale avrà detto anche qui μακαρία Φύσις, *beatissima Natura*, anzi che « amantissima nostri Natura ». Giustamente però l' Usener osserva in nota che questa epistola di Seneca, a partire dal § 6, « multum habet ingenii Epicurei », senza però riescire a determinare i passi che Seneca, come vedremo, prese certamente da Epicuro. Si noti ancora come già l' Usener (vedi *Kleine Schriften*, III, p. 313, cfr. ivi, n.), quando furono scoperte le *Sentenze Vaticane*, dopo la pubblicazione degli *Epicurea*, non meno degli altri studiosi di quelle sentenze (vedi anche il Von der Mühll, nella sua edizione, in nota a *Sent. Vat.*, 4) si era accorto non essere altro il passo di Seneca se non la parafrasi della *Sent. Vat.*, 4, la quale deriva da una lettera, come in generale quelle sentenze, ed appartiene a quei testi epistolari di Epicuro tanto sfruttati da Seneca nelle sue *Lettere a Lucilio*. Ora si deve osservare come in questa *Sentenza Vaticana* ricorra il vocabolo ἀβληχρός, un singolarissimo ionismo, non usato da altri in prosa, se non dal bizantino Procopio, ciò che è una buona conferma dell'appartenere questo passo di Seneca (e perciò la *Sentenza Vaticana* di cui è la parafrasi) a questa lettera, scritta nella Jonia, nella giovinezza di Epicuro, e ricca di ionismi, cfr. p. 139 n. e p. 140 n.; 145; 172; 193 n. 3; 215 n. e testo; 218.

[2]) Nota che l'espressione « in arto » deve essere una intenzionale obiezione alla argomentazione accademica, conservataci da Plutarco, sull'essere esteso il dolore per tutto il corpo.

Digitized by Google

ne perdono la sensazione.... Per tal modo la *podagra* e la *chiragra*, e ogni dolore delle *articolazioni* (*vertebrarum*, cfr. sopra *articuli* e in Plutarco ἄρθρα) è intermittente e si placa, quando ha ottusi gli organi che esso travagliava. In tutti questi organi lo *stadio acuto del male* ci tormenta; ma col persistere qualche tempo, lo spasimo si quieta e uno stato di torpore reca fine alla doglia. Il dolore dei denti, delle orecchie, degli occhi, per questo appunto è più acuto, perchè si forma in parti *anguste* [1]) del corpo, non meno che lo stesso dolore del capo; ma se è più spasmodico, si volge in indolenza e in sopore. *È dunque perciò di sollievo nei gravi dolori, la certezza che, se si rendono troppo travagliosi, tu sai che dovrai cessare di sentirli* ».

Che queste parole — le quali vogliono essere, e *sono di fatto*, la *dimostrazione* di quella famosa tesi epicurea, immediatamente prima esposta da Seneca, e già giustamente dall'Usener posta tra le testimonianze di Epicuro — risalgano ad un testo epicureo, avrebbe già, di per sè, dovuto essere evidente; ma è ora indubitabile, se osserviamo esser questo passo, senza dubbio, una risposta polemica all'argomentazione accademica conservataci da Plutarco. E che chi parla sia Epicuro appare anche dal confronto, da me già recato nei miei *Studi Plutarchei*, con Lucrezio, II, 904 sgg.:

> *.... sensus iungitur omnis*
> *visceribus, nervis, venis, quaecumque videmus*
> *mollia....*

È dunque manifesto come alla scuola platonico-peripatetica — che, non solo traeva argomento dalle lunghe e atroci malattie di Epicuro e dei suoi per confutarne la dottrina, ma anche combatteva la tesi epicurea della

---

[1]) Vedi nota 2 della pagina precedente.

Digitized by Google

facile sopportabilità del dolore, osservando come esso sia nell'organismo più esteso del piacere, poichè risiede nei nervi e nelle articolazioni estese per tutto il corpo — Epicuro, sottilizzando, rispondesse, che appunto perchè il dolore risiede principalmente in quegli organi più tenui e *angusti*, esso non perdura mai a lungo nello stadio acuto. E l'essere questa una *risposta* di Epicuro ad una *confutazione* avversaria, appare evidente dall'essere costretto Epicuro a *sottilizzare*, per combattere l'argomento riferito da Plutarco, il quale è assai più convincente.

E appunto perchè la scuola avversaria ad Epicuro obbiettava che le sue lunghe malattie dovevano privarlo delle gioie costituenti, secondo l'edonismo, la felicità, Epicuro, non solo rispondeva nella *Massima* IV, che le lunghe malattie hanno più abbondevole il piacere del dolore, e nel frammento 600, da noi già letto sopra, con superbo orgoglio, si esaltava per la gioia che sapeva pur godere nei più acuti mali; ma nei periodi seguenti di questa lettera (§ 11 sgg.) di Seneca (la quale abbiamo visto ormai risalire a fonte epicurea), continuava a provare, non esser vero sia cosa molesta *esser privo nelle malattie dei piaceri consueti del cibo e del bere*, perchè il loro desiderio nelle malattie si attutisce, « e non dà dolore il mancare di ciò che non si desidera ». A questo si aggiunga, osserva ancora Seneca, seguendo Epicuro, « non essere nessun dolore inintermittente o almeno degradante », parole che consuonano perfettamente con quelle di cui si serve Cicerone nella sua esposizione di questo principio dell'etica epicurea nel *De finibus* (vedi Usen., p. 269, 17), *dolores habere intervalla requietis*.

E ancora, continua, subito dopo, Seneca: « Non volere rendere i tuoi mali più gravi da te stesso e recare a te gravezza con i tuoi lamenti; il dolore è *lieve, se l'opinamento non vi aggiunge nulla* ». Orbene, che anche in questo paragrafo Seneca non faccia se non parafra-

Digitized by Google

sare un testo di Epicuro, e con probabilità quella *Lettera ai filosofi di Mitilene*, che abbiam visto aver presente Marco Aurelio, risulta da un'altra testimonianza di Marco Aurelio (VII, 33 = Epic., fr. 447): « Nella maggior parte dei mali ti soccorra anche quel detto di Epicuro, che il male non è *nè insopportabile*, nè sempiterno, purchè tu ti ricordi *dei limiti* (ὅρων) [1] *dei beni e dei mali, e nulla vi aggiunga con l'opinione* ». Vedi infatti del resto anche la testimonianza parallela di Cicerone (fr. 444 Usen.): « Epicuro placet *opinionem mali* aegritudinem esse.... censet necesse esse omnis in aegritudine esse, qui se in malis esse arbitrentur ».

E di fatto Seneca continua affermando, che « tutto dipende dall'opinione, e nelle malattie il più grave incomodo è farcele più dolorose con l'aspettarci il peggio ». E, dopo qualche periodo di svolgimento diatribico, conclude: « *Se il dolore è lungo, ha degli intervalli di calma;* dà modo di rimettersi, ci concede molto tempo, ed è necessario che, come giunse al massimo, così anche abbia fine: mentre poi un male breve e acuto *o si estingue o ti estingue* ». La prima frase abbiamo già visto come sia epicurea; ma pur epicurea è la seconda ed ultima. Dice infatti un frammento di Epicuro, conservatoci da Diogene di Enoanda (LVIII W.): « I massimi dolori non possono durare lungamente; infatti, o velocemente, *ponendo fine alla vita, pongono fine anche a se stessi; o il loro spasimo si acqueta* ». E ci attesta pure Plutarco (fr. 448 Us.) aver detto Epicuro, a proposito *delle terribili malattie e dei dolori supremi* (ἐν νόσοις δειναῖς καὶ πόνοις ὑπερβάλλουσιν): « il dolore *supremo* (ὑπερβάλλων) ti porterà alla morte ». Testimonianza preziosa, perchè ci darà un'ulteriore conferma anche delle nostre conclusioni precedenti.. Le parole ἐν νόσοις δειναῖς καὶ πόνοις ὑπερ-

[1]) Per questi « limiti », vedi p. 185.

Digitized by Google

βάλλουσιν, che Plutarco qui usa, sono certo un'eco del testo di Epicuro, come prova il riapparire ὑπερβάλλων in questo stesso frammento di Epicuro che egli cita. Orbene, se si riflette che *varie pagine prima* (1090 A), citando il frammento dell'ὑβρίζειν (fr. 600), Plutarco stesso ci attesta aver detto Epicuro di inorgoglirsi della pienezza della sua felicità, quando si trovava ἐν πόνοις ὑπερβάλλουσιν καὶ νόσοις δειναῖς, è chiaro appartenere, con ogni probabilità, il frammento, citato da Plutarco, or ora letto, a quella medesima lettera dell'ὑβρίζειν, che anche Seneca ci dà modo di ricostituire, lettera la quale non deve esser altra se non quella ai filosofi di Mitilene.

E di ciò abbiamo subito una nuova conferma. Osservammo come tra questi due passi epicurei Seneca inserisse qualche periodo di svolgimento diatribico (§ 14 sgg.); orbene anche questi passi sono un'eco epicurea. Dice Seneca: « Bisogna porre assolutamente in bando i lamenti per i dolori sofferti, come pure quelle parole: ' nessuno stette mai più male di me; quanti tormenti, quanto dolore soffrii! Nessuno credette che me la potessi cavare; quante volte fui abbandonato come perduto dai medici! Coloro che sono posti alla tortura sul cavalletto non sono così straziati! '.... (§ 17) ' sento un gran male; è veramente grave '». Parole le quali sono certamente una variazione di un motivo diatribico epicureo, facente parte di questa medesima esortazione a non rendersi insofferibili i mali, ma ad alleviarli con una sana filosofia. Vedi infatti il papiro epicureo ercolanese 1251, col. XVII, 2 sgg. (Usener, p. XLIX sgg.): « (È assurdo), per non saper sopportare il male un poco di tempo, tradire quei precetti filosofici che solamente ci possono concedere di godere i piaceri della vita e rendere lievi i dolori. Ciascuno di essi si mostra invece ignaro affatto di ogni filosofia, quando dice: ' Ora incomincerà per me un male senza fine, e poi per me la sarà finita.... ' E si privano di tutto quanto li po-

Digitized by Google

trebbe far viver meglio, al pari dei condannati a morte, Anzi trascurano persino quello che li potrebbe rimettere in salute: ' Quanti mali dovrò sopportare ', dicono essi; e aggiungono: ' Se potessi aver tre ore di sollievo! ' E così muoiono di paura nelle malattie; e poichè continuamente hanno fisso il pensiero ai mali che dovranno sopportare dopo morte [1]), sono sempre in preda a perturbamenti incommensurabili ».

E ancora: aggiunge Seneca, sempre nella lettera che stiamo analizzando (§ 21): « Est, *mihi crede* (!), *virtutis* etiam *in lectulo* locus ». Anche questa sezione appare epicurea, se si ricorda che diceva Epicuro, *secondo riferisce altrove lo stesso Seneca*: « *Magnificentior, mihi crede* (!), sermo tuus *in grabato* videbitur et in panno. Non enim dicentur tantum illa [2]), sed probabantur » (fr. 206). Lo stretto rapporto fra le due frasi è evidente. Ma apparirà ancor più probativo, se si considera come anche il frammento di Epicuro appartenesse ad una lettera, e ad una lettera cui Seneca, che ce lo cita, doveva aver presente come modello del suo epistolario [3]).

Per di più, questa frase (che ora vediamo da Seneca essere stata tolta, con ogni verosimiglianza, da quell'epistola in cui Epicuro esponeva i conforti trovati nelle malattie) prende una significazione del tutto nuova e vibrante di commovente umanità, se si pensa come Timocrate obbiettasse ad Epicuro la sua vita di valetudina-

[1]) Vedi per queste ultime linee l'eco in Seneca, in questa medesima lettera, più oltre, a p. 184 sgg.

[2]) « *Illa* » sono, come si vede dal contesto, le affermazioni di energia morale e di sopportazione della povertà.

[3]) Che Seneca non si servisse solo di una raccolta di massime desunte da lettere di Epicuro, ma si proponesse a modello intere lettere, e sull'epistolario di Epicuro modellasse il suo a Lucilio, togliendo a lui l' idea geniale di scrivere in forma di lettere un'opera di direzione delle coscienze, mostrò il MUTSCHMANN in *Hermes*, 1915, p. 321 sgg., il quale mostrò anche come attraverso alle lettere di Seneca si possano ricostruire parti notevoli di lettere di Epicuro, come appunto stiamo facendo ora. Vedi infatti anche qui, p. 65 sgg.

Digitized by Google

rio costretto a vivere nel suo letticciuolo portatile (κλίνη, φορεῖον, che i latini rendono anche con *grabato*), e lo rimproverasse di vita spendereccia, con palese calunnia. Onde è ben naturale rispondesse Epicuro all'antico allievo fedifrago: « *credi a me* » [1]), se invece di tradire la mia dottrina ti farai vedere, come me, *forte e virtuoso sul letto del malato e coperto da una sola rude coperta*, le tue parole di austerità appariranno *ben più magnifiche* [anche qui ritorna la nota dell'*orgoglio* che era caratteristica di questa lettera], perchè non saranno *vane parole* [le κεναὶ φωναί ch'erano un altro degli elementi (vedi p. 163) di questa epistola], ma fatti attestati con la tua stessa vita. Tu che rimproveri a me, contro verità e giustizia, di confutare i miei detti con gli atti (v. p. 47; 162), faresti meglio invece a imitarmi, dando conferma con le tue azioni alle tue parole.

Ed in verità, continua appunto Seneca, nella lettera che stiamo analizzando, immediatamente dopo le parole citate sopra: « Si nihil te coëgerit, si nihil exoraverit, *insigne prodis exemplum* (cfr. *probabuntur* nel frammento di Epicuro citato sopra). *O quam magna erat gloriae materia si spectaremur aegri* (cfr. *magnificentior, in grabato videbitur !*). *Ipse te specta, ipse te lauda !* ».

E ancora nei periodi immediatamente seguenti (§ 22 sgg.), continuano i colori e gli elementi epicurei. Dice infatti Seneca: « Inoltre due sono i generi di piaceri, i piaceri del corpo e quelli dell'anima; i corporei la malattia li reprime, non però li sopprime: anzi, se ben consideri, li stuzzica. Più dà gioia il bere a chi arde di sete, e a chi soffre per fame il cibo (= Epic., *A Menec.*, § 130). Nè possono i mali precludere i piaceri dell' intelligenza (vedi pp. 166 e 174), nè ce li può contendere il medico »

[1]) Che in questa lettera Epicuro dovesse verisimilmente adottare l' uso diatribico di interpellare, volta a volta, in seconda persona singolare i diversi avversari, vedemmo a p. 95.

Digitized by Google

(v. p. 166; 169) E più oltre: « Stolta cosa è dire: ' Oh infelice il malato ' (v. a p. 162 sgg. l'argomento *ad hominem* di Timocrate ripetuto da Cicerone e da Plutarco, secondo la tradizione della scuola avversa ad Epicuro). Che guaio mai ti reca la malattia ? Pranzerai come un malato, anzi qualche volta come *un sano* (vedi il fr. 190, citato a p. 170). Ma tutte queste cose sopporteremo facilmente : le tisane, l'acqua calda e tutto quello che sembra intollerabile ai raffinati e che vivono nel lusso [1]), *più malati nell'animo che nel corpo* ».

Per confermare la derivazione epicurea di questa parte della lettera di Seneca è prezioso anche un frammento di Epicuro, mancante esso pure alla raccolta dell' Usener e conservatoci, come l'altro tradotto sopra a p. 180, da Diogene di Enoanda (cfr. il mio *Epicuro* p. 190 ; Diog. di En., fr. LXI) : « Gridare ' ahimè ', cedendo allo strazio dei mali, è cosa a cui ci costringe la natura, ma continuare a lamentarci, perchè non possiamo godercela (χαίρειν) insieme *con i sani* e felici [questo deriva da stolta opinione] ».

Quanto a Seneca egli continua, subito dopo le parole tradotte sopra : « Solamente poniamo fine *al timore della morte*. E desisteremo di temerla, se conosceremo quali sono *i limiti dei beni e dei mali : allora nè la vita ci sarà gravosa ed a noia, nè la morte ci recherà timore* » [2]).

Queste ultime linee sono in verità singolarmente significative per i loro elementi epicurei, e soprattutto per i sicuri riferimenti ai testi epicurei di quella famosa lettera sulle gravi malattie che abbiamo studiati sopra. Si

---

[1]) La vita lussuosa e raffinata era il comune rimprovero che si faceva all'Accademia e alla scuola peripatetica: vedi ANTIFANE, fr. 33 K. ; EFIPP., fr. 14 K. ; vedi anche, sul primo Aristotele accusato di vita dissipata da Epicuro nella nostra epistola e da Timeo le testimonianze recate sopra.

[2]) Per il motivo della morte collegato, anche nel testo epicureo, con quello della malattia, vedi qui sopra, p. 180; cfr. anche p. 181.

Digitized by Google

ricordi anzitutto il frammento di Epicuro riferito da Marco Aurelio (fr. 447, l. 14), sul non essere, come qui dice Seneca, « nessuna malattia insopportabile nè eterna, per chi conosca quali sono i *limiti* (ὅροι) *dei beni e dei mali* ». Quali siano questi limiti noi sappiamo essere stabilito dalle *Massime capitali*, III–IV, studiate qui sopra, come pure dalla bella chiusa della lettera di Epicuro *a Meneceo* (§ 133): « Infatti chi credi superiore a colui che... è *impavido sempre di morte*, e fermamente conosce qual è il fine secondo natura, e sa come il *limite* (πέρας = ὅρος) *dei beni* ha facile compimento ed agevole abbondanza (*Sent. cap.*, III, per cui vedi la formula del *quadrifarmaco*), *il limite dei mali* invece ha picciol tempo o doglia (*Sent. cap.*, IV) ?».

Similmente del resto, fa dire Cicerone al suo epicureo : « Sapiens semper beatus inducitur, *finitas* habet cupiditates, *neglegit mortem*..., non dubitat, si ita melius sit, migrare de vita » (Usen., p. 273, 7).

Nè meno sicuramente epicuree si rivelano le parole seguenti di Seneca : « *allora la vita non ci sarà più gravosa, nè la morte ci recherà timore* (*nec vita taedio erit neque mors timori*) », parole che sono un'eco di quelle che sappiamo da Epicuro rivolte (vedi sopra, cap. II, p. 116) *contro il primo Aristotele e l'Accademia*, nella *lettera a Meneceo*, la quale è una risposta al *Protrettico* di Aristotele. Vedi infatti *Ep. a Men.*, 126 : « Il saggio nè *ricusa la vita* nè *accusa la morte* ; perchè *la vita non gli è a noia* (οὔτε αὐτῷ προσίσταται τὸ ζῆν, cfr. Seneca *taedio erit*), *nè crede un male non più vivere* » [1]).

E che Epicuro trattasse veramente di questo argomento nella nostra *Lettera ai filosofi di Mitilene*, potremo

1) Cfr. del resto SENECA stesso, *Epist.*, 24, 22 : « Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent, et ait, ridiculum est currere ad mortem *taedio* vitae » (= fr. 496).

Digitized by Google

confermare con il confronto di una colonna del secondo libro di quell'opera di Filodemo *Su Epicuro* che abbiamo veduto derivare da questa epistola. Che ad essa infatti si riferiscano i frammenti 6 col II; 6, col. III, e 6 col. V (gli unici leggibili di quel libro, oltre quello che studieremo) abbiamo già mostrato sopra [1]), che vi si riferisca anche il frammento 6 col. IV, intermedio fra i due, sarebbe per sè naturale, ed è confermato, come vedemmo [2]) dal trattarsi certamente ivi della nostra polemica. Dimostreremo ora che in esso si allude appunto alla polemica contro i platonico–peripatetici a proposito della morte, di cui è parola nell'epistola di Seneca, e negli altri testi or ora citati. Di questo frammento mi ero occupato nel mio studio già citato della *Rivista di filologia* (1915, p. 534 sgg.), e, pur non avendo ancora messa in luce questa polemica, avevo segnate fin d'allora le linee essenziali dell'interpretazione e dell'integrazione che saranno pienamente confermate da queste nuove scoperte. Dice ivi Filodemo (p. 60 Vogl.): « Epicuro non si curò di vendicarsi colpendo i suoi avversari al vivo, con materiale vendetta, per le loro blasfeme calunnie, che non perturbavano il suo animo [vedi sopra pp. 147 sgg. e pp. 151 sgg.] e non riescivano ad infamare lui e tutta la sua scuola; bensì si vendicò con quei discorsi dottrinari [3]), con cui mostrò che la loro *stoltezza, anzi pazzia* (ἀλογίαν μᾶλλον δὲ μανίαν), si

[1]) Vedi sopra, pp. 78, 113; 116.

[2]) Vedi sopra, p. 152.

[3]) Il testo, da questo punto, va ricostruito come lo ricostruivo nell'articolo citato, eccetto che nella penultima parola, che, dalla revisione del papiro fatta dal Vogliano, pare debba essere ἀναπνεῖν e non ἐκπνεῖν: « ἀλλ' οἷς μεθώδευεν λόγοις τὴν ἀλογίαν, μᾶλλον δὲ μαν[ία]ν (Vogl.) ἐπεκλ[ύεσθ'] ἄν, [ε]ἰ συνῆσθοντο τῆς [κατεχ]-ούσης α[ὐ]τοὺς (Vogl.) λ[ύ]τ[της (cfr. Epic. fr. 120) ἀν]απνε[ῖν] ποιῶν.... ». Per la mia integrazione ἐπεκλύεσθ(αι) ἄν, vedi gli abbondanti esempi di ἄν con l'infinito in Epicuro, recati da HANS WIDMANN, in *Beiträge zur Syntax Epikurs* (Berlin, 1935), p. 164.

Digitized by Google

sarebbe essa pure dissipata, se si fossero accorti della loro insania, facendoli riavere [dal loro terrore della morte [1])] ». Che qui Filodemo si riferisca ad un testo di Epicuro, e di questa nostra lettera, di cui parla nelle colonne precedenti, si può dire certo. Quale sia quel testo, avevo già messo in luce nell'articolo citato, con il confronto del seguente passo di Seneca, il quale attinge alle lettere di Epicuro e particolarmente alla nostra epistola. Seneca, *Epist.* 24, 22 sgg. (= Epic. fr. 497): « Obiurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent [2]), et ait.... '*tantam hominum imprudentiam esse, immo dementiam*, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem ' ». Le parole « (*tantam*) *hominum imprudentiam, immo dementiam* », sono senza dubbio la traduzione letterale di quelle contenute nella nostra colonna, ἀλογίαν [3]), μᾶλλον δὲ μανίαν; è dunque certo che Seneca ci conserva, nel frammento or ora letto, il testo di Epicuro a cui Filodemo allude nel periodo interrotto, e che Seneca stesso poi parafrasa nell'epistola 78, che stiamo studiando; testo di Epicuro in cui si doveva dire, che egli ai suoi avversari platonico–peripatetici, che cercavano di colpire la sua dottrina e la sua scuola obiettandogli le malattie e le morti precoci dei suoi cari, dimostrava che l'atteggiamento del saggio verso la morte doveva essere di assoluta serenità, e non già improntato a quella inquietudine che è propria dei non saggi, i quali, come dice ancora Seneca, in una sentenza tradotta da Epicuro in questa stessa epistola 24, poche linee prima (fr. 498), « desiderano la morte per

[1]) Vedi sopra p. 181 sgg.; e sotto p. 189.

[2]) Vedi le parole di Seneca, nella nostra epistola che stiamo studiando, ove egli parafrasa l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, citate sopra, p. 184 sgg.; vedi pure l'Epistola di Epicuro a *Meneceo* § 126, citato pure qui, a p. 186.

[3]) Nota che Epicuro, per l'appunto a questi avversarii platonico–peripatetici, usava fare l'accusa di ἀλογία, vedi sopra P. I, p. 408.

Digitized by Google

essersi, per il terrore della morte, resa impossibile la vita ». Vedi del resto quello che Epicuro dice nel testo parafrasato da Seneca, e conservatoci da un papiro ercolanese, tradotto sopra, p. 181 sgg. È certo dunque che questo tema appariva nella nostra lettera ai Mitilenesi, e che perciò la parafrasi di Seneca, nell'epistola che stiamo analizzando, risale veramente all'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, come con così copiosi argomenti siamo venuti provando, e ancora proveremo.

Ma vi è di più; che queste considerazioni e queste dottrine, desunte dal suo *quadrifarmaco*, Epicuro esponesse appunto in quella lettera in cui trattava « *delle malattie terribili e dei dolori supremi* », cioè nella *Lettera ai filosofi di Mitilene*, vedremo risultare anche da questa testimonianza di Plutarco, da cui ha conferma l'origine epicurea del passo or ora letto di questa lettera di Seneca. Vedi infatti Plut., p. 1103 D = Epic., fr. 448 : « Questo è il discorso di Epicuro *nelle malattie terribili e nei dolori supremi* (v. qui, pp. 163; 180). Speri tu qualche bene dagli dèi per la tua devozione ? Sei un illuso. ' Perchè l'essere beato e indistruttibile [cioè la divinità] non è soggetto ad ire nè a benevolenze ' (= *Mass. cap.*, I). Ti attendi tu dopo la vita qualcosa di meglio che la vita stessa ? T' inganni. ' Perchè ciò che è dissolto [cioè l' unione dell'anima col corpo, dopo la morte] è insensibile, e l' insensibile è nulla per noi ' (= *Mass. cap.*, II). Come adunque, o uomo, mi esorti a mangiare e a godermela ? (vedi l'epitafio di Sardanapalo, rinfacciato in questa polemica ad Epicuro, p. 164). Perchè, per Giove, a chi è in mezzo alla tempesta, come te, è vicino l'estremo naufragio : ' infatti il male nel suo spasimo supremo ti trarrà alla morte '» (fr. 448, cfr. *Sent. cap.*, IV). Maliziosissima parodia accademica di quella parte di questa famosa lettera di Epicuro che Seneca ebbe presente e stiamo ricostruendo; ma testimonianza preziosa, perchè, con il confronto del

Digitized by Google

passo or ora letto di Seneca, ci conferma come Epicuro, secondo appare anche dall'*Epistola a Meneceo*, rivolta contro il primo Aristotele (§ 125), osservasse, a supremo conforto nei mali, che « nessun male è temibile per chi è sinceramente persuaso non aver nulla di temibile il non vivere più ». Giacchè questi ben conosce che nell'al di là non c'è da aver timore di quei terribili supplizi minacciati dai miti dell'Ade (vedi *Sent. cap.*, I, XII–XIII ; Lucr., III, 1058 sgg.), e sa che la morte, essendo la dissoluzione dell'anima dal corpo, è stato di pura insensibilità. Onde, dice Epicuro, non teme egli il dolore, allorchè giunge al parossismo e più non è sopportabile, perchè sa come esso ci dia in preda alla morte la quale è fine di ogni soffrire.

È dunque chiaro, non solo che la testimonianza di Plutarco ci accerta come nella lettera di Seneca si abbia appunto la parafrasi di quella epistola famosa di Epicuro da noi ora in gran parte potuta ricostruire ; ma ci attesta anche come *in essa, per combattere le tesi avverse della scuola platonico–peripatetica, Epicuro si servisse dei testi fondamentali del suo edonismo contenuti nelle prime quattro* Massime capitali, *componenti il suo* quadrifarmaco ; *onde si conferma che appunto contro quella scuola avversaria quelle massime erano state formulate, nella lotta sorta già nella Jonia, contro la sopravvivente scuola del primo Aristotele a Mitilene, donde aveva avuto origine la polemica.*

Migliore conferma le nostre ricerche non potevano avere.

* * *

Quanto segue nella lettera di Seneca è assai interessante per noi, non solo perchè dimostra sempre la stessa stretta aderenza all'epistola epicurea che Seneca ha dinanzi a sè, ma anche perchè ci prova come, non solo

Digitized by Google

le quattro prime, componenti il *quadrifarmaco* epicureo, ma altre fra queste *Massime capitali* possiamo già sin d'ora dimostrare essere state rivolte contro la scuola platonico–peripatetica in questa polemica.

Dice infatti Seneca (§ 27): « D'altra parte, se si appresserà al saggio la morte e lo chiamerà, egli, anche se essa sarà immatura e gli troncherà a mezzo la vita, avrà goduto della più lunga esistenza ».

A quale spunto polemico di Timocrate e della scuola avversaria rispondano queste parole, sappiamo ormai benissimo da quanto abbiamo messo in luce di quelle maligne insinuazioni timocratee. Ad Epicuro essi non obbiettavano solo le sue malattie, ma anche le morti *miserevolissime* (οἰκτισταὶ) e precoci dei fratelli e fidissimi discepoli [1]). Onde Epicuro risponde che essi, per quelle morti precoci, non potevano essere considerati infelici, perchè il saggio, se pur muore precocemente, ha goduta tutta la perfezione della felicità e tutta la compiutezza della vita.

Con quali precise argomentazioni Epicuro cercherà di dimostrare questa sua tesi, vedremo più oltre. Ora invece, affinchè si scorga chiaramente come Seneca desumesse questo spunto da Epicuro, e da questa polemica (anzi, con ogni probabilità, da questa lettera che egli ci ha permesso sin qui di ricostruire) sarà bene notare anzitutto come tutti tre i fratelli di Epicuro (Neocle, Cheredemo, Aristobulo) sieno premorti a lui, e di tutti tre egli abbia scritto l'encomio funebre [2]); anzi l'elogio funebre da lui scritto del più anziano, Neocle, lo dedicò a Temista (vedi Usen., 106, 17) la sua discepola di Lampsaco, con la quale, come sappiamo (v. qui, p. 157 sgg.),

[1]) Per la continuazione di questo spunto polemico nella critica di tradizione accademica di Plutarco, vedi qui, p. 204.

[2]) Vedi Usen., p. 93, lin. 1 e lin. 5; 106, 17; 130, 11; 87, 26; 157, 16.

Digitized by Google

Epicuro era in corrispondenza nel torno di tempo in cui scrisse la *Lettera ai filosofi di Mitilene.*

Ma vi è di più : si legga nella sua interezza il passo di Plutarco, già parzialmente studiato sopra (p. 170) : Plut., 1097 E. = Epic., fr. 190 + 186 : « *L'esaltarsi* (ἐπαίρεσθαι) di Epicuro.... e *inorgoglirsi* (μέγα φρονεῖν), perchè quand'era ammalato di idropisia aveva pur tuttavia riuniti banchetti di amici, e non si era peritato di aggiungere col liquido stimolo al male, e perchè *udendo le ultime parole di Neocle* si era sentito struggere da una singolare gioia compagna delle lacrime — queste cose *nessuno che non sia malato*, chiamerebbe vere εὐφροσύναι e χαραί ». È chiaro che le due citazioni di Epicuro così strettamente unite da Plutarco, quali prove di quel suo inorgoglirsi di sensazioni morbose, che era il motivo particolarmente criticato di quella lettera, e rilevato da Plutarco quale conferma dell'essere veramente Epicuro, in ogni sua manifestazione, un *malato*, danno l' impressione d'essere tolte entrambe da uno stesso testo di Epicuro, riferentesi a questa polemica, ciò che del resto è suffragato dal confronto con il passo di Seneca, donde appare che di prematura morte (come quella del fratello Neocle) di qualche caro discepolo dovesse parlare, con ogni probabilità, Epicuro in quell'epistola.

Tutte le circostanze ci inducono dunque a concludere che in quella epistola Epicuro, rispondendo polemicamente a Timocrate e alla scuola platonico–peripatetica, osservava che, anche nella tristezza provata per quelle morti di cari, egli, pur non rimanendovi insensibile, giacchè Epicuro riprova tale impassibilità crudele (vedi fr. 120), aveva saputo trovare, dopo il primo sfogo del dolore, un sentimento dolce e blando di care memorie (vedi fr. 213), e quella « gioia » che il saggio — come diceva il suo discepolo Metrodoro, presso Seneca (*Ep.*, 99, 25) — « deve saper provare, per mezzo del dolore, in simili cir-

Digitized by Google

costanze » [1]). E in verità, come l'ape dell'Imetto sa dai succhi più amari distillare i più dolci mieli, il saggio epicureo deve saper far sgorgare segrete scaturigini di sue intime gioie dalle circostanze più tristi della propria vita.

Che in quella sua lettera Epicuro dovesse veramente riferirsi alla morte di un suo caro discepolo, a lui congiunto *da stretto vincolo di parentela*, quale era il fratello Neocle, si può provare in modo sicuro. Abbiam visto infatti (p. 145) come in questa epistola Epicuro parlasse di « ingiustizie di eredi », e come ad una eredità si riferisca la frammentaria testimonianza di Filodemo (vedi p. 152) che ha tanti punti di contatto con l'attestazione di Plutarco tratta da questa epistola. Quali fossero questi eredi e questa eredità era sinora misterioso [2]); ma non è più, ormai che abbiamo veduto il rapporto che sicuramente essa deve avere con la morte del fratello Neocle. Un altro episodio ignorato della vita di Epicuro balza così insperatamente alla luce [3]).

---

[1]) Epicuro (vedi fr. 120) per le morti degli amici credeva fosse concesso al saggio anche piangere acerbamente e struggersi gli occhi per le lagrime, e a questo proposito, in quel frammento di lettera, e (secondo dice Plutarco, che lo cita), spesse altre volte ancora, polemizzava contro quei filosofi i quali non ammettevano tali sentimenti violenti. Anzi, è interessante assai notare una probabile consonanza anche a questo proposito della polemica di Carneisco contro l'aristotelico Prassifane di Mitilene, col. VIII, l. 2 (vedi CRÖNERT, p. 179 medio): Πραξιφάνης, οὐ ἀγαστέον, εἰ οὕτως [ἐρᾷ τῶν] ἐμ μέσῳ κα[θεστ]ώτων, dove già il Crönert richiamava la dottrina della μεσότης peripatetica.

[2]) Anzi, sia l'Usener sia gli altri studiosi di Epicuro, non si erano neppure accorti che quelle parole sull'ingiustizia degli eredi erano una attestazione da porsi fra le testimonianze epicuree.

[3]) Nota che Seneca, il quale ci riferisce questa massima di Metrodoro, condanna anch'egli, non meno di Plutarco, nel passo citato sopra, questa modernissima delicatezza epicurea di sensazioni raffinate: « Illud nullo modo probo.... Quid enim est *turpius* quam captare in ipso luctu voluptatem, immo per *luctum*, et inter lacrimas quoque quod iuvet quaerere? ». Che si tratti, in quel frammento citato da Seneca, del sentimento provato per la morte di una persona cara, appare in modo sicuro dallo stesso contesto di Seneca che lo cita. Come pure, chi confronti le parole seguenti in Seneca con quelle

Digitized by Google

Si veda ora come di quella polemica sia rimasta l'eco pur nell'ultima delle *Massime capitali* (XL), ove Epicuro scrive, che i saggi epicurei « i quali riescirono a procurarsi il più profondo senso di sicurezza dalle circostanze esterne (ἐκ τῶν ὁμορρούντων) [1]), vivono, anche fra di loro, di vita soavissima, perchè nella maggior fiducia ; e, pur avvinti della più stretta intimità, non piangono la *morte precoce del caro defunto* (nota il singolare !), come se fosse *degna di compassione* » [2]).

Lo studio fatto di questa polemica ci è utile, non solo per sentire più commovente nei suoi palpiti di vita il nuovo accento di umanità che acquista questa massima, ma anche per illuminare l' interpretazione ; giacchè ora appare doversi interpretare l'espressione ἐκ τῶν ὁμορρούντων (sic), come neutro (τὰ ὁμορροῦντα) qual'è del resto nell'altro passo in cui Epicuro usa quel participio (*Epist. a Pit.* 109) ; indicando essa così, con più efficacia, ogni condizione esterna, non solo di persone, ma pure di circostanze, fra le quali appunto le stesse malattie e le morti. Ed anche l'uso di quel verbo (caro agli scrittori jonici, ed entrato solo tardi nella κοινή), diviene più interessante, facendoci pensare essere scritta questa *Massima* in quel tempo in cui divampò quella polemica, allorchè Epicuro abitava ancora e insegnava nella Jonia ov'era nato [3]).

---

di Plutarco quando cita il fr. 120 di Epicuro, vede chiaramente che è sempre la stessa polemica che continua.

[1]) Per la lezione e l' interpretazione, vedi qui appresso.

[2]) Che questa massima possa essere stata essenzialmente tolta da Epicuro dalla raccolta di aforismi dedicata a Mitre per chiedere la sua protezione, smascherando le calunnie degli avversari in questa polemica, vedemmo sopra.

[3]) Si noti anzi che la miglior tradizione manoscritta, cioè il Borbonico e quei correttori che stanno con lui (Co^2 H^2), hanno ὁμορρούντων che io ho conservato, mentre gli editori dànno ὁμορούντων; ma chi osservi come nell' iscrizione *SIG* 1044, 6, di Alicarnasso, e cioè della Jonia Asiatica, dove visse Epicuro sino a 36 anni, abbiamo la stessa grafia, con i due ρ, può argomentare che la migliore tra-

Digitized by Google

Ed in verità è assai importante osservare come l'intimo amico ed allievo di Epicuro, Carneisco, polemizzando contro il filosofo aristotelico Prassifane, insegnante *a Mitilene*, in quella scuola da cui nacquero quei dissidi che ispirarono questa lettera di Epicuro, riprenda anch'egli questo stesso motivo nel suo encomio dell'epicureo Filista, scritto a imitazione di quelli di Epicuro per i fratelli [1]).

La *Massima* XL, da noi ora studiata, non precisa però le ragioni teoretiche del non doversi compiangere la morte prematura del saggio; e non le precisa, perchè tale era già stato il compito di due massime precedenti, le quali gioverà rileggere, perchè ci confermeranno come la mira polemica di esse sia pur sempre la scuola avversaria, onde da tale riferimento riceveranno pur esse nuova luce.

Mass. cap. XIX: « Il tempo finito e l'infinito hanno ugual copia di piacere, se di esso si definisca giustamente il limite con la ragione ».

Mass. cap. XX: « E veramente la carne percepì quali

---

dizione manoscritta ci serbi veramente la forma originaria che Epicuro trovava in uso nella Jonia, sia pure già atticizzata in parte (δμορ. invece di δμουρ.). Si noti del resto che egli in *Epist. ad Erodoto* (§ 64) ha δμούρησις. A questo proposito giova osservare come anche nel testo di Erodoto i recenti editori e critici ormai son concordi sul doversi mantenere differenze di grafia e di patina dialettale nei diversi passi, in corrispondenza dei diversi influssi che ricevette Erodoto dalle parlate delle varie regioni ove abitava quando scriveva. Si noti che l'*Epistola ai filosofi di Mitilene* fu scritta a Lampsaco, città ionica e che serba chiari indizi del greco-orientale e ionico (vedi infatti qui, p. 177 n. 1), sia per il lessico come per la grafia.

[1]) Vedi qui sopra, pp. 53 sgg. Per il rapporto fra l'operetta *Filista* di Carneisco e gli encomii di Epicuro, vedi USENER, p. 93. Il motivo polemico della προκαταστροφή, che è nella nostra *Massima* XL, or ora tradotta, è ripreso anche nel papiro epicureo 1041, assai affine al *Filista* di Carneisco e contenente la descrizione della morte di un Epicureo. Vedi infatti la col. VIII di questo papiro (lin. 13 sgg. καὶ γὰρ εἰ προκατέστρεψεν) in CRÖNERT, *Kol. u. Menedemos*, p. 73. Non è impossibile si tratti ivi della morte di Neocle. Sul *Filista* di Carneisco, vedi anche sopra, p. 192 nota 1, e qui, p. 205.

Digitized by Google

illimitati i limiti del piacere, come se [1]) pur illimitato fosse il tempo che lo produce. Ma *la ragione, rendendosi conto di quale sia il bene corporeo e quale ne sia il limite*, dissipa i timori rispetto all'eternità e dà ordine e sicurezza a tutta la vita. Non ha perciò più nessun bisogno e desiderio del *tempo infinito. Ma non fugge però per nulla il piacere*, nè, quando le circostanze ci costringono ad escir di vita, dipartendosi, sente che qualcosa le manchi della vita più alta e perfetta » [2]).

È esposta qui una delle più sottili dottrine epicuree, onde non è da stupirsi male interpretasse queste due massime l'Usener, il quale, oltre tutto, credeva che la seconda fosse un doppione della prima; mentre, come feci vedere nel mio *Epicuro*, ne è la dimostrazione.

Quanta importanza avessero queste massime per Epicuro si comprende, se si pensa che, solamente se è vera la tesi della prima di esse, il saggio potrà contender di felicità con gli dèi e apparire un dio mortale, vivente fra immortali beni, come Epicuro afferma nella appas-

---

[1]) I codici hanno καὶ ἄπειρος αὐτὴν χρόνος παρεκσκεύασεν, che non dà senso. Nel mio *Epicuro* dimostrai che è errata anche teoreticamente la correzione dell'Usener ἀρέσκοι ἄν (invece di παρεσκ.). Chè la carne (il senso), per Epicuro, non può nulla desiderare. e appunto perchè nulla desidera, non sente mancanza alcuna dal non essere infinito il piacere. Proposi allora ἄπειρ⟨ον οὐκ ἄπει⟩ρος, che per il senso è opportuno; ma credo ora si possa trovare una correzione più semplice. La più semplice sarebbe veramente quella proposta dal Diels e accettata dal Von der Mühll, leggendo κἄν per καί. Ma non soddisfa per nulla per la dottrina. A che gioverebbe ad Epicuro il dire, che un tempo infinito « potrebbe pur anche produrre tale piacere ?». A nulla certo; Epicuro deve dire invece che la carne (il senso corporeo) non prova nessun mancamento dall'essere il tempo del piacere non infinito, perchè il senso percepisce sempre illimitati i limiti del piacere, « *come se* anche infinito fosse il tempo che lo produce ». Vedi infatti quello che di questo punto di dottrina diremo più sotto nel testo. Si deve dunque leggere, con assai lieve integrazione, ⟨ὡσεὶ⟩ καὶ ἄπειρος: cfr. FILODEMO, *V. Rhet.*, II, p. 48 SUDH., col. 47, 12: ὡσεὶ καί τις ἄλλος κτέ.

[2]) Anche queste due massime furono probabilmente tolte da Epicuro dalla raccolta di aforismi *Sulle malattie e sulla morte* dedicata a Mitre in questa polemica.

Digitized by Google

sionata chiusa dell'*Epistola a Meneceo*, scritta in competizione, come abbiam visto, con il *Protrettico* di Aristotele; assimilandosi all' ideale divino, come Epicuro esortava i suoi discepoli, precisamente in un altro frammento della nostra epistola (vedi p. 209 sgg.).

Ed in verità queste due massime contengono varii sicuri spunti polemici, come apparirà da un attento esame, da cui, oltre tutto, ci sarà concesso di mettere in nuova luce un frammento del primo Aristotele, che già dimostrai appartenere al *Protrettico* [1]) e che era misconosciuto sinora e perciò mancante alla raccolta del Rose.

Ci dice Seneca nel suo dialogo *De brevitate vitae*, § 2: « Dice Aristotele essere ingiusta la Natura, la quale tanto fu benigna agli animali, onde essi possono vivere lo spazio di quattro o anche dieci generazioni; mentre all'uomo, nato a compire tante e sì grandi cose, è stabilito un termine della vita tanto più breve ». Questo passo, come già osservammo, non si trova nelle opere da noi possedute di Aristotele, onde ancora l'Apelt e il Bourgerie [2]) credono Seneca abbia qui attribuita ad Aristotele una sentenza di Teofrasto riferitaci da Cicerone (vedi Cic., *Tusc.*, III, 28, 69). Ma in verità il luogo di Teofrasto, che ci parla delle cornacchie, non è certamente questo medesimo citato da Seneca. Mentre dopo tutte le prove indubbie date da me dell'esser citati dagli scrittori antichi, non peripatetici, a preferenza, e spesso unicamente, gli scritti essoterici, gli unici pubblicati da Aristotele e non giunti sino a noi, è chiaro che qui noi abbiamo una citazione di un passo di quelle opere essoteriche, il quale non è per nulla strano non si trovi negli scritti da noi posseduti dello Stagirita, perchè non è tolto da essi; mentre ci è prezioso, concedendoci di provare una volta di più

[1]) Vedi la mia Appendice al cap. III, p. 239, n. 1.

[2]) Vedi APELT, *L. A. Seneca, philos. Schriften*, Meiner, 1923, I, 235, n. 113; e la recentissima edizione del BOURGERIE *ad loc.*

Digitized by Google

la larga lettura degli scritti pubblicati di Aristotele a preferenza di quelli di scuola, e di conoscere un punto di dottrina del primo Aristotele che i filosofi ellenistici, fra cui Seneca [1]) o la sua fonte, e lo stesso Epicuro combattono [2]).

Che poi Teofrasto abbia ripetuta un'affermazione dell'Aristotele delle opere essoteriche, è una nuova interessante prova, da aggiungere a quelle già messe da noi in luce, dell' influsso di esse sugli stessi discepoli immediati di Aristotele, sovente maggiore di quello esercitato su di essi da quelle di scuola.

Che ad Epicuro importasse combattere questa tesi del primo Aristotele, è evidente, per lo spirito della sua filosofia, la quale non vuole ammettere che la felicità dipenda da circostanze esterne di fortuna, onde anche altrove egli combatte il valore dato alla fortuna da Aristotele (vedi sopra, P. I, p. 406 sgg.).

Ma in queste massime sono più altri spunti polemici

---

[1]) Si noti che Seneca conosce e cita passi di opere perdute di Aristotele ; vedi ARIST., fr. 14 ; 80 ROSE. A questo proposito è assai significativo che il BOURGERIE nella sua recentissima edizione del *De ira* di Seneca (p. XVII sgg.) si trovi in insolubili difficoltà per trovare nell'*Etica Nicomachea* luoghi di Aristotele a cui ivi si riferisce Seneca senza indicare l'opera da cui toglie quelle dottrine ; non accorgendosi che quei passi erano già stati posti dal Rose tra i frammenti dell'Aristotele perduto.

[2]) È assai interessante osservare (ciò che sinora è sfuggito agli studiosi) che Seneca in quest'opera, per combattere questa dottrina del primo Aristotele, si deve servire di testi di Epicuro. Vedi infatti cap. 2, 1 « alium (tenet) in supervacuis laboribus operosa sedulitas.... alius *inertia torpet* », e cfr. EPICURO, *Sent. Vat.*, 11. Cap. 2, 1–4, cfr. la medesima polemica epicurea (v. qui sotto p. 216 sgg.) contro la milizia e l'eloquenza. Cap. III, 4: cfr. EPICURO, *Sent. Vat.*, 14, e SEN., *ep.* I, 1 sgg. che ha ben presente questa massima, e MUTSCHMANN, *Hermes*, 1915, 333 sgg. Cap. III, 5: cfr. EPIC., fr. 493 (= SENECA (!) *ep.* 23, 9). Cap. VII, 1–4, cfr. la polemica di Epicuro in questa nostra stessa epistola e Seneca (vedi sopra p. 65 n. 4), a proposito dell'allusione polemica (desunta da Epicuro) contro coloro che per l' interesse posto negli studi liberali non imparano l'arte di vivere.

Digitized by Google

con il primo Aristotele e con l'Accademia, che sarà interessante rivelare.

Abbiamo visto già, e vedremo più ampiamente ancora in seguito, come Epicuro, nella costituzione della sua etica, abbia sempre presenti e combatta le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo, conservateci da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, ove Aristotele pure le combatte, sebbene varie di esse *avesse egli pure accettate nel primo suo periodo filosofico e nelle opere giovanili da lui pubblicate*. Orbene, una delle principali di queste obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo era, che « *l'uomo saggio e temperante fugge i piaceri* » (vedi *Etica Nicomachea*, VIII, 1152 b, 15 : ὁ σώφρων φεύγει τὰς ἡδονάς), onde risultava non poter essere il piacere un bene, e tanto meno il sommo bene.

Che questa fosse una dottrina professata da quella che possiamo dire la destra intransigente della Accademia, sappiamo bene, giacchè abbiamo visto come per Speusippo il piacere fosse *un male*, e dovesse essere *fuggito* dal saggio (Speus., fr. 60 g sgg. Lang : ἡδονὴ φευκτὸν καὶ μισητόν: cfr. fr. 60 b), mentre ciò che rende felice l'uomo è la « *perfecta mens*, id est absoluta ratio, quod est idem *virtus* » (Speus., fr. 58 a, 58 d Lang).

Ora, quando Epicuro, nella seconda di quelle due massime, dice che « il saggio *non fugge però per nulla il piacere* », sebbene non creda che la cessazione del piacere, prodotta dalla morte, possa renderlo infelice, è chiaro rispondere egli appunto a questo argomento antiedonistico dell'Accademia; tanto più che già vedemmo e vedremo ancora rispondere egli espressamente a *tutte* le obiezioni antiedonistiche dell'Accademia e averle *tutte* presenti nella costituzione della sua etica.

E del resto che la tradizione accademica seguitasse ancora nell'età ciceroniana a combattere la dottrina espressa nelle due massime soprascritte di Epicuro, e la com-

Digitized by Google

battesse movendo dal punto di vista filosofico della destra speusippea e della sua teoria che la felicità sia data dalla « *perfecta ratio quod est idem virtus* », appare chiaramente dalla critica di Cicerone fondata su quella tradizione accademica [1]). Vedi infatti *De fin.*, II, 27, 88, ove Cicerone, dopo avere tradotta la prima di quelle sentenze epicuree, aggiunge : « Questo dice Epicuro con la massima inconseguenza ai suoi principii. Come può infatti far consistere il sommo bene nel piacere, e negare che il piacere possa accrescersi, se duri un tempo infinito, piuttosto che finito ? *Solo chi pone ogni bene nella virtù, può dire che la perfetta virtù* è sufficiente per la felicità [vedi Speusippo, fr. 58 b : « perfecta mens..., quod est idem virtus.... omnes virtutis compotes beati sunt »] ; con quella sua affermazione, infatti, implicitamente esclude possa al sommo bene apportare alcun accrescimento il tempo. Ma chi stimi consistere la felicità nel piacere, come potrà essere conseguente a sè stesso, negando che il piacere con la durata cresca ? » [2]).

---

[1]) Anche l'espressione greca di Epicuro οὐ μὴν ἀλλ' οὔτε ἔφυγε τὴν ἡδονήν, dice chiaramente che qui egli ha di fronte una dottrina degli avversari.

[2]) È assai importante notare, per questi precisi rapporti della critica dell'edonismo epicureo fatta da Cicerone con quella dell'antica Accademia contro l'edonismo, che Cicerone nel secondo libro del *De finibus* si serve della critica dell'edonismo epicureo fatta da Antioco di Ascalona ; orbene Cicerone stesso, in *De finibus*, V, 5, 14, ci dice espressamente aver seguìta Antioco *diligentissime* la dottrina degli *antichi accademici*, fra cui Aristotele, Polemone, Speusippo e Senocrate. Speusippo e Senocrate non sono ivi nominati ; ma che la dottrina della quale si parla, cioè quella della felicità del saggio dipendente dalla *sola sapientia* fosse comune a Speusippo e a Senocrate, e derivasse appunto dal considerare questi accademici, e principalmente Speusippo, il piacere come non necessario alla felicità, risulta dalle testimonianze parallele (*Tusc.*, V, 30, 85 ; 10, 30 ; 13, 39) già poste dagli studiosi fra i frammenti di Speusippo e di Senocrate e da me rivendicate all'opera del primo Aristotele (ivi nominato insieme a Speusippo e Senocrate). Vedi a questo proposito qui sopra il mio secondo capitolo e ora l'edizione dei frammenti di Aristotele del WALZER, p. 63 sgg.

Digitized by Google

Epicuro aveva dunque senza dubbio dinanzi a sè questa obiezione *accademica*, e doveva rispondervi. Ed anche il tenore della sua risposta, nella seconda delle massime (*Mass.* XX), tradotta sopra, — che potrà essere ora, con nuovo accorgimento, interpretata da noi, dopo quanto abbiam messo in luce di questa polemica di Epicuro contro l'Accademia, ci mostrerà come egli qui polemizzi veramente contro l'Accademia — con argomenti affini a quelli con cui (secondo abbiam dimostrato) combatte le obiezioni accademiche rivolte alla dottrina del piacere, considerato dall'Accademia come qualcosa di illimitato e perciò imperfetto ed essenzialmente misto al dolore.

Per rispondere infatti a quella obiezione, Epicuro aveva osservato: 1) che il piacere trova nella cessazione del dolore, nell'*aponia*, il suo limite *in quantità*, e non può crescere più oltre, ma solo svariarsi qualitativamente; 2) che il piacere è *puntuale*, istantaneo, per sè perfetto in ogni istante; 3) che, essendo piacere e dolore stati psichici contrarii, essi si escludono a vicenda; onde non può esistere quella contemporanea mescolanza di piacere e di dolore su cui si fondavano Platone e l'Accademia per combattere l'edonismo.

Del tutto affine è anche il procedimento dimostrativo seguìto da Epicuro in questa *Massima* XX. Non solo egli infatti non si accontenta di affermare (contro il primo Aristotele e l'Accademia), nell'*Epistola a Meneceo* (§ 126), che « come dei cibi, non ricerchiamo i più abbondevoli, così non il tempo più durevole ma il più gradevole ci è caro » (mettendo in luce il più raffinato principio della *qualità* della gioia, superiore alla *quantità*, di essa); ma ora, più risolutamente ancora afferma che, neppure nella *quantità* del piacere, il tempo finito della vita ha nulla da invidiare al tempo infinito. Per dimostrare questa sua tesi egli prende in esame, anche

Digitized by Google

qui (come nella *Massima* III), il *piacere della carne*, e cioè il *piacere corporeo* nella massima ingenuità e naturalezza, dall'Accademia più combattuto. Piacere da cui va distinto e separato ogni elemento intellettivo, ogni opinamento, che alla sensazione si accompagna ma non ne è indivisibile, anzi può e deve essere da essa distinto [1]).

Appunto perchè il piacere è *puntuale*, *istantaneo* [2]) nei suoi singoli momenti, ed è, nella sua istantaneità pago in sè e perfetto, finchè non vi si aggiunga un opinamento intellettivo (dal piacere della carne ben distinto), il piacere della carne non percepisce limiti al suo godimento, *come se il tempo che lo produce fosse realmente illimitato.*

Il sentimento, diranno gli psicologi moderni, non è profeta. Non è cattivo profeta, precisa Epicuro, e non si cruccia perciò se la sua gioia dovrà un giorno finire. Esso infatti non emette giudizi, è ἄλογος, nè mai opina; ogni opinamento essendo proprio solo dell' intelligenza (fr. 36; 247, p. 183, 5 sgg.). Essendo il piacere nell' istante perfetto, in ogni attimo contiene la paga pienezza dell' infinito.

Opina però l' intelletto (dice lo stesso Epicuro nella seconda parte della massima), e ben si accorge esso come un termine *in durata* abbia il piacere. Ma questo suo opinamento, secondo Epicuro, non può rendere infelice il saggio, sapendo egli non essere il piacere corporeo *illimitato* nè imperfetto per una illimitatezza che brami sempre l' infinito (vedi qui, p. 15 sgg.) — secondo che diceva l'Accademia — ma avere suo saldo limite nell'assenza del dolore, nell'*aponia*, la quale, non solo è un

---

[1]) Vedi *Epistola ad Erod.*, § 50 sgg.; cfr. in queste *Massime* la XXIV.

[2]) Nota che appositamente Epicuro, nella nostra *Massima* XX, adopera l'aoristo ἀπέλαβε, perchè l'aoristo è l'espressione dell'azione *puntuale*.

Digitized by Google

piacere, ma il sommo piacere, pago in sè e perfetto (*Mass.* III). E sa pure come il piacere non cresca oltre questo termine, ma solo si svarii di raffinamenti non necessari (*Mass.* XVIII e qui, p. 206). Onde, se il piacere è perfetto nell'*aponia*, non può la morte perturbare il saggio, perchè morte è privazione di senso ; non dunque un male, non essendovi male senza percezione sensibile. Nè di là dalla morte vede il saggio eterne pene, quali l'Accademia ammetteva, nell'Ade : nè crede sia necessaria alla felicità l'attesa di una immortale vita dell'anima dopo la morte, secondo l'ardente fede del primo Aristotele e dell'Accademia. Se infatti la morte è nulla per noi, dice Epicuro, nulla per noi è pure la cessazione della vita con essa. Basta, per Epicuro, che, fin quando duri la vita, duri perfetto il piacere, e a questo provvede la dottrina che perfetto lo riconosce nell'*atarassia*, la tranquillità paga dell'anima.

Il tempo infinito nessuna gioia potrebbe dunque aggiungere, nè alla sensazione presa in sè, che di esso non ha bisogno, e dell' infinità del tempo non si accorgerebbe, nè alla vita intellettuale dell'anima, che, sin quando viviamo, sa provvedere onde non manchi mai la sua atarassia ; e allorchè non saremo più non si accorgerà di non più esistere.

La perfetta saggezza epicurea, dice perciò Epicuro, nel fine della massima, per godere nell' istante e in tutta la continuità della vita la pienezza dell' infinito, non ha bisogno della *dismal science* di Speusippo e dei suoi compagni d'Accademia, onde essi sono costretti a fuggire il piacere, per paura di compromettere la loro sapienza e di troppo amare la vita e temere perciò di sentirne troppo atroce la perdita.

La vera sapienza per Epicuro vuol essere sapienza di gioia che a noi il piacere sottometta e ce ne faccia arbitri e signori. Onde — come affermava Seneca, nel fine

Digitized by Google

di quella sua parafrasi dell'epistola epicurea, e dice qui Epicuro alla fine di questa massima —, quando le circostanze ci chiamino e vogliano ci dipartiamo dalla vita, « il saggio, dipartendosene, anche se muore prematuramente, non sente rimpianto, come se gli manchi qualcosa alla vita perfetta ». È chiaro dunque come, anche qui Seneca non altro faccia se non seguire sempre il medesimo scritto di Epicuro, e cioè, con ogni probabilità, la *Lettera ai filosofi di Mitilene*.

E che Seneca in quella stessa espressione finale : « licet mors.... immatura sit [1]), licet mediam praecidat aetatem, perceptus longissimae fructus est », sia fedele all'espressione epicurea, ci dice anche l'eco della parola di Epicuro stesso presso Metrodoro, citato da Filodemo (*De morte*, IV, 12, 30 sgg.), ove il discepolo di Epicuro, parlando della prematura morte del saggio, dice che se anche egli morisse a diciotto anni, per nulla lo si potrebbe compiangere, avendo egli potuto vivere, come il diciottenne Pitocle (il discepolo di Lampsaco, a proposito di cui si polemizzava nella nostra epistola), sebbene non la vita di Nestore [2]), pur tuttavia, per merito della filosofia, una vita piena di ogni bene, sicchè egli non « avrebbe avuto ad ancor desiderare (προσ[δε]ήσεται) nemmeno una vita eterna, non che la vita di un vecchio ».

E che anche Filodemo, in questa parte della sua opera, abbia sempre presente la polemica con il primo Aristotele e l'Accademia, prova la colonna che segue, XVII, in cui contro essi egli combatte [3]).

---

[1]) Vedi la *Massima* XL, tradotta qui sopra, p. 193.

[2]) [θανάσιμον] βίον (l. 35) integrava l'Arnim e conserva il Bassi, benchè anche l'Arnim non fosse soddisfatto della sua proposta e dicesse espressamente di non credere fosse quella la parola usata da Filodemo, ed infatti non va per il senso. Integro perciò Νέστορος, che era l'esempio consueto di vita longeva. Cfr. infatti le linee da me tradotte più sotto nel testo.

[3]) Vedi il mio articolo in *Atene e Roma*, 1933, p. 112 sgg.

Digitized by Google

E ancora: quale singolarissima continuità di tradizione polemica collegasse la dottrina edonistica di questa massima all'insinuazione timocratea sulle morti precoci dei fratelli di Epicuro (e soprattutto su quella di Neocle in questa nostra lettera ricordata), mostra la polemica di Plutarco, il quale (1089 E), dopo aver osservato come il λογισμός [1]) — a cui Epicuro nella nostra massima attribuisce il compito di assicurare il corso felice della vita — non può vincere le necessità dei mali del corpo, aggiunge *immediatamente*: « nè sarebbero accadute *a persone di senno* quelle malattie.... da cui furono condotti a morte *Neocle* e Aristobulo » [2]), i due fratelli di Epicuro.

Così pure, come ancora nelle nostre *Massime capitali* a questo concetto, del non doversi commiserare il saggio epicureo dinanzi alla morte, sia strettamente unito l'altro tema a cui si accompagnava nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni degne di un filosofo*, a cui deve essere estranea ogni attività che miri alla fama esterna, e *noccia alla tranquillità spirituale*, mostra egregiamente la *Massima* XXI, *immediatamente seguente*, ove si dice, che: « Chi si è fatta ragione dei limiti della vita, sa come sia agevole a procurarsi quanto può liberarci dal dolore di ciò che ci manca [3]), e quanto offre sicurtà alla vita intera [4]), *onde non ha più desiderio di cose che importino contenzione e pericolo* » [5]). E in ve-

[1]) Vedi nella nostra *Massima* XX ἐπιλογισμός.

[2]) Il nome di Agatobulo, invece di Aristobulo, è, o un errore dei copisti, o un *lapsus* di memoria di Plutarco, ma certamente si tratta del secondo fratello di Epicuro premorto anch'egli a lui. Vedi infatti anche USENER, *ad loc.*, p. 144 nota; SUSEMIHL, *Gesch. d. al. Lit.*, I, p. 91, n. 406.

[3]) Per questa espressione e per i suoi rapporti con la polemica edonistica accademica, vedi P. I, pp. 399 e qui p. 18 sgg.

[4]) Vedi la *Massima* XX, tradotta e studiata sopra.

[5]) Vedi per questo punto dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* qui, pp. 216 sgg. e 207.

Digitized by Google

rità che questo accostamento sia pienamente intenzionale e stabile nella tradizione epicurea, mostra un passo dell'epicureo Carneisco, nell'operetta *Filista*, il quale connette anch'esso le due dottrine, e (ciò che non è meno interessante) *riprende la medesima polemica*, rivolgendola contro il *peripatetico* Prassifane che insegnava *a Mitilene* [1]).

---

[1]) Vedi il passo di CARNEISCO (*V. H*², V, col. XII) nel mio *Epicuro*, p. 31 nota. Per la polemica di Carneisco con Prassifane, rispetto al contegno del filosofo nelle morti degli amici, in rapporto con la vita perfetta (col. XII: τοῦ ἀρίστου βίου; col. XVI: τῆς ἀρίστης συναναστροφῆς, e nella nostra *Massima* XX: τοῦ ἀρίστου βίου), vedi quanto ne dicemmo sopra. Si noti che quest'operetta *Filista* di Carneisco era fatta sul modello di questa nostra lettera e di altre opere di Epicuro che dovemmo ricordare per la nostra polemica, opere dedicate ai propri fratelli morti prima di Epicuro e suoi discepoli. Essa s' intitolava infatti dal nome di un epicureo, il quale vi era esaltato come nobile esempio di vita filosofica e di esemplare amicizia, secondo gli ideali della scuola. Ed a questo proposito appunto vi si polemizzava contro l'opera *Sull'amicizia* di Prassifane il quale vi è ripetutamente ricordato. Le colonne del nostro papiro (a riguardo di cui si devono vedere anche le aggiunte del Crönert, a p. 179 sgg.), pongono polemicamente in rilievo, contro Prassifane, quale deve essere il contegno e lo stato d'animo del saggio epicureo nelle malattie e nelle morti dei suoi compagni di dottrina (vedi ivi, fr. VII, e col. X–XVI), argomento che vedemmo far parte della polemica di Epicuro con la scuola avversaria, contenuta in questa nostra lettera. Carneisco vi si esprime con espressioni spesso letteralmente eguali a quelle che usava Epicuro, trattando di questi argomenti. Assai interessante è anche che dall'ultima colonna, XVI, 13 sgg., si vede come Carneisco polemizzasse con l'avversario a proposito dell'εὐφροσύνη, che ora noi sappiamo essere stato uno dei più importanti punti dottrinali di dissenso tra Epicuro e il primo Aristotele, fondamentale nella nostra *Epistola ai filosofi di Mitilene*. Per la localizzazione della nostra polemica si deve osservare anche, come tanto il nome Carneisco come quello Filista (vedi HERZOG, *Koische Forschungen*, p. 221 e CRÖNERT, loc. cit.) appartengano al mondo greco asiatico, ove insegnava Epicuro, nel tempo in cui sorse quella polemica, e dove Aristotele fondò quella sua prima scuola. E poichè abbiamo notati gli stretti rapporti di questa operetta con l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, è importante ancora osservare, come anche in un altro punto si riveli una identità di argomento fra questa operetta e la nostra lettera, la quale può servire a risolvere un arduo problema interpretativo di un passo che anche al Crönert, quando pubblicò il testo di Carneisco, rimaneva sibillino. Vedi infatti col. VII (CRÖNERT, p. 70), dove, a proposito di morti e di malattie, si dice, come « anche sia possibile prendersi il più acconcio

Digitized by Google

D'altra parte, se è assai importante aver provato come queste massime e le dottrine in esse contenute furono concepite e formulate nella polemica con il primo Aristotele e l'Accademia platonica, non è meno interessante, nè meno giusto, mettere in luce come Epicuro, appunto per poter con la sua dottrina cercar di superare le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo, deve anche qui servirsi di elementi platonici, desunti dall'acuta critica di Platone e dell'Accademia contro la dottrina del piacere. Platonico è infatti il concetto, nella nostra *Massima* XX fondamentale, dell'essere il λογισμός quello che stabilisce il limite del piacere [1]), e lo stesso concetto di questo limite (πέρας) del piacere.

Onde Epicuro, prima di procedere alla enunziazione e alla dimostrazione del punto di dottrina da noi studiato nelle *Massime* XIX–XX, dovette prepararsi la via con la *Massima* XVIII, la quale ormai ci palesa evidenti i suoi rapporti con il platonismo. *Mass.* XVIII : « Non può accrescersi, *nella carne*, il piacere, appena detratto il dolore di ciò che ci manca, ma solo si svaria. Il *limite poi che l' intelligenza prescrive ai piaceri* (τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας τὸ κατὰ τὴν ἡδονήν) [2]) ha la sua origine dalla

---

piacere del bere, e questo, non già secondo l'intero stimolo naturale (καθ'ὅλην τὴν φύσιν), ma secondo il modo opportuno (κατὰ τρόπον) ». Quale rapporto avesse questo passo con il contesto lacunoso delle colonne precedenti, non riesciva a capire il Crönert (vedi p. 72); ma possiamo comprenderlo ora noi, con il confronto di quel luogo della nostra lettera (vedi p. 170), ove Epicuro doveva vantarsi di aver, pur malato di idropisia, convitati gli amici e bevuto con loro, senza paura di accrescere col bere il male che lo tormentava.

[1]) Vedi a questo proposito, per la dottrina platonica, quello che dicemmo sopra a p. 12 sgg. e p. 15 sgg.

[2]) Il non aver presente questa dottrina platonica fece sì che gli interpreti non comprendessero questa frase. Vedi infatti il BAILEY che traduce « the limit as regards pleasure in the mind », così pure il PHILIPPSON, *Berl. phil. Woch.*, 1920, col. 1029, che si riferisce alla « höchste Lust des inneren Sinnes »; cfr. anche le traduzioni dell'Apelt, del Hicks e del Kochalsky. La giusta interpretazione l'avevo già data nel mio *Epicuro*, alla cui nota rimando ; vedi anche *Mass. cap.*,

Digitized by Google

giusta considerazione (ἐκλόγισις) di questi piaceri e di tutte le affezioni congeneri che producono all' intelletto i maggiori timori ».

Anche qui si insiste anzitutto sul *piacere della carne*; dichiarando che esso ha suo saldo limite nell'*aponia*, perchè il piacere della carne era quello che Platone, nel *Filebo*, e l'Accademia dichiaravano illimitato. E per la stessa ragione si parla, intenzionalmente, dell'avere un limite *il piacere risultante dalla detrazione del dolore di ciò che ci manca*, perchè illimitato e inappagato sempre era dichiarato quel piacere dall'Accademia, in quanto risultante sempre da una mancanza. Ma oltre questo primo limite, dal platonismo non ammesso e da Epicuro, come vedemmo, introdotto, con dimostrazione sottile, Epicuro ne introduce qui un altro, su cui fonderà particolarmente la sua dimostrazione della *Massima* XX, il limite cioè che l' intelligenza, il λογισμός, pone al piacere; dottrina in cui egli si servì certamente delle belle considerazioni del *Filebo*, riprese poi dall'Accademia, sull'essere solo il λογισμός quello che può dare al piacere misura e limite (vedi *Filebo*, pp. 21 sgg.).

I piaceri, così limitati dall' intelligenza (per la loro quantità e il loro genere), sono sufficienti al saggio e lo appagano, onde sfuggono, secondo Epicuro, all'obiezione da Platone e dalla sua scuola rivolta all'edonismo, fondata sull' insaziabilità della gioia; sicchè i piaceri sarebbero, come dice Platone nel *Gorgia*, quali il dolio delle Danaidi che mai si colma, e l'edonista sarebbe costretto alla continua paradossale ansia di sempre desiderare, sempre soffrendo, se vuol continuamente godere.

Callicle e Poliarco, combattuti da Platone e dalla scuola

XIX: ἐάν τις αὐτῆς [τῆς ἡδονῆς] τὰ πέρατα καταμετρήσῃ τῷ λογισμῷ, e *Mass. cap.*, XX: ἡ διάνοια τοῦ.... πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμόν.

Digitized by Google

platonico–aristotelica, fermandosi allo stadio dell'edonismo cirenaico, non costituivano dunque, secondo Epicuro, se non la dottrina immoralistica del sensuale gaudente; mentre egli, ammaestrato dalla polemica avversaria, mira ad ascendere allo stadio etico dell'ascesi della gioia.

E precisamente per sfuggire alle obiezioni rivolte da Platone e dall'Accademia all'edonismo cirenaico ed ingenuo, prendendo occasiome dalla dottrina dei desiderii, Epicuro, in altre due di queste sue *Massime* (XXIX–XXX), fa sua, come dimostrai sopra (P. I, p. 397), la dottrina dei desiderii di Platone e dell'Accademia.

Siam riesciti così a provare già sin d'ora, come un buon manipolo di queste massime (e per ciò dei principii fondamentali dell'edonismo epicureo) oltre le quattro fondamentalissime, componenti il *quadrifarmaco*, sieno state concepite e formulate da Epicuro in questa polemica, e come solo tenendo conto di questi riferimenti polemici, e di quanto in questa lotta con la scuola avversaria apprese Epicuro, possono essere pienamente comprese e interpretate.

*
* *

La ricostruzione che ci è riescito sin qui di fare di questa polemica e di questa lettera, ci permetterà anche di riferirvi un'altra assai bella testimonianza di Filodemo contenuta nella sua opera *Su Epicuro*, che già ci ha conservati preziosi documenti di questa polemica e di questa epistola, testimonianza mancante agli *Epicurea* dell'Usener e da me studiata altrove [1]). Vedemmo [2]) come Plu-

[1]) Vedi pap. 1232, fr. 8, col. I, e il mio studio in *Rivista di Filologia classica*, 1915, p. 538 sgg. Nel tradurre il testo tengo presente la nuova pubblicazione di esso (con studio del papiro e con integrazioni sue e mie) del VOGLIANO, op. cit., p. 70 sgg., indicando i luoghi in cui dissento da lui.

[2]) Vedi qui, pp. 163; 180; cfr. p. 188.

Digitized by Google

tarco ci abbia riferite attestazioni pertinenti a questa epistola, premettendo essere esse tolte a uno scritto di Epicuro in cui egli parlava delle sue gioie godute « nelle terribili malattie e nei supremi dolori », e come Plutarco usi quelle espressioni, ἐν νόσοις δειναῖς καὶ πόνοις ὑπερβάλλουσιν, perchè esse corrispondevano a quelle in questa lettera usate da Epicuro. Orbene, una terza volta Plutarco ci riporta una testimonianza di Epicuro con un'espressione del tutto analoga (e perciò già a prima vista riferentesi a quello stesso scritto di Epicuro da cui sono tolte le altre due), là dove (p. 1088 B, vedi fr. 600 Usen.) rimprovera Epicuro di dire parole vuote di senso [1]) e di usar vana iattanza [2]), allorchè affermava che « il saggio *quando è ammalato* spesso *ride* [3]) nei *supremi dolori* della malattia) » [4]).

Si confronti ora con questa testimonianza di Plutarco l' interessante colonna di Filodemo: « [Epicuro ammoniva i suoi discepoli a non assomigliarsi] a coloro che *perdono la loro atarassia nelle sofferenze* [5]). E, avendo presente

---

[1]) Κενολογεῖν: per le κεναὶ φωναί, più volte richiamate da lui e da Epicuro, a proposito della polemica riferentesi a questa lettera, vedi pp. 16 e 172.

[2]) Ἀλαζονεύεσθαι, nota che è la stessa espressione usata da Plutarco nel citare il frammento dell'ὑβρίζειν, pertinente a questo scritto e a questa polemica, vedi qui p. 163; nota anche come questa espressione rispondesse al carattere di orgoglioso disdegno proprio di questa lettera di Epicuro; vedi infatti qui, pp. 167 n.; 172 sgg. I due passi di Plutarco del resto furono già uniti dall'Usener stesso nel fr. 600.

[3]) Γελᾶν; vedi l'espressione γελανῶς nel testo di Filodemo che citeremo.

[4]) Ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς τοῦ περὶ τὸ σῶμα νοσήματος; per la frase, riferentesi a questo scritto di Epicuro, a cui appartiene il fr. 448, tradotto a p. 180, e riportato da Plutarco stesso con quella formula caratteristica, vedi qui sopra, p. 180 sgg.

[5]) Si badi, giacchè è molto importante. che quest'espressione (μήτε διὰ ταράχους μοχθοῦσι) è strettamente corrispondente a quella, ἀταρακτεῖν, che usa Epicuro nel passo (citato qui sopra, p. 166), *di una lettera sulle sue malattie*, riferitoci da Marco Aurelio, e che vedemmo appartenere con probabilità alla nostra epistola.

Digitized by Google

l' ideale degli esseri perfetti e beatissimi [1]), li ammonisce ad allegrarsi con gioiosi banchetti in pienezza di riso [2]) essi stessi e gli altri, fra cui primieramente tutti quelli di casa, senza pur trascurare per nulla, fra gli estranei, coloro i quali *siano in benevoli rapporti con lui e con i suoi amici*. E li ammonisce che il far ciò non deve essere un cercare il *favor popolare*, secondo la *brama di popolarità* propria di una *vacua ossequenza ai gusti del pubblico, e di chi è ignaro della sana filosofia della natura* [3]), ma un mirare sempre a raggiungere il fine prescritto dalla natura, serbando fida memoria di tutti quanti *abbiano animo benevolo verso di noi*, affinchè compiano quei *rituali banchetti* [4]) doverosi da celebrarsi in onore della pienezza della felicità raggiunta, da coloro che con lui filosofeggiano ».

I sicuri e così abbondanti riferimenti agli altri passi

---

[1]) Che con tale espressione ἀρίστων καὶ μακαρ. φύσεων Epicuro designasse gli dèi, feci vedere già nel mio articolo citato, della *Riv. di Filologia* 1915, p. 539; vedi fr. 387; EPIC., *Ad Erod.*, 78, ecc.

[2]) Εὐωχ[εῖσ]θαι αὐτοὺς γελανῶς καὶ τοὺς ἄλλους: il Vogliano pubblica ora invece il testo così, εὐωχ. αὐτοὺς ⟨καὶ⟩ γελᾶν ὡς καὶ τοὺς ἄλλους, con struttura implicata e con l'aggiunta di un ⟨καί⟩ che non c'è nel papiro, annotando (p. 127): « Olim γελανῶς scripsi, quod est nimis poetica ratione usurpatum et parum atticae dictioni accommodatum ». Ma che si debba veramente leggere γελανῶς, come avevo letto nel mio studio della *Rivista di Filologia*, è provato dal mancare nel papiro il καί, che il Vogliano è costretto ad introdurre; per di più vedremo come appunto le ragioni linguistiche ci mostrino essere γελανῶς, non solo la lezione genuina, ma un preziosissimo indizio del tempo e dell'occasione in cui Epicuro scrisse lo scritto a cui Filodemo si riferisce.

[3]) Οὐ γὰρ δημαγωγήσειν τοῦτο πράττοντας τὴν κενὴν καὶ ἀφυσιολόγητον δημαγωγίαν: per il δημαγωγεῖν, rimproverato appunto da Plutarco ad Epicuro in questa polemica, e per la risposta di Epicuro, vedi qui, p. 163; cfr. p. 167 n. Quanto all'ἀφυσιολόγητον, vedi pure le testimonianze che si riferiscono precisamente a questa stessa polemica a p. 166 n. Per la lezione cfr. il mio articolo citato, p. 541.

[4]) συν[γκαθ]αγίζωσιν τὰ ἐπὶ τῇ ἑαυ[τοῦ (cfr. l. 11 sgg.) μ]ακαρίᾳ σῦ[μφι]λοσ[ο]φοῦ[σι καθ]ήκοντα (secondo mie parziali integrazioni date nell'articolo cit., p. 539). Per l' interpretazione di questa frase e i riferimenti alla nostra polemica, vedi qui, pp. 167 n. e 211 sgg.

Digitized by Google

da noi messi in luce, di questa polemica e della nostra lettera (tanto più significativi, perchè ricorrenti in così poche linee), dovrebbero già essere stati sufficienti a provare che Filodemo si riferisce a quello scritto di Epicuro, ove egli esortava i discepoli ad imitarlo nella coraggiosa e lieta sopportazione dei mali, e a celebrare quei lieti banchetti che egli si inorgogliva di aver pur sempre celebrati insieme con i suoi fidi (come ci dice Plutarco stesso, vedi qui p. 170) nelle sue malattie. Ed è pure assai significativo, che più volte, in quelle poche linee, si prenda cura di distinguere dai malevoli quanti *sono mossi da sentimenti benigni* verso Epicuro ed i suoi; ciò che deve certamente aver fatto Epicuro in quello scritto polemico contro i suoi avversari. Ma in verità, di questa appartenenza della testimonianza di Filodemo alla polemica contro Timocrate e la scuola avversaria e allo scritto di Epicuro che stiamo ricostruendo, potremo dare anche più preziose conferme.

Sono a questo proposito degne di particolare esame le ultime linee, che non mi risulta sieno state ancora spiegate da altri. Esse ricevono infatti il migliore commento interpretativo, anzitutto, da una testimonianza della polemica antiepicurea, mancante agli *Epicurea* dell' Usener, da me messa in luce altrove [1]) in un frammento del comico Damosseno (fr. 2 K.). Ivi il comico greco finge che un povero cuoco epicureo abbia dilapidati i pochi suoi quattrini nei rituali banchetti in onore di Epicuro. E per indicare questi banchetti adopera appunto l'espressione καθήγισα, da nessuno spiegata prima adeguatamente e che io feci vedere essere il termine tecnico usato da Epicuro stesso nel suo testamento (§ 16 sgg.), per indicare

[1]) Vedi il mio studio *Sopra un frammento del comico Damosseno*, in *Rendic. del Reale Ist. Lombardo di scienze e lettere*, 1917, p. 286 sgg. L'Usener toglie da Damosseno solo i versi che parlano del *Canone*, p. 104, 15.

Digitized by Google

quei rituali banchetti da lui già celebrati *regolarmente quando era ancora in vita* (in onore di suo padre, di sua madre, dei fratelli e di se stesso), nel giorno della nascita, insieme a coloro che con lui filosofavano (συμφιλοσοφούντων).

Il ricorrere presso Filodemo, sia lo stesso verbo (συγκαθαγίζειν), sia la medesima espressione συμφιλοσοφοῦσι, ci dice chiaramente trattarsi di una risposta a quella polemica avversaria, rievocata malignamente pure dal comico Damosseno. Il rapporto con il passo polemico di Damosseno è tanto più importante, se si osserva, come non solo la polemica di Timocrate contro Epicuro lasciò altre abbondanti tracce (che metteremo in luce nel capitolo seguente) nella commedia, ma che Damosseno non si accontenta di mettere in rilievo solamente questo elemento parodico, ma, oltre a deridere l'epicureismo *quale dottrina di voluttuaria arte di lauti e dispendiosi banchetti* (riprendendo la stessa calunnia di Timocrate e della scuola contro cui polemizza Epicuro in questa lettera), fa anche la parodia di un'altra delle più sottili e meno note dottrine di Epicuro, quella cioè della καταπύκνωσις τῆς ἡδονῆς [1]), da Epicuro espressa nella *Massima capitale* IX; massima che vedremo essere stata formulata da Epicuro in lotta contro la scuola platonico-peripatetica. Orbene la stessa dottrina forma oggetto di derisione anche da parte di Alcifrone (*Epist.*, III, 55 = fr. Epic., 432) *il quale ci ha appunto conservate preziose testimonianze sulla polemica di Timocrate*, da lui nominato espressamente (Epic., fr. 145). E ancora: Damosseno deride il *Canone* di Epicuro, allo stesso modo di Alcifrone *in quella stessa lettera ove ci riferisce la polemica di Timocrate* (IV, 17, 2 (II 2, 2) = Usener p. 70; cfr. p. 104, 16; 105, 3) [2]).

[1]) Vedi il mio articolo citato sopra e il frammento di Damosseno, v. 62 sgg.

[2]) Che il *Canone* di EPICURO fosse oggetto della polemica plato-

Digitized by Google

E altresì Damosseno (v. 8) satireggia Epicuro, perchè dichiarava essere la natura ἀρχέγονον dell'arte, dottrina che era oggetto di aspra contesa fra Epicuro e l'Accademia platonica, la quale dichiarava con Platone [1]), essere *empia ed atea* quella teoria di Democrito (e poi di Epicuro) secondo cui l'arte vien dopo la natura e non la precede cronologicamente; e la medesima dottrina è satireggiata da Alcifrone *nella stessa lettera in cui deride anch'egli la dottrina epicurea, parodiata da Damosseno, della* καταπύκνωσις τοῦ ἡδομένου [2]).

Tutte queste prove dovrebbero bastare a dimostrare che Epicuro, in questa bella testimonianza, riferitaci da Filodemo, rispondeva veramente alla polemica di Timo-

---

nico-peripatetica e si accusasse Epicuro di avere in esso plagiato il *Tripode* di NAUSIFANE (donde la risposta di Epicuro in questa nostra lettera, vedi sopra, p. 51), risulta da Diogene Laerzio, da Cicerone e da Plutarco, vedi *Epicurea*, p. 104, 15 sgg. Si noti, *ed è assai importante*, come il *Canone* di Epicuro dovette essere una delle prime opere di Epicuro, ciò che aveva già congetturato lo Hirzel, perchè in esso mancava, fra i criteri del vero, l'ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, aggiunta poi (l. 9) da Epicuro (vedi la nota dell'USENER a p. 105). Ora sappiamo essere stato anteriore a quest'epistola.

[1]) Vedi PLAT., *Legg.*, 889 B-892 B, e il mio capitolo VIII. Il passo di Platone spiega ora assai bene, perchè l' interlocutore del cuoco epicureo in Damosseno, a sentir dire da lui ἡ φύσις πάσης τέχνης ἀρχέγονόν ἐστι, si scandalizzi, come di una grave eresia ed empietà, e risponda « ἀρχέγονος, ὠλιτήριε ». Vedi i vani tentativi di spiegare questi versi fatti dal KOCK in *Rhein. Mus.*, 1888, p. 629. Vedi anche le mie osservazioni nello studio citato, ove neppur io avevo scorto il vero, pure avvicinandomi alla giusta spiegazione. Nota come Epicuro polemizzasse contro il primo Aristotele del *De philosophia*, per dimostrare che il mondo non è opera di *arte* divina, e che la natura agisce senz'arte (vedi la mia Appendice al cap. III e il cap. IX), dottrina che anche il primo Aristotele dichiarava atea. Per la polemica di Epicuro contro questa dottrina dell'Accademia sulla priorità dell'arte, vedi la testimonianza di Epicuro da me messa in luce sopra, P. I, pp. 347 n. 4.; vedi ivi anche p. 237; 240; 247 sgg.; 231 b.

[2]) Vedi ALCIFRONE, III, 19, [9 = III, 55, 9]: ἀρχὴν γενέσεως εἶναι τὴν φύσιν (il passo sulla καταπύκνωσις è nel § 8 che precede immediatamente), già il Kock, nell'articolo citato sopra, aveva posto in confronto questo luogo di Alcifrone con quello di Damosseno, senza però riescire a spiegarlo adeguatamente.

Digitized by Google

crate e della scuola avversaria. Ma ne abbiamo per fortuna un'altra ancora più sicura. Infatti Eliano, in quel medesimo passo da cui abbiamo desunte alcune delle più interessanti attestazioni delle insinuazioni di Timocrate e dei loro riflessi polemici presso la scuola platonico–peripatetica (vedi qui, p. 154) — dopo aver anch'egli, come Plutarco, ricordate le malattie di Epicuro e dei suoi fratelli e le loro miserevolissime morti — lo accusa ancora di aver stabilito quei rituali banchetti, in onore proprio e dei discepoli, qui con onore da Filodemo ricordati e da Damosseno derisi; e si serve anch'egli dello stesso verbo (ἐναγίζειν), usato non meno da Filodemo che da Damosseno [1]). Non vi può essere dunque dubbio che Fi-

[1]) Eliano cita le prescrizioni del testamento di Epicuro; ma noi sappiamo, appunto da ciò che ci dice Epicuro nel suo testamento, che quell'uso dei banchetti rituali era stato da lui praticato continuamente nella sua vita. È chiaro dunque che gli avversari ripresero l'accusa dopo la morte di Epicuro. Del resto dal frammento di Filodemo tradotto sopra è chiaro (l. 11 sgg.) che Epicuro dava quelle prescrizioni ai suoi discepoli quando ancora duravano le lotte contro di lui vivo e la sua scuola, e quasi certamente, ai discepoli lasciati a Mitilene, in mezzo alle inimicizie della scuola avversaria. E che Timocrate dovesse riferirvisi, nelle insinuazioni a cui risponde Epicuro nella nostra epistola, appare dalla maligna ripresa di questa insinuazione da parte del comico Damosseno. Per di più è chiaro anche, da quello che ci dice DIOGENE LAERZIO, X, 6, che Timocrate si riferiva a tali rituali adunanze di amici, vedi infatti le parole τὰς νυκτερινὰς ἐκείνας φιλοσοφίας καὶ τὴν μυστικὴν ἐκείνην συνδιαγωγήν. Che tali banchetti non dovessero essere fatti di giorno si rileva dall'accusa mossa da Epicuro a Nausifane in questa nostra lettera delle ἡμεροκωμίαι insieme con i discepoli (vedi *Pap. erc.*, 1005, fr. 24, in CRÖNERT, op. cit., p. 174); accusa che egli non avrebbe fatta, se lo stesso uso avesse adottato anche lui. Nota anche come tali cose dicesse Timocrate per spiegare la sua secessione dalla scuola di Epicuro, secessione avvenuta prima che Epicuro scrivesse la nostra lettera, e nel periodo dell' insegnamento a Lampsaco. La testimonianza di Damosseno si scorge così essere tanto più preziosa, come pure quelle di Eliano e di Filodemo, e si veggono sempre più sicuri i rapporti fra la lettera di Epicuro e quella polemica. Vedi anche fr. 124 sugli arcani (κρύφια) della scuola di Epicuro rivelati da Timocrate, che non debbono essere altro se non questi. Di questa polemica satirica rispetto ai banchetti rituali epicurei tratteremo ancora nel capitolo seguente.

Digitized by Google

lodemo ci conserva una preziosa testimonianza di questa polemica, e che essa facesse parte della nostra epistola.

Che poi questa testimonianza di Filodemo si riferisca veramente alla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, si può accertare ancora con un interessante dato linguistico. Il vocabolo γελανῶς, usato da Filodemo per indicare quell'epicureo riso nelle malattie a cui allude Plutarco, non è attico nè ionico, nè formato secondo le leggi fonetiche dell'attico e del ionico, bensì secondo quelle dei dialetti dorici ed eolici [1]). Di questa singolarità non si vedeva sinora la spiegazione, onde il Vogliano si era indotto, per farla scomparire, a correggere il testo del papiro, introducendo un καί nel papiro inesistente, ottenendo anche una costruzione implicata. Ma ora è chiaro essere γελανῶς l'espressione sicuramente genuina, essendo questa particolarità linguistica una delle migliori prove dell'aver Filodemo presente l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, scritta da Epicuro dopo la permanenza di alcun tempo nell'*eolica* Mitilene e indirizzata ai suoi *eolici* discepoli, a cui quel vocabolo era familiare.

E poichè abbiamo già dimostrato (v. p. 177 n. 1) come in altri passi di questa lettera siano rimasti chiari riflessi dialettali delle regioni in cui Epicuro dimorò in quel tempo, allo stesso modo che simili riflessi furono già messi in luce dagli studiosi negli scrittori greci i quali più viaggiarono (come ad esempio in Erodoto e in Seno-

---

[1]) Vedi, per γελᾱνής (PIND., *Ol.*, V, 2; *P.*, IV, 181) e il suo rapporto con i dialetti non ionico-attici, WACKERNAGEL, *Vermischte Beitr. z. gr. Sprachskunde*, p. 7; cfr. σαφᾱνής non ionico-attico e ionico-attico σαφηνής; προσᾱνής e προσηνής ecc. Che precisamente in questa polemica fosse rimproverato Epicuro di impurità di lingua, sappiamo da SESTO EMPIRICO (*Adv. math.*, I, 1) il quale ci riferisce poco dopo il fr. 114 della nostra lettera; vedi anche ALCIFRONE, IV, 17, 5 [= II, 2, 5], il quale, *nella lettera in cui ripete le accuse di Timocrate* (vedi ivi, § 10 e USEN., fr. 145), rimprovera, come già vedemmo, Epicuro di usare parole *non attiche*; anche in questo punto dunque tutte le testimonianze collimano.

Digitized by Google

fonte), è ormai palese come tutte le testimonianze che ci hanno concesso di ricostruire questo scritto di Epicuro, siano tra loro singolarissimamente solidali e concordi, non solo nei loro elementi teoretici, polemici, biografici, storici, ma persino (cosa ben più sottile e impreveduta) nei loro caratteri linguistici e stilistici.

Di ciò avremo del resto subito una probabilissima bella conferma. A questo proposito sarà utile prendere in esame una serie di frammenti di Epicuro, mancanti pur essi agli *Epicurea* dell' Usener, perchè ritrovati più tardi nell'iscrizione dell'epicureo Diogene di Enoanda, il quale li considerò tanto importanti da farli incidere nella pubblica piazza della sua città, di seguito a quelle *Massime capitali*, contenenti il vangelo dell'epicureismo, formulate da Epicuro, come dimostrammo, in polemica con la scuola avversaria.

Eccoli qui tradotti [1]):

I. « Dei dolori i massimi non posson durare lungamente: perchè, o rapidamente, ponendo fine alla vita, pongono fine a sè medesimi, o digradano dall'estremo spasimo ».

II. « Gridare ' ahimè ', cedendo allo strazio dei mali, è cosa cui ci costringe la natura; ma continuare a lamentarci, perchè tra i sani e felici non possiamo godercela [deriva da vana opinione] ».

III. « L'essenziale per la felicità è la nostra condizione intima (διάθεσις), di cui siamo padroni noi. Grave cosa è la milizia e soggetta al comando altrui; la vita di chi si occupa di eloquenza e di retorica (ῥητορεύειν)

[1]) Vedi Diog. Oen., fr. LVI sg.; LVIII; LXI; William, p. 54; cfr. p. 51. L'ordine di queste massime è incerto, come nota il William (p. 54). Io perciò le ho disposte diversamente dal William, in modo che risultino connesse quelle che *per ragioni interne*, oltre che per quanto sappiamo della nostra lettera, dovevano essere connesse.

Digitized by Google

è piena di passioni e di turbamento, per la preoccupazione di persuadere gli altri. Perchè dunque ricerchiamo ansiosamente ciò che è in arbitrio altrui (οὗ τὴν ἐξουσίαν ἔχουσιν ἄλλοι)? ».

IV. « Nulla è più fecondo di serenità spirituale (εὐθυμίας), come il non darci molto d'attorno (ὡς τὸ μὴ πολλὰ πράσσειν!) e non sobbarcarci ad occupazioni ardue e fastidiose e non sforzarci oltre il nostro potere; poichè tutte queste cose producono turbamenti alla natura umana ».

Le due prime sentenze abbiam già visto (pp. 180 e 184) dover far parte, con massima probabilità, di questa nostra lettera; giacchè sono parafrasate da Seneca in quella sua epistola in cui deve aver presente questo scritto di Epicuro. Vien naturale di domandarci, se non vi appartengano anche le altre. Ed in verità sarà veramente dovuto a puro caso che nella III si parli di *occupazioni contrarie a felicità e sconvenienti ad un filosofo*; tema che (come quello delle malattie, trattato nelle due massime precedenti) era argomento fondamentale della nostra lettera *Sulle occupazioni indegne di un filosofo*? E sarà ancora dovuto a un puro caso il nominarsi qui, tra queste occupazioni, proprio quelle due, *la milizia e la retorica*, che Epicuro in questa lettera rimproverava a Nausifane e al primo Aristotele (v. pp. 51 sgg.; 57 sgg.) di avere esercitate? E sarà finalmente sempre una mera coincidenza che nella fine di questa stessa sentenza si condanni ciò di cui ἐξουσίαν ἔχουσιν ἄλλοι, sapendo noi che Filodemo, nella testimonianza di questa nostra epistola messa in luce sopra (p. 116 n. 2), ci attesta aver detto Epicuro di non aver voluto, *al contrario dei suoi avversari*, essere ὑπ'ἐξουσίας di nessuno?

Anche qui dunque tante coincidenze, e così significative, in un frammentino di qualche linea, paiono veramente troppo singolari, per essere meramente casuali.

Digitized by Google

E a persuaderci che anche questi due ultimi frammenti appartengano a quella polemica, e con ogni probabilità a questo scritto epicureo, tanto famoso da esser veramente degno di essere spogliato per una raccolta di sentenze da scolpirsi sulla pubblica piazza, in seguito alle *Massime capitali*, potrà contribuire lo studio del quarto. Tale frammento (che tratta esso pure delle occupazioni indegne di un saggio) si può infatti dimostrare, ad un attento esame, far parte di un'opera di Epicuro scritta nel primo periodo della sua vita, quando egli era nella Jonia, ove questa polemica sorse.

Anzitutto il termine con cui è qui designata la serenità spirituale propria del saggio è εὐθυμία, vocabolo che Epicuro non usa mai nei frammenti che contengono sue dirette parole, nè nelle *Massime*, nè nelle lettere, essendo ἀταραξία il termine epicureo corrispondente. Ciò che è assai significativo, perchè noi sappiamo essere εὐθυμίη il termine tecnico dell' ionico Democrito, il maestro spirituale di Epicuro, il quale nella prima giovinezza si chiamava da sè democriteo. E περὶ εὐθυμίης era il titolo dell'opera fondamentale dell'etica di Democrito.

D'altra parte in questo frammento è certamente un'eco non scorta sinora di un passo famoso di Democrito, fr. 3 D. : τὸν εὐθυμεῖσθαι (cfr. Epic. εὐθυμίας), μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν (cfr. Epic. μὴ πολλὰ πράσσειν, sic).... μηδὲ ἄσσ'ἂν πράσσῃ, ὑπὲρ δύναμιν αἱρεῖσθαι τὴν ἑωυτοῦ (cfr. Epic. μηδὲ παρὰ δύναμίν τι βιάζεσθαι τὴν ἑαυτοῦ).

Nè meno significativo è l' usar qui Epicuro la forma ionica πράσσειν, invece dell'attica πράττειν, con una di quelle singolari risonanze dialettali dimostrate da noi essere proprie dei frammenti che, per altre ragioni debbono attribuirsi a questa nostra epistola ; come in un altro frammento (471), avente singolari attinenze con l'argomento di questa lettera, usa l' ionismo πυρέσσοντες, che ci è ivi dato dai codici e dovrà ormai essere posto nel

Digitized by Google

testo, e altrove in un frammento (128) di epistola scritta nella Jonia usa l'ionismo κυθριδίου, invece dell'attico κυτριδίου.

Argomenti tutti che ci inducono a credere essere veramente anche il quarto di questi frammenti tolto, non meno degli altri, da questa nostra lettera.

Si noti, d'altra parte, che questi frammenti hanno un austero carattere ammonitore, e sono evidentemente rivolti a molte persone, come indicano le forme dei verbi al plurale che appaiono nel testo greco del secondo e del terzo, e paiono perciò anche più appropriati a questa lettera, in cui Epicuro ammoniva i suoi antichi discepoli di Mitilene, allorchè temeva fossero fuorviati dalla scuola avversaria.

Nell' iscrizione di Diogene di Enoanda è scolpito in questa sezione un altro frammento di Epicuro che potrebbe appartenere anch'esso a questa polemica, trattando certamente di argomenti da noi delibati sopra a questo proposito, benchè non vi sieno così forti ragioni, come per gli altri, per crederlo ad essa pertinente. Lo do qui tradotto, perchè potrà ora essere integrato persuasivamente nella sua prima parte, lasciata lacunosa dal William, e perchè ci potrà suggerire utili condiderazioni.

« Non era possibile, senza lo studio della filosofia naturale, determinare (οὐκ ἦν ἄνευ φυ]σιο[λογίας ὁρί]σαι [1]) quali fra i desiderii sieno naturali e quali vani.

« Non la natura, invero, unica per tutti gli esseri, fece gli uomini nobili e ignobili [2]), ma le azioni loro e *disposizioni* (διαθέσεις) ».

---

[1]) Per la mia integrazione cfr. il fr. 548, citato qui sotto, τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα, cfr. κ. δ. V: οὐκ ἔστιν ἄνευ κτέ; XII: οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας κτέ. Per l'appello alla φυσιολογία in questa nostra lettera, vedi i frequenti passi citati sopra; vedi anche, per questa polemica, a proposito della φυσιολογία, con la scuola avversaria, il capitolo seguente.

[2]) Vedi l'allusione ai volghi nei passi che citeremo dopo.

Digitized by Google

Questo frammento appartiene certamente a quella parte dell'etica di Epicuro, ove, come dimostrai, egli desume da Platone e dall'Accademia la teoria dei desiderii e del ὅρος, per superare le critiche da essi mosse all'edonismo volgare. E ci richiama un altro passo di Epicuro che ci sarà utile riferire qui, per mostrare come la mia integrazione debba cogliere nel segno e determinare la vera lezione e il valore di un altro assai importante frammento di Epicuro:

Fr. 548: « Non danno felicità nè beatitudine abbondanti ricchezze, o posizione insigne e influente, o cariche (ἀρχαί) o potenza; ma invece l'arte di non soffrire (ἀλυπία) [1]), e avere affetti miti e quell'*attitudine spirituale* (διάθεσις) che determini quale sia *il limite prescritto da natura* (τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα) ».

Anche qui ritorna il concetto della διάθεσις, ed è posto in dipendenza con il limite dei desiderii, ed in opposizione all'ambizione e all'attitudine volgare. Ed è pure in questo passo un'eco della polemica di Epicuro contro i filosofi della scuola avversaria, ricchi e potenti per cariche e influenze politiche, non meno dell'orgoglioso vanto di non voler ricercare quei beni che non dànno la felicità e obbligano il filosofo a occuparsi di ciò che egli ritiene alieno alla filosofia [2]). Una nuova risonanza di questa po-

[1]) Nota che la polemica circa l'ἀλυπία era un motivo della nostra epistola, come appare dalla testimonianza di Plutarco e dalla risposta di Filodemo; vedi qui sopra pp. 145; 151.

[2]) Cfr. *Sent. Vat.*, 81: « Non scioglie il turbamento dell'anima, nè produce gioia che valga, massima ricchezza, nè onore e ammirazione *presso i volghi* (παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περιβλεψις), nè altro che derivi da cause *non commisurate al limite naturale dei desiderî* (παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας: cfr. ὁρίζουσα; ὁρίσαι). Vedi anche l'ultimo dei frammenti (LX) di Epicuro contenuto in questa sezione dell'iscrizione di Diogene di Enoanda, da cui abbiamo tolti gli altri cinque: « Agli uomini non più giova ricchezza *oltre il limite di natura*, che l'acqua ad un vaso pieno. Entrambe infatti non possono se non traboccare fuori. Noi possiamo guardare senza turbamento ciò che gli altri posseggono, e godere *più pure gioie* di quelle che essi godono [per la polemica di Epicuro contro l'Ac-

Digitized by Google

lemica è senza dubbio in quest'altra delle *Sentenze Vaticane*, da cui abbiamo già tolte varie massime ad essa polemica pertinenti.

Sent. Vat. 67 : « Una vita *libera ed indipendente* non può procurarsi abbondevoli ricchezze ; perchè questo non è agevole *senza servilità* (ϑητείας) *verso le folle o i potenti* (ὄχλων (!) ἢ δυναστῶν), ma tutto quanto le è necessario, con assidua copia, da sè si acquista ».

Ritorna qui il ricordo delle *folle* (ὄχλοι!) e dei *potenti* che avevano scacciato Epicuro da Mitilene ; onde abbiamo in questa sentenza il miglior commento di quell'affermazione di Filodemo (riferentesi alla nostra lettera), circa il non essersi voluto all'arbitrio delle folle e dei potenti piegare Epicuro.

Quanto qui è detto, e i ripetuti richiami alla διάϑεσις del saggio, rispetto a quella volgare, in questi frammenti e nell'altro conservatoci da Diogene di Enoanda e da me tradotto sopra (p. 216), ci consentiranno di ristabilire la vera lezione, alterata dall' Usener, di un altro importante frammento di Epicuro, di cui possediamo il testo greco e l'elegante traduzione di Seneca.

Fr. 187 : « Οὐδέποτε ὠρέχϑην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν. ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαϑον, ἃ δ' ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων διαϑέσεως ».

Seneca, *Ep.* 29, 10 : « Numquam volui populo placere ; nam quae ego scio, non probat populus ; *quae probat populus*, ego *nescio* ».

Negli *Epicurea* dell'Usener l'ultima parola del testo greco è αἰσϑήσεως, invece di διαϑέσεως del codice del gnomologio di Maximus Abbas, il quale ci ha conservata questa sentenza al pari del gnomologio parisino 1168,

cademia a proposito dei *piaceri puri*, vedi sopra, p. 22 sgg.], perchè siamo liberi dalle loro competizioni e ansie ». Per la polemica contro gli avversari a proposito della ricerca degli onori e della potenza politica, vedi anche le importanti conferme che recheremo nel capitolo seguente.

Digitized by Google

ove la lezione διαθέσεως è certamente un mero errore di scrittura per διαθέσεως, come prova anche l'ε dopo il θ che l'Usener è costretto a correggere pur esso. Che si debba ristabilire la lezione manoscritta διαθέσεως, non vi può essere dubbio, dopo la lettura dei frammenti citati sopra [1]). E del resto la traduzione di Seneca, « quae *probat* populus », dice chiaro come Epicuro parlasse veramente di una *attitudine* del popolo amaramente sperimentata a sè ostile, quando le folle gli si rivolsero contro a Mitilene, e non di una semplice mancanza di αἴσθησις verso di lui e la sua filosofia.

In tal modo, anche questo passo, ristabilito a giusta lezione, prende una nuova vita e nuova eloquenza di commossa umanità, e ci richiama al drammatico episodio della vita di Epicuro che ci è stato concesso di rivelare, e a questa polemica a cui deve, direttamente o indirettamente, appartenere tale frammento, posto anche dall'Usener fra quelli delle lettere di Epicuro, per essere riferito da Seneca, il quale ha dinanzi le lettere di Epicuro e, come dimostrammo, in particolare, questa nostra *Ai filosofi di Mitilene*.

Ai suoi nemici, che, nella polemica a cui Epicuro in questa lettera risponde, lo chiamavano espressamente ignorante, ἀμαθής, egli qui orgogliosamente risponde: essere egli sì ἀμαθής, ma solo di ciò che alle folle piace, non già di quanto rende felice il saggio, e costituisce la sola scienza da lui pregiata e ritenuta degna di un filosofo.

---

[1]) La falsa correzione dell' Usener αἰσθήσεως, è conservata anche dal Bailey e dagli altri che riproducono questa massima, e secondo essa avevo io pure tradotto nel mio *Epicuro*.

Digitized by Google

Capitolo VII.

LA FORMAZIONE DELL'ETICA EPICUREA NELLA POLEMICA CON IL PRIMO ARISTOTELE E LA SCUOLA PLATONICO-PERIPATETICA

Parte Seconda

Echi della polemica antiepicurea nei comici. — La risoluzione di un insoluto problema teocriteo. — Le fonti della polemica antiepicurea in Ateneo. — Le *Massime capitali* e le dottrine fondamentali dell'etica epicurea sulla gloria e sulla potenza politica, sulla fisiologia, sul diritto, sull'amicizia. — Le risposte di Epicuro a tutte le obiezioni dell'Accademia e del primo Aristotele contro l'edonismo. — Conobbe Epicuro l'*Etica Nicomachea*?

Quale ampia risonanza abbia avuta questa polemica antiepicurea di Timocrate e della scuola platonico-peripatetica nel mondo greco, abbiamo già fatto vedere, in parte, mostrando soprattutto come essa abbia lasciati nella commedia quegli echi che in Grecia sono la vera consacrazione della popolarità. Il passo, già studiato sopra, del comico Damosseno è tutto contesto di spunti tratti da questa polemica; e dalla commedia deve aver tolti [1]) elementi Alcifrone, come è costume suo, in quelle due

[1]) Vedi, a proposito dell'epistola di Alcifrone, III, 55 = III, 19, il Kock, *Com. gr. fr.* III, p. 650 sg., che mostra l'aderenza di questa lettera alla commedia. Vedi, del resto, sui rapporti fra Alcifrone e la commedia, anche Kock, in *Rh. Mus.*, 43, 40 sg.

Digitized by Google

lettere ove ci ha conservati preziosi documenti di questa schermaglia filosofica.

Ma più altri echi ci converrà studiare e mettere in luce, perchè essi ci serviranno a trarne assai importanti deduzioni.

Non è senza importanza anzitutto che il comico Egesippo (fr. 2, vol. III p. 314 Kock) riprenda la stessa insinuazione timocratea, circa l'essere la filosofia di Epicuro l'arte di banchettare lautamente, donde già aveva tratto il suo spunto satirico la commedia di Damosseno. Allo stesso modo il comico Batone più volte insiste sopra un motivo della polemica fra Epicuro e la scuola platonico-peripatetica, fondato, come già vedemmo, sopra la teoria della φρόνησις [1]). E anzitutto dichiara (fr. 3, p. 327 K.) facetamente, aver Epicuro veramente scoperto chi sia il vero φρόνιμος, e cioè colui che sa godere dei soli piaceri concessi, evitando gli amori adulteri e accontentandosi di un modesto e meno inebbriante vino di Lesbo [2]). Ove gli interpreti non videro ricorrere una maliziosa allusione ad un precetto epicureo, confermata da Orazio (il quale cita a questo proposito l'epicureo Filodemo [3]): e del resto è ad essi sfuggito anche un frammento di una lettera di Epicuro — contenuto in quelle *Sentenze Vaticane* (*S. Vat.*, 51) che ci hanno serbati tanti echi di questa polemica —, ove, meno brutalmente, Epicuro dà lo stesso precetto ad un discepolo [4]).

---

[1]) Per il medesimo motivo polemico nella commedia di Macone, vedi sopra, cap. II, p. 118.

[2]) Il vino di Lesbo era meno prelibato, essendo data generalmente la palma fra i vini al vino di Chio (v. WILLIAM SMITH, *Dictionnary of Greeck and Roman antiquities*, p. 1206 b; il comico Alessi lo dice infatti οἰνάριον, « vinetto », fr. 274 K.). È d'altra parte interessante osservare che Orazio lo chiamava « innocens » (*Od.*, I 17, 21), perchè meno inebbriante.

[3]) V. ORAZIO, *Sat.* I 2, v. 119 sgg.; il passo di Filodemo a cui allude Orazio non ci è giunto.

[4]) *Sent. Vat.*, 51 : « Apprendo che, per lo stimolo carnale, sei trop-

Digitized by Google

Più interessanti però sono due altri frammenti dello stesso Batone, ove si riprende lo stesso motivo del φρόνιμος, echeggiando certamente la polemica epicurea con la scuola platonico-peripatetica. Egli finge infatti (fr. 5) che un padre rimproveri il pedagogo di avergli corrotto il figlio, apprendendogli a gozzovigliare, e che questi si difenda, osservando che tale è l'arte del « vivere », di quello ζῆν greco, « vivere » latino, che ha senso corrispondente a quello della parola francese *viveur* [1]). E tale arte, secondo il pedagogo epicureo, ritrovò Epicuro, il quale dichiarò essere il bene il piacere, e non essere possibile ottenerlo, se non dal vivere παγκάλως, con evidente allusione parodistica (già notata dagli interpreti) a quel precetto dell'*Epistola a Meneceo* (§ 132), ripreso nella *Massima capitale* V, ove è contenuto, come già dimostrammo (P. I, p. 392), uno spunto polemico contro il primo Aristotele e l'Accademia. E che il comico abbia presente la nostra polemica, appare chiaro dai versi seguenti (fr. 5), ove dichiara che anche gli altri « accigliati filosofi », i quali, « *nel loro peripateggiare e nelle loro ambagi filosofiche, inseguono il* φρόνιμος [2]), *come se se la fosse data a gambe* », non ostante la loro apparente serietà, non la pensano altrimenti. Passo ove è certo (benchè non scorto

---

po proclive ai piaceri di Venere. Ebbene, se non violi le leggi ed i buoni costumi, e non offendi il tuo prossimo, e non emaci la carne, e non profondi le sostanze, datti pure, a tuo arbitrio, al tuo talento. Bada però che non è possibile non esser ridotto in alcuna di queste necessità; perchè piacere di Venere non giova mai: è pur molto se non nuoce ».

[1]) Ricorda il bel verso finale della *Copa*: « Mors aurem vellens: 'vivite', ait, 'venio' ».

[2]) Per l'allusione al primo Aristotele e alla sua scuola, nota, oltre i moltissimi riferimenti alla dottrina della φρόνησις, già richiamati nella nostra polemica, i frammenti del *Protrettico* di Aristotele, fr. 14, p. 57 extr. WALZER: δῆλον ὅτι κἂν εἴη γε μάλιστα καὶ κυριώτατα πάντων ὁ φρόνιμος; fr. 15, p. 59 extr.: ὁριστέον τὸ φρονεῖν; fr. 5 (= 52 Rose) p. 29: ὅρος ἀκριβέστερον τῶν ἀγαθῶν ὁ φρόνιμος.

Digitized by Google

sinora) un riferimento al frammento 423 di Epicuro (appartenente, come già dimostrammo [vedi sopra p. 41; cfr. pp. 168; 112 n.] a questa polemica) sul vano « peripateggiare » dei suoi avversari *che non sanno arrestarsi a quello che è il vero bene*, cioè *al piacere catastematico*. Ed è interessante che questi stessi versi siano ripetuti quasi letteralmente, in un altro frammento (fr. 2) dello stesso Batone, ove il νήφεις del v. 6 ci richiama al νήφων λογισμός di Epicuro — che appare nello stesso passo dell'*Epistola a Meneceo*, richiamato da Batone nel frammento precedente (fr. 5), — espressione usata da Epicuro, come già vedemmo (P. I, p. 335 e qui sotto, p. 309), in polemica contro la scuola avversaria.

Ancor meglio ci illuminano sopra i riflessi della polemica timocratea, due altri frammenti, ove Epicuro non è nominato, ma che certamente si riferiscono a questa stessa polemica.

Abbiamo visto come uno dei motivi del distacco di Timocrate dalla scuola di Epicuro, fosse il non poter egli accettare la dottrina del maestro che il bene primo e fondamentale fosse il piacere del ventre [1]). Dottrina che il fratello di Timocrate, Metrodoro, espresse certo, come dicemmo, in quel suo violento polemizzare, in modo particolarmente brutale, ma che in Epicuro non voleva significare per nulla essere quello il bene ultimo e il fine etico, ma solo la prima radice di quello stato di tranquillità del saggio, a cui basta un sorso d'acqua e un po' di pane per contendere in felicità con gli dèi (*Sent. Vat.*, 33). Del resto, sopra questo principio dell'etica epicurea, ritorneremo più oltre, quando le nostre ricerche ci daranno modo di meglio comprenderlo.

Che Timocrate, da quel dissenso teoretico, ben giustificabile, giungesse, nell'asprezza e violenza polemica,

[1]) Vedi Cic., *De nat. deor.* I 40, 113.

Digitized by Google

al punto di accusare di dissipazione e di dissolutezza Epicuro, l'austero maestro di sobrietà e di astinenza, abbiamo già visto; e abbiamo visto pure come questa insinuazione egli diffondesse presso la scuola platonico–peripatetica di Mitilene, onde Epicuro calunniato d'essere un *dissoluto* (ἄσωτος!, vedi Epic., *ep. a Menec.*, § 131 ove ricorda appunto quell'accusa), dichiarava in un famoso frammento, facente parte della nostra epistola (fr. 171, p. 152, 19 Usen.), che un *dissoluto* (ἄσωτος!), era stato invece Aristotele; e a coloro che lo rimproveravano di additare quelli chè sono i piaceri dei dissoluti, rispondeva ironicamente con la *Massima capitale* X, che si vedrà ora palesemente essere anch'essa formulata da Epicuro in questa polemica. *Mass. cap.* X: « Non avremmo nulla di che riprendere i *dissoluti*, (ἄσωτοι!), se quanto è cagione dei loro godimenti (εἰ τὰ ποιητικὰ τῶν περὶ τοὺς ἀσώτους (!) ἡδονῶν) li liberasse dai timori spirituali sulle cose dei cieli, sulla morte e sui dolori, ed anche apprendesse loro quale è il limite dei desiderii e dei mali. Colmi sarebbero infatti d'ogni godere e non avrebbero motivo alcuno di soffrire nell'anima e nel corpo, ciò che è appunto il male ». Massima che si illumina, se si confronta con il frammento di lettera, citato da noi or ora, a proposito dei piaceri di Venere, giacchè è chiaro che da questa *Massima* X si deve trarre la medesima conseguenza, qui implicita, là esplicitamente espressa da Epicuro, circa il non darsi possibilità di piaceri di dissoluti che concedano di potere vivere in quella tranquillità spirituale da Epicuro additata come il fine etico, mantenendo quella saggia misura da lui prescritta al piacere. Ed in verità Cicerone stesso osservava, nella sua risposta polemica ad Epicuro (*De fin.*, II 8, 23): « Quid ergo attinet dicere: ' Nihil haberem quod reprehenderem, si finitas cupiditates haberet ' ? Hoc est dicere: ' Non reprehenderem *asotos*, si non essent *asoti* ' ».

Digitized by Google

Ma quell' ironia troppo audace di Epicuro diede buon appiglio a Timocrate e alla scuola avversaria, di accusarlo d'essere in verità un reticente maestro di dissolutezza [1]). Accusa che illumina di nuova luce il titolo e l'argomento di una commedia di Alessi, un contemporaneo di Epicuro, intitolata *Il maestro di dissolutezza*, Ἀσωτοδιδάσκαλος, a cui abbiamo già fuggevolmente accennato nel capitolo IV.

Questa commedia, della quale un solo frammento, ma assai significativo, ci è conservato da Ateneo (VIII p. 336 D), era certo una parodia satirica della dottrina di Epicuro, e prendeva origine dalla polemica di Timocrate e dai suoi riflessi presso la scuola platonico-peripatetica. Questo appare infatti, in modo sicuro, non solo dal titolo, e, come dimostreremo, dalle chiarissime allusioni a quella polemica nei versi di quel frammento, ma anche dall'argomento di essa riferitoci da Ateneo, e persino dalla fonte da cui egli attinge. Si noti, anzitutto, che Ateneo ci dice avere Alessi, in questa commedia, messo in scena uno schiavo προτρεπόμενον (!) ἐπὶ ἡδυπάθειαν i suoi compagni di servitù; donde appare essere questa una parodia di un *Protrettico*, in cui si esponeva e difendeva la dottrina edonistica. Ora, se noi pensiamo che l'*Epistola a Meneceo* — nella quale Epicuro nel § 131 si difendeva dall'accusa di aver stabilito come fine etico i piaceri dei dissoluti (ἄσωτοι) — era appunto il *Protrettico* di Epicuro, ove egli svolgeva la sua dottrina edonistica combattendo il *Protrettico* di Aristotele, che criticando l'edonismo, stabiliva essere la φρόνησις il fine etico, appare già chiara la connessione dell'argomento della commedia di Alessi con questa polemica. Ma più palese ancora essa apparirà, se si pensa che da questo motivo della φρόνησις ave-

[1]) Vedi infatti *Epist. a Men.* 131, ove Epicuro si difende da tale accusa di indicare come fine etico τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονάς.

Digitized by Google

vano preso argomento altri comici, come vedemmo sopra, per satireggiare la dottrina epicurea, riecheggiando questa stessa polemica.

A ciò si aggiunga che, come vedemmo (vedi qui p. 37; cfr. p. 170), Plutarco, il quale desume la sua critica da una fonte accademica, si serve egli pure del medesimo spunto, rappresentando gli epicurei quali gente volgare e servile, ignara delle vere gioie e, come gli schiavi, disposta sempre a non aver freno nella loro passione per il piacere.

Per di più, vedremo come pure Plutarco citi, a conferma di quell'accusa e in rapporto con la polemica timocratea, un frammento comico, ove è riprodotta la medesima situazione di questa scena di Alessi, riferitaci da Ateneo, frammento che vedremo dovere appartenere, con ogni probabilità, alla stessa commedia.

Se a tutto ciò si riflette, non vi può esser dubbio che questa commedia di Alessi derivava il suo motivo satirico dalla nostra polemica.

Ma vi è di più. Ateneo ci dice di aver tratto la citazione di questo passo da Sozione di Alessandria, che lo citava nella sua opera *Sui* ' *Silli* ' *di Timone* [1]). Orbene Sozione è uno di quegli autori che sappiamo da Diogene Laerzio [2]) essere stati tra i maggiori calunniatori di Epicuro. E si comprende perchè quel passo citasse in un'opera sopra i *Silli* di Timone, e perchè fosse strettamente connesso con la polemica di Timocrate, se osserviamo che Timone nei suoi *Silli* (fr. 7 D.) si scagliava contro Epicuro, dicendolo

ligio alla brama del *ventre* (γαστρός), di cui non vi è
[nulla più ingordo;

[1]) Già il Kock e altri osservarono che non abbiamo perciò ragione di considerare spurio questo frammento. Giacchè Ateneo non dice punto di avere lette tutte le commedie di quel tempo. Si noti anche che le ragioni linguistiche, anzi che provare la non autenticità, confermano, come vedremo sotto, l'autenticità; vedi anche qui sotto, p. 243.

[2]) Diog. L. X, 3 ; cfr. qui sotto, p. 237 sgg.

Digitized by Google

e che Ateneo, riferendo questo verso di Timone (p. 279 F), aggiunge immediatamente: « infatti a causa di tale *piacere del ventre* e degli altri piaceri della carne Epicuro piaggiò Idomeneo e Metrodoro » [1]). E lo stesso Metrodoro, non facendo mistero alcuno di queste belle tesi filosofiche dice: " *in verità, o fisiologo* [2]) *Timocrate* (!), *a riguardo del ventre il discorso filosofico che proceda secondo natura, ha ogni suo fondamento di serietà* ". E il *maestro di costoro* [3]) era appunto Epicuro che a gran voce proclamava: ' principio e radice di ogni bene è il piacere del *ventre* '». È chiaro dunque non potervi essere dubbio sulla derivazione di questo spunto comico dalla polemica timocratea che stiamo studiando. E ce ne confermerà pienamente il framinento (Kock II, p. 306) che diamo qui tradotto:

Che cianci, *chiacchierando su e giù* (ἄνω κάτω)?
Che *Liceo*, che *Accademia*, che *Odeone*!
Buaggini di Sofisti e nulla più.
Bevi sodo, ribevi, mio Sicone,
godi la vita, sin che puoi godertela,
saziando di gioie la tua anima.
Sbrigliati (τύρβαζε) *Manes*, chè il più caro è il *ventre*:
tuo padre, tua mammina è la tua pancia!
Ambascerie, virtù, guide d'eserciti (στρατηγίαι),
son *vani vanti* (κόμποι κενοί) e sol eco di sogni;
quando viene il tuo giorno il Dio ti aggela (φύξει);
nè altro avrai che quel che mangi e bevi [4]);
cenere è il resto, *Pericle* e *Cimone*
e Codro....

---

[1]) I due discepoli di Lampsaco che presero parte a questa polemica e di cui Epicuro parlava nella nostra *Epistola ai filosofi di Mitilene*.

[2]) Vedi i richiami frequenti al φυσιολόγος a alla φυσιολογία in questa polemica e nella nostra lettera, ripetutamente citati da noi sopra nel capitolo precedente, p. 166 n. 1; cfr. qui sotto, p. 265 sgg.

[3]) Confronta il titolo della nostra commedia *Il maestro di dissolutezza*.

[4]) Vedi l'epitafio di Sardanapalo, riferito da Aristotele nel suo *Protrettico*, fr. 16, p. 60 WALZER, e da CIC., *Tusc.* V 35, 101, nella sua critica di Epicuro, e vedi ciò che dicemmo a questo proposito nei capitoli IV–VI. Nota che l'allusione all'epitafio di Sardanapalo è anche sicura per ciò che precede e segue nel testo di Ateneo; vedi qui sotto, p. 231 n.

Digitized by Google

Non vi è quasi parola di questi pochi versi che non contenga un'allusione alla nostra polemica e non si illumini di luce nuova col confronto di quello che di essa ormai conosciamo. Già subito il primo verso allude al *peripateggiare su e giù* [1]) dei filosofi del peripato platonico (a cui appartenne il primo Aristotele), deriso da Epicuro nel frammento 423, che vedemmo riferirsi alla nostra *Lettera ai filosofi di Mitilene*. E, come nella nostra lettera, anche qui, da questo schiavo epicureo che il comico ci rappresenta quale « maestro di dissolutezza », sono derisi i *Sofisti* dell'*Accademia* e del *Liceo* (la scuola di Aristotele !), presso cui, come sappiamo da Filodemo e da Alcifrone, Timocrate spargeva le sue insinuazioni contro Epicuro. E non a caso è nominato dal comico il θέατρον dell'Odeone, giacchè Alcifrone ci riferisce [2]) che Timocrate *metteva in commedia* (διακωμῳδεῖ) Epicuro presso i *Sofisti* nei θεάτροις. E Manes è il nome dello schiavo di Teofrasto, ricordato da Epicuro nella sua risposta satirica a quei suoi avversari, contenuta in un frammento che abbiamo visto dover con ogni probabilità appartenere alla nostra lettera (v. sopra, p. 93). E non meno che le ambascerie (le attività politiche di cui la scuola avversaria si inorgogliva) [3]), anche le imprese dei condottieri di eserciti erano da Epicuro satireggiate nella sua risposta a questi suoi avversari nella nostra epistola [4]). E lo stesso κόμπος del verso seguente ci ricorda

---

[1]) Vedi infatti il frammento 147 dello stesso Alessi : ἄνω κάτω τε περιπατοῦσ' ὥσπερ Πλάτων, σοφὸν οὐδὲν εὕρηκ', ἀλλὰ κωπιῶ τὰ σκέλη.

[2]) Vedi USENER, fr. 145 : l'ᾠδεῖον era fra le διατριβαί dei filosofi, come ci dice PLUTARCO, *Mor.* p. 605 B, citato dal Kock.

[3]) Vedi qui sopra p. 130.

[4]) Vedi sopra, p. 92 sgg. e cfr. P. I, p. 131 n. 1 ; e nota che dello στρατηγεῖν Epicuro parlava proprio in quel frammento in cui ricorreva il nome dello schiavo Manes : anche Lucrezio nei versi studiati sopra del libro II (v. 5 sgg.), imitando quel passo di Epicuro, riprende il medesimo concetto; cfr. anche qui sotto, p. 249.

Digitized by Google

l'epiteto κομποί che in un altro luogo (che abbiam visto [p. 172 n. 1] dover appartenere a questa lettera) Epicuro usava in dispregio di questi filosofi. E anche il medesimo verbo ψύξει del verso seguente è (come già vide il Kock, pur non avendo sentore alcuno del riferimento di questi versi alla polemica epicurea) un ricordo, che ora appare parodico, di quel passo del *Fedone* (p. 118 A), ove si parla dell'aggelarsi (ψυχόμενα) le membra di Socrate nel freddo della morte. E pure nel penultimo verso è senza dubbio [1]) un'allusione dell'epitafio di Sardanapalo, donde l'Aristotele del *Protrettico* prendeva le mosse per combattere l'edonismo, e che ancora Cicerone, Plutarco, Massimo Tirio e Cleomede riferiranno o echeggeranno nella loro confutazione di Epicuro; mentre poi Epicuro stesso, come già dimostrammo (v. P. I, p. 341 n. 6; cfr. qui, p. 164 sgg.), da questa accusa di assomigliarsi all'antico Sardanapalo, si difendeva. Come pure l'esempio di Pericle è fra quelli che Epicuro e la sua scuola usavano [2]) per designare quell'attività politica da essi combattuta. E persino il ricorrere di forme di dubbio atticismo, quali τυρβάζειν e ψύχειν (all'attivo), onde il Meineke [3]) credeva questo frammento fosse indegno di Alessi, diviene ora una prova manifesta, che Alessi, come gli altri avversari di Epicuro (vedi sopra, p. 215 n. 1), voleva con esse parodiarne lo stile, giacchè questi, precisamente in questa *Lettera ai filosofi di Mitilene*, usava parole non attiche (vedi p. 177 n. 1).

---

[1]) L'allusione all'epitafio di Sardanapalo e il riferimento ad Epicuro (il quale avrebbe proposto il medesimo ideale di vita) è sicura anche per ciò che in Ateneo precede (p. 335 E, 336 B) e segue immediatamente (p. 336 F) a questi versi da lui conservatici, ove si parla appunto ripetutamente dell'epitafio di Sardanapalo; epitafio che in un'altra sezione di quest'opera di Ateneo, risalente alla medesima fonte (v. qui sotto, p. 245), è posto in rapporto con Epicuro.

[2]) Vedi FILODEMO, *Vol. Rh.* II, p. 205, 32 SUDHAUS.

[3]) *Hist. crit.*, p. 397 sgg.

Digitized by Google

È certo perciò aver riecheggiato Alessi, in questa sua commedia, i principali spunti della polemica timocratea contro Epicuro, facendo apparire la sua filosofia quale un *Protrettico* alla vita dissoluta, atto ad aver effetto particolarmente presso le infime classi della società, recando grave pericolo alla stessa compagine familiare del mondo greco, e alla disciplina degli schiavi, così necessaria all'ordine sociale.

Da ciò prenderà nuova luce questo passo polemico di Plutarco e la scena comica che egli cita. Vedi infatti Plut., *Adv. Ep. beat.* 1098 B, il quale, dopo avere opposto anch'egli l' ideale di vita dedita al piacere degli Epicurei all'ardente passione politica dell'antica tradizione greca, e della stessa scuola platonico–peripatetica [1]), aggiunge :

« Anche i servi, quando festeggiano con banchetti le feste di Crono, o, alla campagna, dandosi spasso qua e là, celebrano le solennità di Dioniso, non ti riescono insofferibili con il loro berciare e schiamazzare, allorchè, nel loro sfrenarsi in preda a tripudi e alla loro grossolana ignoranza di ogni nobile sentimento, si comportano allo stesso modo (degli Epicurei) ed esclamano :

> Sicone [2]), orsù, beviamo! Leccornie
> sono imbandite, e, sciagurato, tu,
> non vuoi dunque goderle a tuo talento ?
> E berciando essi tosto l'acclamarono,
> e nelle coppe si effondeva il vino.

[1]) Confronta gli ultimi versi della scena del comico Alessi, tradotta sopra, e vedi qui sotto, pp. 248–64.

[2]) Il primo verso di questo anonimo frammento comico (Kock, III p. 604 fr. 1203) è corrotto nei codici : τί κάθη καὶ πίωμεν· οὐ καὶ σιτία Πάρεστιν κτέ. Non soddisfa, perchè troppo ardita, la correzione del Meineke κλίθητι. Pare evidente che debba essere caduto il nome dello schiavo interpellato ; correggo perciò τί κάθη, (Σί)κων ; πίωμεν. Σίκων è il nome dello schiavo verso cui il maestro di crapula epicureo si volge nel frammento comico di Alessi letto sopra; lo stesso nome ricorre anche in Eubulo, fr. 126 Kock, in un'altra scena di crapula, e in Sosipatro (fr. 1 K.) ove è il nome di un cuoco filosofo, in una scena che ha tocchi di parodia epicurea.

Digitized by Google

Al capo uno si pose la corona,
e d'alloro del bel germoglio cinto,
un canto sciagurato egli innalzò,
inneggiando ad Apollo in sconcio modo,
non alla guisa dei Prosodii santi [1]).
E al di dentro la porta un altro serra,
e chiude fuori la sua cara sposa.

Non pare si comportino essi allo stesso modo di Metrodoro, quando scrive al proprio fratello : ' Non doversi salvare gli Elleni, nè ottenere corone per la saggezza, ma mangiare invece e bere coppe di vino, o Timocrate, senza nuocere al ventre, e in pienezza di gioia '...., e allorchè aggiunge : ' O fisiologo Timocrate, il bene è un problema che riguarda il ventre ? '».

Il riferimento alla polemica timocratea è evidente. D'altronde, chi osservi i palesi rapporti che intercedono fra il passo di Ateneo citato sopra (p. 229), risalente al commento di Sozione sui *Silli* di Timone, ed i periodi che nel testo di Plutarco or ora tradotto seguono alla citazione del frammento comico, vede che, con gran probabilità, Plutarco toglie il frammento che cita da quella fonte medesima, ciò che confermeremo più sotto con nuove considerazioni.

D'altra parte, poichè Plutarco desume certamente la sua citazione comica dalla polemica antiepicurea a cui appartiene il frammento tradotto sopra del « *Maestro di dissolutezza* » di Alessi, ed entrambi i frammenti ritraggono la stessa situazione parodica di uno schiavo invitante i suoi compagni a darsi alla sfrenata gioia dei banchetti e del bere, vien naturale di concludere che i due frammenti appartengano alla stessa commedia, ciò che sarebbe ancor più naturale, se corrispondesse al vero la mia correzione con cui ho cercato di sanare il testo cor-

[1]) Per la lezione e l' interpretazione, vedi qui sotto, p. 241 sgg.

Digitized by Google

rotto nei codici del primo verso. Di questo d'altronde potremo dare altre conferme.

Giova anzitutto prendere in particolare esame gli ultimi due versi, ciò che ci concederà di risolvere un assai interessante problema esegetico, sinora insoluto. Il testo greco così suona:

.... τὴν δ' ἀναύλιον
ὠθῶν τις ἐξέκλαξε σύγκοιτον φίλην.

Una difficoltà faceva sinora lo strano ἐξέκλαξε dell'ultimo verso. Scriveva a questo proposito il Meineke, approvato anche dal Kock: « Permirum est doricum ἐξέκλαξε pro ἐξέκλησε, et sine dubio corruptum ». Non si sono però accorti i due editori dei frammenti dei comici greci che qui noi abbiamo certamente un'eco di un proverbio dorico, riecheggiato anche da Teocrito nelle *Siracusane*, là dove fa dire da Prassinoe, allorchè è riuscita ad entrare nella reggia, tra il pigia pigia della folla:

« Son tutte dentro », diceva chi fuori avea chiusa
[(ἀποκλάξας) la sposa.

Che si tratti di un proverbio ce lo dice lo scoliasta di Teocrito a quel verso (v. 77): « È un proverbio. Un tale che aveva chiuso fuori la sposa, dice: ' Tutto ormai in casa sta bene '». Trattandosi di un proverbio dorico la forma dialettale del verbo nel nostro frammento comico si spiega. Si comprende d'altra parte assai meglio ancora questo dorismo, in un comico attico, se si pensa che proprio ad Epicuro, in questa polemica, gli avversari [1]) rimproveravano, come vedemmo, di usare parole

[1]) Si badi che Alcifrone (v. sopra, p. 215 n. 1) accusava appunto Epicuro di usare parole « non attiche », senza specificare che fossero ioniche. Vedemmo del resto che Epicuro usava anche eolismi, e l'ᾱ, invece dell'η ionico-attica era comune al dorico e all'eolico. Del resto per un comico bastava a scopo parodico usare parole non attiche là dove satireggiava Epicuro, senza badare troppo per il sottile se fossero doriche o eoliche.

Digitized by Google

non attiche, e che Alessi, nel frammento citato sopra, faceva usare espressioni di dubbio atticismo al suo servo a cui faceva recitare la parte dell'Epicuro dei bassifondi sociali. Riceve dunque nuova conferma ciò che abbiamo detto sull'aversi qui un altro frammento di quella stessa commedia di Alessi, e soprattutto sull'essere tolta questa scena comica da una commedia che satireggiava la filosofia epicurea.

*
* *

Prima di esaminare più intimamente ancora gli elementi parodici epicurei in questo frammento, è interessante però risolvere un altro importante problema esegetico, a proposito del verso teocriteo citato sopra. In che precisamente consistesse l'arguzia del proverbiare plebeo della Prassinoe teocritea, in quel verso delle *Siracusane*, i commentatori si sono chiesti invano [1]). Ma ora essa è ben chiara dal frammento comico citato da Plutarco. Chi pronunziava quel detto, divenuto proverbiale, era certamente un libertino avvinazzato, che, chiusa fuori di casa la sposa per gozzovigliare, esclamava : « tutto ora sta bene », come ci dice lo scolio, e sottintende il comico. Le parole « son tutte dentro », possono essere una variazione teocritea, introdotta per adattare il proverbio alla sua situazione mimica, sebbene si possano spiegare pure nel senso che quel libertino alludesse alle ganze o alle flautiste che partecipavano al banchetto.

---

[1]) Vedi anche la nota del LEGRAND in *Buc. grecs*, ad loc., che riproduce l' interpretazione consueta : « Allusione a un episodio delle feste del matrimonio (???). Forse le parole erano pronunziate ironicamente dal ' portiere delle nozze ', allorchè la sposa era entrata nella camera nuziale e le sue compagne fingevano di volerla raggiungere (? ? ?)». Spiegazione che non si fonda su nessun dato oggettivo, e per di più è innaturale per sè stessa e non consigliata nemmeno dal senso consueto di ἀποκλάξας, che è « chiudere fuori ».

Digitized by Google

***

Per meglio comprendere la parodia epicurea degli altri versi del frammento di commedia riferito da Plutarco, e per risolvere altri problemi esegetici che li concernono, è necessario studiare più intimamente la fonte da cui Plutarco deve averli tolti.' Che essa debba essere, con ogni verosimiglianza, la stessa da cui Ateneo trasse la parodia epicurea di Alessi, abbiamo già mostrato sopra. E abbiam fatto vedere per qual ragione Sozione di Alessandria, da cui Ateneo desume il suo frammento, avesse inserito questa satira epicurea in quel suo commento ai *Silli* di Timone, ove era ripresa la polemica timocratea contro Epicuro. Questo Sozione di Alessandria, autore di un commento sui *Silli* di Timone *ricordato solo in questo passo di Ateneo*, si crede generalmente essere il Sozione alessandrino vissuto nella prima metà del secolo II avanti Cristo, senza che però questa ipotesi abbia alcun fondamento oggettivo. Ma se noi consideriamo essere ora certo trattarsi di un nemico di Epicuro, il quale aspramente combatteva l'epicureismo, e che appunto un Sozione, a quanto ci attesta Diogene Laerzio (X, 4), fu tra i più acerbi detrattori di Epicuro e scrisse contro di lui e la sua scuola un'opera in dodici libri, intitolata *Le confutazioni di Diocle*, vien naturale di domandarci, se non si tratti dello stesso Sozione. Orbene, gli ultimi studiosi di Epicuro e di Diogene Laerzio, fra cui il Crönert (p. 135 sg.) e il Mutschmann (*Hermes*, 1915, p. 350 n.), e già prima il Maass e il Susemihl [1]), mostrarono, con buone ragioni, che il Sozione che scrisse quell'opera contro Epicuro altri non fu se non il Sozione di Alessandria

[1]) Cfr. MAASS, *De biogr. gr.*, p. 16 sgg.; SUSEMIHL, *Al. Lit.*, I p. 510.

Digitized by Google

maestro di Seneca. È naturale perciò che lo stesso Sozione alessandrino avesse scritto anche quel commento ai *Silli*, in cui contro Epicuro infieriva. Di ciò posso dare persuasive conferme. Egli era infatti uno dei seguaci del pitagoreismo romano dei Sestii, e sappiamo, non solo avere professata la dottrina dell' immortalità dell'anima, e della metempsicosi, tanto derisa da Epicuro, ma una teoria rigoristica sui piaceri della mensa (Sen., *Ep.* 108, 17 sgg). Si comprende ora assai bene come abbia assalito Epicuro quale il filosofo del piacere del ventre, ed abbia con maligna gioia raccolto queste parodie comiche che lo facevano apparire un maestro di dissolutezza e incitatore alle gozzoviglie. Per di più, nel frammento comico citato da Plutarco vi è un'allusione ad una sconcia parodia, da parte di questi servi epicurei, del culto di Apollo, che era uno dei più sacri per i pitagorici [1]). E ancora, già il Nietzsche, nel suo articolo sulle fonti di Diogene Laerzio (*Rh. Mus.*, XXIII, 632 sgg.), dimostrò che il Diocle preso a confutare da Sozione, in quell'opera intitolata *Le confutazioni di Diocle*, è Diocle di Magnesia, l'amico di Meleagro, a cui questi dedicò la sua *Ghirlanda*. E noi sappiamo che Diocle (v. Diog. L., X, 11; 12) si era occupato con grande simpatia di Epicuro nella sua opera sui filosofi antichi. Anzi è molto significativo che Diogene Laerzio si riferisca a lui là dove reca le testimonianze di coloro *che difendevano Epicuro contro la calunnia di avere condotta una vita dissipata e di bagordi* (§ 11). E vi è di più : da Diocle egli ricava la notizia che Epicuro pagò 80 mine il suo orticello e la casa annessa. Orbene, siccome quella notizia doveva, con ogni verosimiglianza,

[1]) Vedi il mio *Empedocle*, p. 64; cfr. GIAMBL., *V. P.*, 25; 35; Con Apollo Pitagora era identificato dai Pitagorei, v. ARIST., fr. 191, p. 154, 5 sgg.; vedi anche per l'identificazione con Apollo Pizio, « perchè rivelava la verità non meno del dio di Pito », DIOG. L., VIII, 21 ; GIAMBL., *V. P.*, 29, 161 ; 30, 177 ; LUC., *Mort. dial.*, 20, 3. Per il confronto con Epicuro, v. sotto, p. 240 sgg.

Digitized by Google

essere data per dimostrare come fosse assurda la calunnia timocratea che Epicuro spendesse una mina al giorno per la mensa (cioè l'ottantesima parte di quanto aveva speso per la casa e l'orto), è sempre più palese aver preso Diocle a difendere Epicuro contro quelle calunnie di Timocrate e della scuola ad Epicuro avversaria; calunnie che Sozione, confutando l'opera di Diocle, rinnovava, e raccoglieva a questo proposito gli echi di tale polemica nei comici. Si conferma dunque essere, con ogni probabilità, il Sozione che scrisse il commento dei *Silli* lo stesso che scrisse le *Confutazioni di Diocle*, contro Epicuro.

D'altronde questa conclusione già, per sè, sommamente probabile, ha altra conferma dallo stesso sottotitolo dell'opera di Sozione e dall'esame più approfondito del frammento comico citato da Plutarco.

Al titolo di quest'opera Diogene Laerzio aggiunge (§ 3) questo sottotitolo: ἃ ἐστι περὶ τοῖς $\overline{\text{κδ}}$. Essendo $\overline{\text{κδ}}$ l'abbreviazione consueta di εἰκάς, è assai acuta l'ipotesi del Nietzsche che si debba leggere περὶ τῆς εἰκάδος; il sottotitolo delle *Confutazioni di Diocle* sarebbe dunque stato: « opera che tratta della Vigesima », cioè della festa rituale degli Epicurei, di cui abbiamo già parlato sopra (p. 211 sgg.), celebrata con solenni banchetti, in onore di Epicuro. Però alla brillante congettura del Nietzsche si oppone una obiezione gravissima, già fatta da altri e rinnovata dal Kochalsky e da me nel mio *Epicuro*. Come mai un'opera *in dodici libri* poteva trattare tutta di quel solo argomento così ristretto? Da ciò i variissimi tentativi altrui e miei di correggere altrimenti il sottotitolo, senza pur riuscire ad un risultato persuasivo. Ma a chi badi ora che gli Epicurei erano appunto chiamati per dileggio, prendendosi occasione da quel loro costume, gli *Eikadistaì* [1]) (secondo il nome dato

[1]) Vedi ATENEO, VII 298 D: cfr. DIOG. LAERZIO, VI, 101, che

Digitized by Google

a quella confraternita religiosa, la quale, nel culto di Apollo Parnessio, celebrava la festa del ventesimo giorno del mese), e che invece di *Eikadistaì*, si trova anche nelle iscrizioni [1]) il nome *Eikadeîs*, è chiaro che il sottotitolo dell'opera di Sozione deve essere ἃ ἔστι περὶ τοὺς [2]) Εἰκαδεῖς: « l'opera che tratta degli *Eicadeîs* » (cioè degli Epicurei), e tale sappiamo essere stato di fatto l'argomento di quell'opera.

A questo proposito si devono aggiungere altre assai interessanti nuove deduzioni. Anzitutto, anche i Peripatetici celebravano un rituale banchetto nel giorno della luna nuova (vedi Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 264 sgg.), che era la festa celebrata anche dai *Noumeniastaì* (vedi per i testi di questo culto, Poland, op. cit., p. 253); è chiaro dunque che Epicuro, pur combattendo la scuola avversaria, ne adottò un uso caratteristico. Per di più, come abbiamo già detto, la festa degli *Eikadeîs* era una festa di Apollo, *il dio del Sole*. Orbene, gli Epicurei veneravano Epicuro come un dio, e lo consideravano quale il *Sole* che ha dissipate le tenebre della vita e ha oscurati tutti gli altri filosofi (vedi Usener, p. 346, n. 141; cfr. p. 405 b), e a lui si prosternavano, rendendogli omaggio come a un nume salvatore (fr. 141; cfr. Dittenb., *Sylloge*[3], 834). E allo stesso modo dei Pita-

---

ricorda, a questo proposito, la satira di Menippo; e Plut. *Contr. Ep. beat.* 1089 C, che menziona la derisione di Carneade di questo stesso banchetto rituale.

[1]) Vedi su questa confraternita religiosa i documenti epigrafici relativi citati dal Poland, *Geschichte d. griechischen Vereinwesen*, p. 64; cfr. Ziebarth, *Das gr. Vereinwesen*, pp. 38; 159; 282; De Sanctis, Ἀτθίς, p. 68.

[2]) Per περὶ con l'accusativo, invece che con il genitivo, vedi Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 579, 20: « ad significandam eam rem, de qua agitur vel disputatur, περὶ etiam cum acc. ita usurpatur ut ab usu praep. περὶ cum gen. non videatur discerni posse ». Vedi ivi gli esempi numerosi, e particolarmente significativi quelli in cui, nella stessa enumerazione, si trova tanto περὶ con l'accusativo, quanto περὶ con il genitivo. Si noti che non si tratta di un titolo, ma di un sottotitolo esplicativo del contenuto di cui trattava l'opera.

Digitized by Google

gorici, anche gli Epicurei paragonavano gli oracolari responsi di Epicuro a quelli di *Apollo Pizio* [1]).

Si comprende dunque assai bene ora perchè Timocrate dicesse di aver fuggita « quella mistica confraternita di iniziati» (Diog. L., X, 6; cfr. sopra, p. 214 n.). Si noti d'altra parte che nel rituale degli *Eikadeîs*, la confraternita dei cultori di Apollo Parnessio, si usavano corone di alloro [2]), ed evidentemente si cantavano canti in onore di Apollo. Orbene, chiunque rilegga il frammento comico citato sopra, riferitoci da Plutarco, in quella sua polemica che echeggia la polemica timocratea, vede chiaramente essere quel banchetto di schiavi epicureizzanti una aperta parodia del culto degli *Eikadeîs*. Ivi infatti il banchettatore si pone una *corona di alloro in capo*, e leva uno sconcio canto *inneggiante Apollo*, in ben diverso tenore che non avessero i rituali canti in onore di quel dio, canti che avevano nome di Prosodii.

Questa nostra scoperta ci concede finalmente di interpretare a dovere e di dimostrare perfettamente giusta la lezione dei versi 5 sgg. di quel frammento: ὑμνεῖτο (Petav.) δ'αἰσχρῶς, κλῶνα πρὸς καλὸν δάφνης Ὁ Φοῖβος οὐ προσῳδά·

I critici corressero variamente, e il Meineke annotava: ' Si Φοῖβος scolii nomen fuisse statuere liceret, corrigerem, οὐ Φοῖβος, οὐ προσῳδά, *non Phoebus canebatur, non carmina modulata* '. Ma non vi è bisogno, nè di correzione, nè di quell' ipotesi. Questi schiavi epicureizzanti inneggiavano, secondo il poeta comico, sì Apollo, ma non l'Apollo dei riti sacri, bensì, in una parodia del

[1]) Vedi LUCR., V, 110 sgg.; e EPICURO stesso in *Sent. Vat.*, 29, (χρησμωδεῖν), sentenza che appartiene alla nostra polemica, come provammo sopra, p. 166 n.; cfr. pure l'allusione ironica di CICERONE in *Nat. d.*, I, 24, 66 (*oracula*). Nota che anche quando Epicuro vuole esaltare Mitre lo chiama Παιάν, che è l'epiteto di Apollo.

[2]) Vedi la notizia epigrafica contemporanea ad Epicuro (324 3) I G II 609, trovata a Marcopulo nell'Attica; cfr. MICHEL n. 974.

Digitized by Google

culto epicureo verso il maestro, l'Apollo dei gaudenti, e in ben diverso modo che non lo cantassero i cultori di Apollo Parnessio delle religiose *Eikádes* [1]).

È dunque evidente essere quel frammento comico una parodia delle *Vigesime* epicuree ; onde ne riceve luce nuova, non solo la nostra polemica, ma anche il rituale di quei banchetti in onore di Epicuro.

L'aver posto in luce i rapporti della scuola di Epicuro con questo θίασος degli *Eikadeîs*, ha anche una grande importanza per la costituzione di questa scuola. Non si è osservato infatti, neppure dal Wilamowitz nel suo studio sopra la posizione giuridica delle scuole greche (in *Antigonos von Karystos*, p. 263 sgg.), che Cleomede (II 1, p. 113 Bak. = Usener fr. 414) parla della scuola di Epicuro come di un θίασος (τῶν σεαυτοῦ [sc. 'Επικούρου] θιασωτῶν); ora, poichè la scuola Accademica e la Peripatetica erano esse pure dei θίασοι, ed in questo loro carattere trovavano il loro fondamento giuridico, come ben vide il Wilamowitz, anche la scuola di Epicuro dovette avere assunto questo stesso carattere, per la medesima ragione. Nè ostava il carattere religioso dei θίασοι, perchè Epicuro accettava pienamente il culto patrio degli dèi e le cerimonie relative (fr. 13 ; 386 sgg.).

Lo studio fatto di questi frammenti comici e delle loro fonti ci concederà di procedere ad altre interessanti scoperte su questa polemica e sulle sue vaste risonanze. Alessi fu contemporaneo di Epicuro. Egli portò dunque sulla scena questo spunto comico quando, vivente Epicuro, ancora durava la polemica. E all' incirca contemporaneo d'Epicuro (benchè certo sopravvissuto a lui, perchè le notizie che ne abbiamo lo pongono in rapporto con Arcesilao e Cleante, vedi Plut., *De ad. ab am. int.*,

[1]) Che προσῳδά debba intendersi avverbialmente, [(*non*) ***al modo*** *dei Prosodii*], già videro gl' interpreti di quel frammento.

Digitized by Google

p. 55 C), fu il comico Batone, che, come vedemmo, pure tale polemica echeggiò. Ma vi è di più : Alessi salutò con gioia, in una sua commedia recitata nelle Dionisie (all' incirca nel marzo) del 306 (vedi Wilamovitz, op. cit., p. 195; fr. 94, II, p. 327 Kock = Ateneo 610 E), la legge ateniese del 307/6 che cacciava, nel periodo della preminenza ad Atene di Demetrio Poliorcete, i filosofi da Atene; è dunque assai naturale che quando, poco dopo, in quello stesso anno, Epicuro venne ad Atene per aprirvi la sua scuola, egli abbia assalito questo nuovo filosofo che spuntava sull'orizzonte ateniese. Si comprende sempre più così che, come vedemmo sopra, nel capitolo precedente (p. 137 n.), Epicuro abbia avuto difficoltà ad aprire la sua scuola ad Atene, quando già vi era venuto da Lampsaco, e si sia dovuto servire dell'intervento di Leonzio presso Lamia, l'amante del Poliorcete e, ottenuto l'aiuto desiderato, abbia chiamata Leonzio suo salvatore, e Leonzio abbia polemizzato con Teofrasto, a proposito della religione, perchè empia era rappresentata in questa polemica la scuola di Epicuro. Anche questa testimonianza conferma perciò pienamente la cronologia e i riferimenti politici da me messi in luce (p. 130–43) di quella polemica.

***

Ma gli echi di questa schermaglia filosofica furono ben più duraturi. E ad importanti conseguenze per la storia della filosofia e della cultura antica ci condurrà l' indagine sulla loro propagazione. È anzitutto importante rilevare come l'esame dei frammenti di Alessi e di Batone, non meno di quello di Damosseno, ci abbia confermato pienamente essere quella polemica sorta fra Epicuro e la scuola platonico–peripatetica, senza che vi sia traccia di contrasti con gli Stoici, i quali infatti non avevano allora ancor fondata la loro scuola, e che non furono in

Digitized by Google

lotta con Epicuro finchè durò la sua vita, ciò che risultava da altre fonti (vedi Usen., p. LXXII n. 1). Che però dopo la morte di Epicuro anche gli Stoici abbiano rinnovata la polemica, con gli stessi argomenti e servendosi di queste stesse citazioni di comici, si può dimostrare studiando i passi di Ateneo, in cui ne sono conservati gli echi.

Ateneo ci parla di questa polemica in *tre* sezioni distinte della sua opera. Nella prima (III, 101 B sgg.) ci dice che Archestrato di Gela fu il vero maestro dei ghiottoni con il suo libro in versi sull'arte di ben mangiare, e aggiunge che egli fu *duce ad Epicuro* nell'edonismo (καθηγεμὼν τῆς ἡδονῆς) (*ripetendo, come vedremo, un 'bon mot' di Crisippo*). Dopo di che cita il frammento di Damosseno e il frammento 5 Kock, studiato sopra, di Batone; ove è satireggiato Epicuro e finalmente aggiunge (p. 104 B), aver detto *Crisippo* essere il libro di Archestrato la roccaforte (μητρόπολιν) della filosofia di Epicuro. Nella seconda sezione (VII, 278 D sgg.), prende ancora le mosse da Archestrato, come maestro di edonismo, osservando aver detto *Crisippo* essere stato *Archestrato l' iniziatore* (ἀρχηγόν) *filosofico di Epicuro*, il quale disse non essere riprovevole la vita dei *dissoluti* (ἄσωτοι!) purchè riescissero a vivere senza timore e serenamente (κ. δ. X; cfr. sopra, p. 227). Indi aggiunge che tale fu la cagione onde fu satireggiato dai poeti, e cita lo stesso frammento 5 di Batone, *già citato nell'altra sezione*, e vi aggiunge il frammento 3 K., studiato pur esso da noi sopra, e quello di Egesippo (fr. 2 K.), esso pure, come vedemmo, pertinente alla polemica di Epicuro, che vi è espressamente nominato, non meno che negli altri due di Batone; dopo di che riporta il verso ingiurioso di Timone contro Epicuro (da noi riferito sopra, p. 229) e i passi di Metrodoro e di Epicuro stesso pure tradotti sopra, riguardanti il piacere del ventre e la polemica timocratea.

Digitized by Google

Nella terza sezione (VIII, 335 D sgg.), prende ancora le mosse da *Crisippo*, il quale (egli dice) nel quinto libro della sua opera *Sul bello e sul piacere*, si occupava del poemetto di Archestrato, come manuale della vita voluttuaria, e considerava l'autore di quel poemetto l'*emulo di Sardanapalo*, e citava nominatamente Aristotele e il frammento 90 Rose, che abbiamo veduto dover appartenere al *Protrettico* [1]), ove era riferito l'*epitafio di Sardanapalo*, in quella polemica del primo Aristotele contro l'edonismo, da cui prese le mosse tutta la critica della scuola platonico–peripatetica contro Epicuro, ripresa poi, come ora vediamo, da *Crisippo*, ed in seguito da Plutarco e da Cicerone. Indi Ateneo (p. 336 D) cita il frammento studiato sopra, del *Maestro di dissolutezza* di Alessi (ove la polemica timocratea è echeggiata, e che nel penultimo verso riprende contro Epicuro *lo spunto satirico dell'epitafio di Sardanapalo*, vedi sopra, p. 230 sgg.), e aggiunge che *Crisippo* osservava come Sardanapalo avrebbo dovuto far porre sulla sua tomba una ben altra e più filesofica iscrizione.

Non vi può dunque esser dubbio che la fonte principale di Ateneo per tutta questa polemica è Crisippo, che appare *in tutte tre le sezioni dell'opera di Ateneo* come l'autore avuto sempre presente, e che Crisippo, alla sua volta, si servì della polemica platonico–peripatetica contro Epicuro. Il che si può d'altronde confermare con altre prove. In un altro frammento di quella stessa opera di Crisippo *Sul bello e sul piacere*, conservatoci anch'esso da Ateneo (XIII 565 A, = Fr. St. Vet. III, p. 198, 22 sgg.) è citato infatti un altro frammento di Alessi, e noi sappiamo (vedi Gal., *De Hipp. et Pl. dog.* III, 4, 281 M.) essere stato costume di Crisippo riempire di citazioni di

[1]) Vedi sopra, p. 232. Fra le testimonianze del *Protrettico* pone ora il WALZER, p. 61, questo passo di Ateneo

Digitized by Google

poeti i suoi libri, donde, dicevano gli antichi, se alle opere di Crisippo fossero state tolte le citazioni, non altro sarebbe rimasto, se non il bianco del papiro. Per di più in quella medesima opera sappiamo, ancora da Ateneo (Fr. St. Vet., ibid., p. 198, 47 sgg.), aver parlato Crisippo dei banchetti dell'Accademia e di quelli della scuola peripatetica, ad imitazione dei quali abbiamo visto essere sorti i rituali simposii della scuola epicurea derisi da Timocrate e dai comici. Inoltre, quell'opera di Crisippo era tutta piena di richiami (Fr. St. Vet., ibid., p. 199, 9 sgg.) al libro di Archestrato ricordato in tutte le tre sezioni da Ateneo come l' iniziatore filosofico di Epicuro. D'altra parte noi sappiamo pure che Crisippo fu uno dei maggiori avversari dell'epicureismo, e Cicerone, nel *De finibus* (I, 11, 39), *si serve nominatamente di argomentazioni di Crisippo per combattere Epicuro*; e, *come Crisippo*, riprende egli pure la citazione *dell'epitafio di Sardanapalo*, già usata dal primo Aristotele a questo scopo (*Tusc.*, III, 35, 101; *De fin.*, II, 32, 106).

Che poi Crisippo si riferisse alle argomentazioni dell'Accademia per combattere Epicuro e l'edonismo, appare anche da un altro frammento della sua opera *Sul piacere* (II, n. 156 Arn.), ove per provare che il piacere non è un bene, procedeva dalla constatazione che esistono piaceri vergognosi, laddove nulla di vergognoso può essere un bene: argomentazione che noi sappiamo da Aristotele (*Et. Nic.*, 1152 b, 20; 1153 a, 17; 1173 b, 21) essere stata, usata dall'Accademia contro l'edonismo (vedi qui sotto, p. 313). E dal *Protrettico* Crisippo desumeva l'argomento polemico contro Epicuro tratto dalla citazione dell'epitafio di Sardanapalo [1]).

Da Crisippo, con ogni verosimiglianza, attinse poi So-

[1]) Vedi il fr. 16 del *Protrettico* dell'edizione del Walzer, il quale si richiama alla mia dimostrazione.

Digitized by Google

zione di Alessandria, lo stoicizzante pitagoreo, combattendo Epicuro con gli stessi riferimenti e le stesse citazioni. Ancora una volta la tradizione della polemica antiepicurea ci è dunque apparsa in tutta la sua continuità, ricollegantesi sempre alle opere del primo Aristotele e dell'Accademia.

*
* *

I risultati di queste nostre indagini ci concederanno di comprendere meglio i frammenti di Epicuro e di Metrodoro sul piacere del ventre, e il primo motivo dello screzio fra Timocrate ed Epicuro.

Abbiamo visto come Epicuro dicesse (fr. 409): « Principio e radice di ogni bene è il piacere del ventre: e anche ogni cosa saggia e squisita (καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττά) ad esso ha riferimento ». Le parole τὰ σοφά, sono assai significative per noi, perchè ci dicono chiaramente aver con esse alluso Epicuro all'etica del primo Aristotele, il quale, combattendo l'edonismo, poneva come fine dell'etica la φρόνησις e la vita di intelligenza e di azione. E infatti ancora Cicerone, come vedemmo, si riferiva a questo passo del *Protrettico* di Aristotele [1]) nella sua polemica contro Epicuro. Ed Epicuro in un altro frammento della sua etica affermò (fr. 69), aver egli spesso domandato a quelli che si chiamavano sapienti, che cosa avessero da poter porre nel novero dei beni, se ne detraessero [2]) quei piaceri che egli aveva indicati, e non avere potuto ottenere da essi risposta; così che (traduce Cicerone): « Si *virtutes* ebullire volent et *sapientias* », non altro direbbero

[1]) Vedi sopra, P. I pp. 332 sgg.; 301 sgg. e ora WALZER, fr. *Protr.*, 10 c, p. 46.

[2]) Che Epicuro si riferisca qui al primo Aristotele e alla sua scuola appare chiaro, come mostrai sopra, P. I, p. 303 sgg., dalla stessa espressione verbale e dal contesto.

Digitized by Google

essere il bene, se non quei piaceri. Anche qui le parole « *virtutes et sapientias* » si riferiscono certamente alla φρόνησις del primo Aristotele e alla οἰκεία ἀρετή considerata come fine etico dal primo Aristotele, da Speusippo e da Senocrate (v. sopra, P. I, pp. 176; 177; 189; cfr. P. II, p. 198 e qui sotto, p. 311).

A questo principio edonistico, come vedemmo, si era ribellato Timocrate, e si comprende come si fosse volto perciò alla scuola avversaria platonico-peripatetica, *contro cui quella massima era formulata*. Il fratello Metrodoro, venendo in aiuto ad Epicuro, aveva rincarata la dose, affermando (fr. 39): « O fisiologo Timocrate, riguardo al ventre il discorso che proceda secondo natura ha ogni suo fondamento di serietà ». E ancora (fr. 41 = Plut., *Contr. Epic. beat.* 1098 C; 1100 D; *Adv. Col.* 1125 C): « Non vi è bisogno per nulla di *salvare gli Elleni* nè di aver da loro premio di *corona per la saggezza*, ma di mangiare e bere coppe di vino, senza recar danno al ventre e in piena gioia ». Espressioni che fecero grande scandalo e appaiono (se non ebbero un intendimento ironico, ciò che dimostreremo essere quasi certo) una sgraziatissima e grossolana *boutade*, donde, ad ogni modo, non poteva se non ricevere forza l'accusa degli avversari, circa l'aver Epicuro predicata la grossolana morale sardanapalesca, non ostante quell'ironia e quel meno imprudente inciso sul non recare danno al ventre.

Questa imprudente sortita si potrà però ora comprendere, scoprendo il motivo donde sorse. Motivo che apparirà chiarissimo da un passo di Plutarco, il quale, riproducendo l'antica polemica della scuola platonico-aristotelica, ci ha, pur a tanta distanza di tempo, serbata fedelmente l'eco della lotta sorta quando la scuola epicurea era ai suoi inizii.

Riprende più volte Plutarco, nella sua critica dell'epicureismo (non meno di Cicerone, che segue anch'egli la

Digitized by Google

medesima tradizione accademica), l'ideale etico del *Protrettico* [1]), circa l'essere fine della vita la contemplazione e l'azione. Anzi, mentre il motivo dell'azione rimaneva nel *Protrettico* sacrificato e in ombra (oppresso dal pessimistico misticismo di quell'opera del primo Aristotele) in Plutarco ha ben maggior risalto ed espressione vigorosa ; quale del resto doveva apparire in un'altra opera del primo Aristotele, *L' uomo politico*, contro cui Epicuro, come mostrammo nel capitolo precedente, polemizzò. Di quest'opera anzi riescimmo a ricostruire una parte assai significativa, attraverso alla polemica epicurea, e nuove conferme di questa indagine daremo tra poco. In essa proclamava Aristotele che il saggio non doveva straniarsi dalla vita politica, *a meno di vedersi negletto e tenuto in nessun conto, e di non trovare nulla di amico intorno a sè, essendo così preda egli stesso dei nemici* (vedi sopra, pp. 97–101). Era il primo ideale politico di Platone, non mai abbandonato interamente da quel grande, non ostante le amare delusioni toccategli, soprattutto nell' infelice tentativo fatto alla corte di Siracusa.

Orbene Plutarco, combattendo l' ideale di astensione politica di Epicuro, così scrive (*Adv. Col.*, 1126 C sgg.): « Platone nelle sue opere bellamente e nobilmente trattò delle leggi e della costituzione dello Stato, e ancor molto migliori precetti diede ai suoi discepoli, per mezzo di cui *la Sicilia fu liberata da Dione, e la Tracia da Pitone e da Eraclide, che uccisero Coti* ; — e anche in Atene dall'Accademia escirono strateghi — vedi le allusioni ironiche alle στρατηγίαι in Epicuro (sopra, p. 92 sgg.) e nella commedia di Alessi (v. sopra, p. 231), — come Cabria e Focione.

[1]) Vedi il frammento del *Protrettico* 10 c, p. 46 WALZER, ricordato in P. I, p. 336; cfr. PLUT. *Contr. Ep.* 1092 E sgg.; 1097 A sgg.; 1098 A sgg.; 1099 C sgg.; *De lat. viv.* 1129 B sgg.; *Adv. Col.* 1126 sgg.; e cfr. CIC. *De fin.* II 13, 39 sgg.; 34, 114 sgg. ; 30, 97 sgg. Per i rapporti fra Cicerone e Plutarco, entrambi risalenti ad una medesima fonte, vedi i miei *Studi plutarchei*, in *Riv. di Filol.*, 1916, p. 270 sgg.

Digitized by Google

Epicuro invece mandò suoi fidi in Asia, a mettere in cattiva luce Timocrate e per farlo allontanare dalla reggia del re, *perchè era venuto in urto con il fratello Metrodoro....* Laddove Platone mandò, dei suoi discepoli e amici, Aristonimo agli Arcadi, perchè desse ordine alla loro costituzione, agli Elei Formione, ai Pirrei Menedemo. E *Eudosso*, che diede le leggi ai Cnidii, e *Aristotele*, che le diede agli Stagiriti, erano discepoli di Platone ».

I rapporti con la polemica timocratea, che diede origine alla *Lettera ai filosofi di Mitilene*, sono evidenti, e già li abbiamo lumeggiati sopra. Essi provano sempre più che Plutarco ci serba fedelmente l'eco di quella contesa. Ma è assai interessante ora mettere in luce come si parli qui di una *salvazione della Grecia* per opera dei tirannicidi, discepoli di Platone, i quali ebbero di fatto per quella impresa corona d'oro e la cittadinanza ateniese [1]). Si comprende perciò come Metrodoro, vedendo avvilita la scuola del maestro, come priva di gloria politica, sia escito in quella *boutade* che fece tanto scandalo, dichiarando non esser punto necessario *salvare la Grecia* a chi voglia raggiungere l' ideale della felicità. Che essa avesse con probabilità una più riposta intenzione ironica, vedremo sotto.

E anche l'altra allusione, in quel frammento di Metrodoro, alla « *corona ottenuta dai Greci per la saggezza* », diviene perfettamente chiara, e se ne vede il rapporto con la medesima polemica e scuola filosofica, a chi pensi che Aristotele, per quelle opere di erudizione storica onde Epicuro (come vedemmo nel capitolo precedente) dichiarava aver egli tradito il compito della filosofia, ebbe veramente tributata dai Delfii, per la sua lista dei vincitori pitici, una corona e pubblici onori, di cui è testi-

[1]) V. DEMOST. *Contr. Aristocr.* 119 ; FILOSTR. *V. Apoll.* VII, 2 ; FILOD. *Ind. Acad.* p. 35 MEKLER.

Digitized by Google

monianza, oltre che in Eliano, in una iscrizione a noi rimasta [1]).

Anche qui il rapporto con la scuola aristotelica (da Epicuro trovata ancor fiorente a Mitilene e che combattè fieramente la sua, costringendolo a partirsene da quella città con suo scorno e pericolo) è evidente, e spiega quella stizzoza escita del troppo zelante discepolo.

Del resto la polemica contro l'attività politica della scuola platonico–peripatetica non fu propria solamente degli Epicurei. Ne troviamo ancora gli echi in Ateneo (XI, 506 E sgg.) che riporta l'atto di accusa mosso a Platone e alla sua scuola da Caristio di Pergamo, da Teopompo, da Democare e da altri, i quali accusavano Platone e i suoi discepoli dell'Accademia, non meno della scuola di Aristotele e di Teofrasto, come traditori della patria per i loro rapporti con la Macedonia; e Platone stesso biasimavano come un ambizioso (p. 507 D), e ne deridevano le *Leggi* e la *Repubblica*, e dichiaravano esser stata la sua scuola un semenzaio di tirannelli delle loro città [2]). È naturale perciò che queste accuse fossero riprese da Metrodoro in quel suo scritto, ciò che spiega sempre meglio la sua escita polemica *sul salvare la Grecia*, la quale acquista così un significato ironico. Ed in verità le frasi allusive, in Ateneo (508 A; 509 B), a Platone e ai suoi discepoli, come nuovi Soloni e Licurghi, hanno un chiaro rapporto con la medesima derisione ricorrente in due frammenti di Metrodoro, riferitici da Plutarco stesso (*Adv. Col.* 1127 B; 1127 C), che li desume dalla stessa fonte accademica.

---

[1]) Vedi DITTENB. *Sylloge*[3], n. 275: ἐπαινέσαι Ἀριστοτέλην.... καὶ στεφανῶσαι; cfr. ELIANO, *V. H.* XIV, 1.

[2]) P. 508 D. Vedi, su queste accuse che sboccarono nel processo politico, per opera di Sofocle di Sunio, difeso da Democare, contro quelle scuole filosofiche, nel periodo in cui Epicuro combatteva la sua polemica, alla caduta di Demetrio Falereo in Atene, FERGUSON, *Hellenistic Athens*, p. 106, e ciò che ne diremo qui sotto, p. 259 sgg.

Digitized by Google

Vedremo anzi, fra poco (p. 259), che la scuola epicurea si riferiva, con ogni probabilità, per combattere l'attività politica delle due scuole avversarie, a queste accuse mosse ad esse da Demoçare in quel processo famoso del 307/6, per la legge che cacciava i filosofi, e fra essi l'Accademia ed il Peripato, da Atene, accuse conservateci da Ateneo. È importante notare però che Epicuro era stato assai più prudente del discepolo. Non si è osservato infatti aver noi un frammento di Epicuro, che diviene ora chiarissimo, dopo le nuove indagini sopra esposte, donde si scorge palesemente come Metrodoro, sia pure ironicamente, esagerasse uno spunto del maestro. Scriveva infatti Epicuro, come ci riferisce Plutarco, nella stessa polemica (vedi Epic., fr. 556 = Plut., *Adv. Col.* 1125 C): « La *corona dell'atarassia* ha un incomparabile valore, in confronto delle preminenze politiche ».

Ricorre anche qui il motivo della *corona* e della gloria politica, ma non più la brutale opposizione del piacere del ventre alle più nobili gioie spirituali; bensì viene contrapposta la tranquillità dello spirito, alla inquieta vita pubblica e a quella fama che è in potere d'altri il darci o toglierci. Se Epicuro si fosse lasciata sfuggire una affermazione ben più audace, come quella di Metrodoro, i suoi nemici ce l'avrebbero certo conservata (come si scorge dal malizioso piacere onde quel detto di Metrodoro assiduamente ripetono); è certo dunque che nei suoi scritti non appariva. E al maestro, più prudentemente di Metrodoro, farà eco Lucrezio, con il suo più pacato monito:

> ut satius multo iam sit parere *quietum* (ἀταραξία);
> quam regere imperio res velle et regna tenere.
>
> (V, 1129 sgg.)

E anche altrove (II, 11 sgg.), riprendendo, come vedemmo (P. I, p. 317; cfr. p. 393; P. II, p. 94) uno

Digitized by Google

spunto di Epicuro in questa stessa polemica, Lucrezio, a quegli spiriti inquieti che egli vede

> certare ingenio, contendere nobilitate,
> noctes atque dies niti praestante labore
> ad summas emergere opes rerumque potiri,

oppone il suo saggio che vive nei *templa serena* della sapienza (motivo tolto dal *Protrettico* di Aristotele, fr. 61, p. 73, 11 sgg. Rose !) ; e ben sa

> nil aliud sibi naturam *latrare* nisi utqui
> corpore seiunctus *dolor absit mente fruatur*
> iucundo sensu *cura semota metuque.*

Anche in Lucrezio la natura *latrat* con *la rabbia del ventre*, ma non per richiedere la gioia voluttuaria del bere e del mangiare, ma solo l'appagamento di quello stimolo naturale, sufficiente al saggio onde sentire la pienezza della sua serenità, che sola ci può concedere (secondo Epicuro) di vivere senza i timori e le inquiete ansie da cui sempre è assillato chi vive in mezzo alle competizioni politiche. Tale, per la sua filosofia ombratile, di secessione dalle più fervide attività umane, è il premio della rinunzia a quella gloria a cui avidamente aspira tutto il mondo classico.

Epicuro avrà pur sempre il torto di aver fatto, come vedremo, della più alta gioia dello spirito un riflesso e quasi un interiore sorriso dell'anima alla assaporata pace del corpo, e per tal ragione egli affermò essere il piacere del ventre la radice e il fondamento del bene ; e si sarà pur sempre esposto all'obiezione di non poter spiegare adeguatamente come mai quel suo bene che si radica nella gioia (o anche solo nell'*aponia*) corporea, possa perdurare negli strazii più terribili della carne : ma quella sua felicità, alla quale basta qualche sorso d'acqua e un poco di pane per rivaleggiare con la beatitudine divina (fr. 602), non ha bisogno delle coppe di vino e della pro-

Digitized by Google

terva gioia del banchettare di cui si vantava, sia pure ironicamente, Metrodoro.

Ma, a parte questa spiegazione della *boutade* di Metrodoro e del suo riferimento ad un detto del maestro, importa a noi aver messo in luce questo motivo della polemica fra la scuola di Epicuro e la scuola platonico–peripatetica, consistente nel diverso atteggiamento di entrambe verso il desiderio della gloria e l'attività politica, e l'aver fatto vedere come da esso prendesse le mosse il dissidio tra Timocrate ed Epicuro. Ciò ci servirà a dimostrare, che un'altra serie delle *Massime capitali* di Epicuro, e perciò dei precetti fondamentali dell'etica epicurea, fu formulata in tale occasione, per rispondere a quelle obiezioni.

Che dovesse Epicuro difendersi da questa accusa di precludere con la sua filosofia ai suoi discepoli quelle vivide gioie, e che dovesse combattere, negli inizii della sua predicazione morale, per strappare i suoi fidi al fascino delle dottrine ed all'esempio delle stesse vite dei suoi avversari, promettenti gloriose conquiste di rinomanza panellenica, si scorge dal suo epistolario, ove (vedi fr. 132–34) deve ripetutamente ammonire, affinchè resista agli incanti sirenici della gloria, il suo discepolo di Lampsaco Idomeneo, che per poco, come sappiamo (vedi sopra, p. 78 sgg.), non gli era stato strappato dalla scuola avversaria. E a compenso della rinomanza politica ben altro gli offre: « se ti seduce la gloria (scrive a lui Epicuro), le mie lettere ti renderanno ben più famoso che non tutto ciò che tu pregi e per cui sei pregiato ». Parole che Seneca stesso (*Ep.* 21, 3) tradusse e presentò come monito filosofico a Lucilio, per richiamarlo, da una « vita speciosa di ambizione, alla vera e stabile gloria filosofica », aggiungendo: « mentì forse Epicuro? Chi conoscerebbe ancora Idomeneo, se Epicuro non ne avesse inciso il nome nelle sue lettere? E invero tutti quei dignitarii

Digitized by Google

e i satrapi e il re stesso da cui Idomeneo riconosceva il suo titolo, un profondo oblio tutti soppresse ». Si comprende dunque come questo spunto polemico dovesse ritornare insistente nelle *Massime capitali*, ove Epicuro enunzia i principii essenziali della sua filosofia, polemizzando con la scuola avversaria.

D'altra parte è assai significativo che Carneisco, il discepolo di Epicuro combattente accanto a lui, in quella schermaglia contro Prassifane (il peripatetico di Mitilene che aveva ricevuti, come vedemmo nel capitolo precedente, onori di iscrizioni e di decreti solenni, non meno di Aristotele), rispondesse a Prassifane, in quella sua operetta *Filista*, ove ci sono conservati altri importanti echi di questa polemica [1]: « non doversi dolere colui che abbia raggiunto il supremo fine dell'*atarassia* prescritto dalla natura, nè sentirsi privo per nulla di quanto costituisca la perfetta vita (ἄριστος βίος; cfr. Epic., *Mass. capit.* XX), per non avere ottenuto quegli onori che *fan volgere su di noi lo sguardo dei più* (παρὰ τὸ μὴ τυχεῖν τῶν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιβλέπτων!). Parole in cui è l'eco di un frammento di Epicuro che già vedemmo appartenere esso pure a questa polemica (*Sent. Vat.* 81): « Non scioglie il turbamento dell'anima, nè produce gioia che valga.... nè onore *nè ammirazione che faccia su noi volgere gli occhi dei più* (παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις!), nè altro che derivi da cause non commisurate al limite naturale dei desiderii ».

Questi testi epicurei e queste espressioni περίβλεψις, περίβλεπτος, insistentemente rivolte contro i discepoli della scuola platonico-peripatetica (e proprio contro gli avversari di Epicuro a Mitilene), sono indizi preziosi per rivelarci che in quella medesima polemica, e contro

[1]) Vedi il testo in CRÖNERT, op. cit., p. 70 (col. XII) e nel mio *Epicuro*, p. 31 n. 4.

Digitized by Google

quella stessa scuola, fu formulata la *Massima capitale* VII ove Epicuro dice: « Vollero divenire alcuni (τινές!) famosi, e *far volgere su di loro gli sguardi dei più* (περίβλεπτοι γενέσθαι), credendo così di procurarsi sicurtà dagli uomini: se dunque la loro vita è sicura, ottennero quel bene che da natura è prescritto, se non è sicura, non ottennero quello che, da principio, *secondo natura*, bramarono ».

Per accertare il preciso riferimento polemico di questa Massima, non importa solo fermare la nostra attenzione sull'espressione περίβλεπτοι e sui testi, or ora tradotti, pertinenti alla nostra polemica, in cui essa appare, come pure su quel che ora sappiamo di questo motivo teoretico e personale in questa schermaglia filosofica tra Epicuro e i suoi avversari, ma anche sul τινές. Se infatti Epicuro avesse qui enunziata una massima meramente ed esclusivamente generica e da valere per tutti i tempi e luoghi, perchè avrebbe ristretta la sua affermazione ad *alcuni*, mentre il desiderio di fama è così comune, soprattutto nel mondo greco classico?

Ma vi è di più: questa espressione τινές, « alcuni », è usata cinque volte altrove da Epicuro nei suoi scritti, *sempre per designare i suoi avversarii platonico-peripatetici contro cui polemizza* [1]). È chiaro dunque che lo stesso valore deve avere, con ogni probabilità anche qui, come dimostreremo del resto in modo sicuro.

---

[1]) Vedi infatti *Ep. ad Erod.* I, 72, ove, a proposito della definizione del tempo, si allude ad *alcuni*, i quali non sono se non Aristotele (che definiva il tempo « il numero del moto, secondo il prima e il poi » (*Fis.* IV 11, p. 219 b, 2), Platone e il platonico Estieo, da cui era definito come il moto stesso del cielo, vedi SIMPLICIO, *In phys. Arist.* p. 702, 25 DIELS: AËT. I, 22, 3; Senocrate, per cui il tempo era « l'eterna misura delle cose generate nel moto », AËT. I, 22, 2; Stratone, il quale diceva essere il tempo « il quanto delle cose che sono in moto o in quiete », AËT. I, 22, 4. La stessa espressione τινές è usata in *Ep. a Pit.* 97, in un passo in cui si combatte la spiegazione dei fenomeni astronomici secondo il criterio che di ognuno di

Digitized by Google

Ed in verità Epicuro, il quale, sul fine della sua vita, affermerà (fr. 188) di non dolersi se egli e il suo discepolo Metrodoro erano stati « alla illustre Grecia non solo ignoti ma quasi ' *inauditi* ' », secondo l'espressione con cui traduce Seneca un passo delle sue lettere, avrà certo ricordato ai suoi allievi (abbagliati dalla gloria dei maestri della scuola avversaria), che Aristotele aveva sì ottenuto con pubblico decreto dai Delfii *la corona della saggezza*, ma che quel decreto era stato revocato, a quanto ci dice Eliano stesso (XIV, 1), una ventina d'anni dopo, evidentemente quando Aristotele era venuto in sospetto di filomacedonismo al partito ai Macedoni avverso [1]). E avrà pure ricordato loro che, processato, per ragioni politiche col pretesto di una accusa di empietà, Aristotele era dovuto andare in esilio, per non fare la fine di Socrate. Onde ben poteva dirsi da Epicuro, che ' la corona dell'atarassia ' aveva un valore veramente incomparabile in confronto a quello della pubblica fama. E avrà pur ricordato loro che Ermia, il sovrano di Atarne, discepolo di Aristotele, aveva finita la vita sul patibolo, e vittima dell' inimicizia di un sovrano era stato Callistene, l'altro discepolo preferito di Aristotele, fatto giustiziare da Alessandro ; e che gli infelici tentativi politici di Platone in

essi si debba dare un'unica spiegazione e non ammettere la possibilità di spiegazioni molteplici, punto di dottrina su cui, come dimostreremo nel cap. VIII, verteva la polemica fra Epicuro e la scuola platonico-aristotelica. Anche in questa stessa lettera, § 112, τινές è riferito a coloro che professano la dottrina della rotazione intorno all'asse del mondo, che è la teoria del *Timeo* (cfr. ARIST. *De caelo* 293 b, 30 sg.). Ancor più importante è *Ep. a Meneceo* 131, ove con τινές si designano, come già vedemmo (P. I, p. 328 sgg.; cfr. qui p. 227), Aristotele e i platonico-peripatetici che, proprio in questa specifica polemica riguardo all'edonismo, condannavano l'edonismo in generale, o quello di Epicuro in particolare, come teoria corruttrice e propria di dissoluti (ἄσωτοι!). Così pure ivi § 133 si allude con τινές, oltre che a Democrito anche a Teofrasto; vedi sopra, P. I, p. 402; cfr. qui, p. 70.

[1]) Vedi H. POMTOW, in *Berl. phil. Woch.*, XIX, 251 sgg. Cfr. sopra, P. I, p. 106 n. e ciò che diremo più sotto.

Digitized by Google

Sicilia, alla corte di Siracusa, eran valsi a lui esser venduto come schiavo, e ai suoi discepoli Dione e Callippo a perdervi la vita [1]). E Teofrasto, cui la protezione di Demetrio Falereo aveva circondato di onori in Atene quando Epicuro ne era tenuto lontano dall'inimicizia della scuola avversaria, fu processato pur egli un tempo per empietà, e successivamente, caduto Demetrio, perdette il favore di Atene, onde dovette partirsene, sia pure per ritornarvi poco dopo. E lo stesso Demetrio Falereo, il discepolo di Teofrasto, dovette egli pure, dopo essere stato dieci anni adulatissimo signore di Atene, andare in esilio e ridursi a farsi cortigiano della corte di Tolomeo.

E poichè la nostra polemica (donde ebbe origine la *Lettera ai filosofi di Mitilene*) sorse in *Lampsaco*, ove fu scritta quell'epistola, ed era rivolta anche contro la vicina scuola platonica di *Cizico* (i cui maestri Epicuro assaliva [vedi sopra, p. 76 sgg.], perchè da loro per poco non gli era stato rapito quell' Idomeneo che egli premuniva contro i maliardi fascini della gloria), è ben naturale che egli ricordasse anche loro come il discepolo di Platone Eveone di Lampsaco aveva tentato di farsi tiranno di questa città e ne era stato dai suoi concittadini bandito ; e Timeo o Timolao (secondo Diogene Laerzio) di Cizico, altro discepolo di Platone, aveva egli pure fatto il medesimo tentativo e non ne aveva ricavato se non spregio ed infamia, a quanto di entrambi riferisce Ateneo (p. 508 F, 509 A) *che ricava queste accuse dall'orazione tenuta da Democare in difesa della legge di Sofocle di Sunio per cui queste scuole filosofiche erano state bandite da Atene, proprio nel 307/6, quando più ardeva la lotta di Epicuro (ancora a Lampsaco), e si dibatteva il processo contro le scuole avversarie.*

[1]) Di questi esempii si serve appunto Ateneo nel passo che leggeremo sotto (XI, p. 508 E), nella sua polemica contro l'azione politica di Platone e dei suoi discepoli.

Digitized by Google

Vi è dunque certamente un ironico sorriso sul fine di quella Massima, quando Epicuro dichiara, che « quei tali », solo se hanno potuto raggiungere la sicurezza della vita, possono dire di aver conseguito quel fine che, cercando la rinomanza e di far volgere su di loro gli sguardi dei più (vedi περίβλεπτοι!), si erano proposto. E che in verità egli facesse presente questi esempi ai suoi discepoli, e che a quei filosofi (τινές!) della scuola avversaria si riferisse il περίβλεπτοι di quella Massima, si può ancora accertare con una interessantissima nuova conferma. Infatti Ateneo, riferendoci l'atto d'accusa pronunziato in quel processo da Democare contro i filosofi platonici e peripatetici, dopo aver ricordato *quei due platonici di Lampsaco e di Cizico*, conclude, *citando sempre le parole di Democare* [1]): « Sopravvivono così spregiati ed oscuri [2]) ancora *alcuni* (τινές!) *dei discepoli dell'Accademia*, i quali vivono vita scellerata e priva *di ogni onore* (ἀδόξως!!, cfr. nella nostra Massima ἔνδοξοι). Impadronitisi infatti di averi e di potenza ampiamente e *contro natura* (παρὰ φύσιν: cfr. nella nostra Massima κατὰ φύσιν) [3]), ora attirano l'attenzione di tutti (εἰσὶν περίβλεπτοι!!) solo per la loro ciurmeria; come, oltre quelli già nominati, Cherone di Pellene, non solo discepolo di Platone, ma anche di Senocrate, che fu egli pure crudele tiranno della sua patria, e non solo scacciò

[1]) Che queste parole sieno ancora tolte dall'orazione di Democare è certo, perchè Ateneo dice « essere tali *ancora alcuni* (τινές) *dell'Accademia...*, come Cherone di Pellene »; ora Cherone di Pellene è un contemporaneo di Democare e di Epicuro, non già di Ateneo, donde è chiaro che queste sono parole di Democare e non di Ateneo.

[2]) Il τοιοῦτοι si riferisce a ἀτίμως καὶ ἀδόξως διαζῶν, detto nelle parole immediatamente precedenti, a proposito di Timeo di Cizico. Nota queste parole, perchè nella nostra *Massima capitale* VII si parla appunto dei τινές che vollero rendersi ἔνδοξοι.

[3]) Anche questo raffronto è prezioso, perchè si vede che Epicuro, pur facendo eco a quella requisitoria così attuale e famosa, la adatta allo spirito della sua filosofia che considera quel desiderio *naturale*, ma non necessario.

Digitized by Google

i migliori fra i suoi concittadini, ma elargì ai loro schiavi gli averi dei padroni e le loro mogli fece comuni con comunanza di nozze; tale vantaggio avendo tratto dalla bella *Repubblica* di Platone e dalle sue illegali *Leggi* ».

È chiaro dunque, anche per gli evidenti raffronti verbali, che la nostra Massima si riferisce veramente a quei τινές della scuola avversaria ad Epicuro, che con le loro disgraziate avventure e influenze politiche, rievocate qui da Democare, in quel processo famoso, proprio quando più ardeva la polemica epicurea, venivano a confermare, secondo Epicuro, la stoltezza della loro brama di onori e di potenza. Ed è assai significativo che nelle ultime parole di Democare, tradotte sopra, non solo ritorni il ricordo satirico delle *Leggi* e della *Repubblica* di Platone, satirizzate anche da Metrodoro in questa stessa polemica, ma la comunanza di nozze che era un altro elemento di questa schermaglia filosofica di Epicuro contro i Platonici, con probabilità rievocato nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* (vedi sopra, p. 71).

È d'altra parte importante osservare, come da Democare non fossero assaliti in questa orazione solo questi Platonici, ma anche Aristotele (vedi Euseb., *Praep. ev.* XV 2, p. 791) quale traditore della patria sua in favore dei Macedoni.

Un'altra di queste *Massime* di Epicuro, che pareva così fredda e impersonale, ha acquistata così una nuova significazione ed è apparsa tutta vibrante di appassionata vita contemporanea. E si può comprendere ora sempre meglio quella *boutade* di Metrodoro, circa non essere più il tempo di « salvare gli Elleni », che deve avere un valore ironico, come già osservammo; ciò che è confermato dal frammento 32 di Metrodoro medesimo conservatoci dallo stesso Plutarco (*Contr. Col.*,1127 C), nell'opera medesima in cui riferisce quella *boutade* (1127 C), ove, dopo avere ricordate le utopie politiche dei platonico-peripatetici, i

Digitized by Google

quali, « come novelli Soloni e Licurghi », avevano preteso farsi legislatori della Grecia, aggiunge, che bisogna di ciò « saper ridere di libero riso ».

Che poi questa escita di Timocrate sul piacere del ventre si riferisse veramente anche alla polemica di Epicuro contro il desiderio di gloria proprio dei maestri e dei discepoli della scuola avversaria, si rileva ancora da Plutarco (*Contr. Epic. beat.* 1100 D = Metr. fr. 41 K.), che così in questo luogo la cita : « non devesi salvare gli Elleni, ma mangiare e bere senza danno per il ventre e giocosamente vivere *una vita incurante della gloria* », evidentemente traendo questa aggiunta da ciò che seguiva nel testo di Metrodoro.

E che Epicuro in questi suoi spunti polemici sulla gloria e sull'attività politica abbia sempre presente Aristotele e la sua scuola, si può d'altronde confermare con lo studio di interessanti passi della *Retorica* di Filodemo, in cui sono echi della parola di Epicuro ed espressi riferimenti ad Aristotele.

Scrive Filodemo (*Vol. Rh.* II, p. 158 col. 19, 6 sgg. Sud. = Epic., p. 328, 4 sgg.) : « Se alcuno volesse prendere in esame il problema sotto ogni aspetto, e ricercare ciò che è più contrario ad una vita giocondata da amicizie, e *più atto a procurare inimicizia*, troverebbe esser tale la vita politica, per l'invidia che suscitano *coloro che ad essa come atleti si esercitano* (τοὺς ἀλειφομένους ἐπὶ ταῦτα), e per la gara di primeggiare in essi connaturata, e per la continua discordia fra di loro.... (col. 20, 5 sgg. = Usen. p. 306, n.). E se si dice giustamente [come diceva Aristotele nel *Protrettico*, fr. 57 Rose], che i beni esterni non hanno per nulla notevole importanza, e che quelli dell'anima sono infinitamente superiori agli altri, si deve pur dire essere la filosofia *la sola benefattrice di coloro che ad essa si applicano*, perchè da lei proviene ogni cosa buona ».

Digitized by Google

Già l'Usener si accorse aversi in queste frasi echi della parola di Epicuro, sebbene non conoscesse il frammento di Epicuro conservatoci da Filodemo stesso, da noi posto in luce sopra (p. 89), che questa impressione dell'Usener dimostra corrispondere a realtà. Quando infatti Filodemo parla di coloro che « *alla politica si preparano come atleti* », pensa certamente, come ci dice l'identità dell'espressione, a quei politici che escirono dalla scuola di Aristotele e di cui in quel frammento si occupa. E un riferimento alla polemica dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, e alla scuola peripatetica che a Mitilene si occupava massimamente della retorica, la vera palestra per la preparazione degli uomini politici, è in ciò che qui si dice della filosofia *quale sola benefattrice degli uomini* [1]).

Ma ancor più sicuro riferimento al programma politico del primo Aristotele, da lui formulato, come vedemmo, in una delle sue opere perdute, di cui abbiamo posto in luce i frammenti per mezzo dello studio della *Retorica* di Filodemo, è certamente in un'altra pagina dei *Volumina Rhetorica* filodemei che gioverà studiare per meglio conoscere questa polemica e ridurne a giusta lezione il testo non ancora interamente bene integrato nè bene interpretato dal Sudhaus.

Abbiam visto come Epicuro combattesse le varie ragioni per cui il filosofo dovrebbe occuparsi di politica, esposte da Aristotele in un'opera giovanile che con ogni probabilità era il suo *Politico*. La prima di esse era (vedi Filodemo, *Vol. Rhet.* II, p. 51, col. 37), che colui il quale non partecipa alla vita politica della sua città, « non trova nulla di amico », ed è spregiato e non può avere aiuto nè salvezza [2]). A questa tesi Epicuro op-

[1]) Vedi infatti, per l'identità dell'espressione, sopra, pp. 90; 92.
[2]) Vedi infatti il frammento di Aristotele conservatoci da Filodemo in questa stessa opera (II, p. 175) e da me messo in luce sopra, pp. 97–101.

Digitized by Google

poneva: « Delle ragioni onde Aristotele stabilisce ' dovere chi possa prender parte al governo della sua città lanciarsi a ciò di corsa ', la prima da lui addotta, egli la formula proprio contro se stesso, come quegli che mai di ciò si prese cura [1]). Ed inoltre rispetto alla sua affermazione, ' che chi non partecipa al governo della sua città non trova nulla di amico ' (è da notarsi) che a un siffatto uomo (cioè a chi si occupa di politica) nulla mai divenne amico, nè divenuto amico perdurò lungo tempo » [2]).

Il miglior commento delle ultime parole è il frammento epicureo della *Retorica*, tradotto sopra (p. 261), dove è detto nulla essere più contrario all'aver amici e più atto a procurarsi inimicizie, quanto l'attività politica. Donde si vede che Epicuro affermava in realtà in questi periodi cosa sensata e in gran parte vera, e non enunziava una sciocca obiezione, quale il Sudhaus credeva enunziasse, integrando in modo inadeguato il testo.

Si conferma dunque ancora che la *Massima capitale* VII, tradotta e studiata sopra (ove è detto che quei tali

---

[1]) Il SUDHAUS p. 62, 9 così costituiva il testo di queste linee: τῶν δὲ αἰτ[ιῶ]ν, δι' ἃς ἐκέ[λε]υεν 'ὁρμ[ῆσ]αι δεῖν πρὸς τὰς πρά-[ξεις] μὲν θέοντα τὸ[ν πόλι]ν διοικ[εῖν δυνάμενον'. τὴν πρώτην εἰς] ἑαυτό[ν] ἔτ[αξ]εν [μᾶλλον ἢ] κατ' ἀν[θρ]ώπου [μηδὲν] φροντ[ίζοντος τῶν κοινῶν. Ove quel μᾶλλον ἤ non dà senso persuasivo, deve leggersi invece ὡς μέν.

[2]) Il secondo periodo è così costituito dal SUDHAUS: [Εἰ γὰρ ἐνόμισεν ἀμοιρήσαντι τῶν ἐκεῖ συμ]βαινό[ν]των ο[ὐκ ἔσεσθαι ἑ]αυτῷι φίλον, οὐδ[εἰς ἐγέ]νετο το[ύτω]ι, ο[ὐ]δὲ [γενό]μ[εν]ος ἐ[π]ὶ πολ[ὺ]ν δι[έ]μεινεν χρόνον, facendo dire ad Epicuro: « che se la politica è necessaria per farsi degli amici, Aristotele non ne aveva avuto nessuno prima, nè l'aveva conservato lungamente ». Argomentazione che il SUDHAUS stesso, nell'articolo del *Rh. Mus.* 1893, p. 552 sgg., riconosceva sciocca. Il senso del periodo deve invece essere quello che ho indicato nella traduzione e risultante del resto dal confronto con il passo parallelo della *Retorica*, tradotto sopra, p. 261 e richiamato qui nel testo. Si deve perciò leggere: ὅτι δὲ εἶπεν ἀπείρῳ τῶν πόλει συμβαινόντων (vedi infatti le stesse parole, ivi p. 51, col. 36 l. 16 sgg.) οὐκ ἔσεσθαι αὐτῷ (non ἑαυτῷι!) φίλον, οὐδὲν (v. p. 51, col. 37, 2) ἐγένετο τοιούτῳ κτλ.

Digitized by Google

[τινές], i quali avevano creduto di viver vita più sicura col procacciarsi fama e rinomanza, si erano ingannati perchè quel fine non avevano raggiunto), deriva direttamente da questa polemica contro l'Accademia e Aristotele e la sua scuola. E si comprende ora perchè essa sia intenzionalmente posta dopo la *Massima* VI, come dimostrazione dell'essere vana la speranza di procurarsi sicurtà dagli uomini per mezzo delle posizioni di comando e dell'autorità regale.

Si legga infatti questa *Massima* VI: « Per ottenere sicurtà dagli uomini, *era* (ἦν!) un bene secondo natura, da ottenersi ⟨per mezzo⟩ [1]) delle posizioni di comando e dell'autorità regale, ciò donde alcuno si potesse procurare tale sicurtà ».

Questa Massima presenta ancora vari problemi che debbono essere risolti. Anzitutto fecero sempre difficoltà la parole ἦν κατὰ φύσιν ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἀγαθόν: onde l'Usener espunse ἀρχῆς καὶ βασιλείας come glossa e lo seguirono, fra gli altri, in ciò, il Bailey, lo Hicks, l'Apelt (p. 2, 96 n., 119) ed io stesso, nel mio *Epicuro*. E che, come si trovavano nel testo manoscritto, non dessero senso soddisfacente è certo: non si tratta infatti di un bene « *corrispondente alla natura delle posizioni di comando e dell'autorità regale* », ma di un bene « *secondo natura* », come è detto esplicitamente nella Massima seguente (τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν) e nei testi paralleli: vedi anche il frammento di Aristotele 61 Rose, p. 72, 17 sgg. e qui sotto, p. 268 n. 1. Ma il testo diviene perfettamente chiaro con la semplice inserzione di un ⟨δι'⟩, dopo φύσιν, come abbiamo indicato nel tradurre: ΔΙ cadde evidentemente per aplografia con il N precedente.

Un'altra difficoltà è rappresentata da quello strano

---

[1]) Per la mia lezione, vedi ciò che ne dirò qui sotto, nel testo.

Digitized by Google

ἦν [1]); invece del quale il Meibon leggeva ἐστίν. Ma il ricorrere questa forma del verbo in parecchie altre Massime, prova sicuramente che non si tratta di un errore dei codici, ma di un'espressione intenzionalmente usata da Epicuro. Si è pensato ad un uso idiomatico greco di ἦν che stia in luogo di ἐστίν; ma l'equivalenza, fra *era* ed *è*, in quelle frasi, è solo apparente, come riconoscono gli stessi trattatisti della sintassi greca (vedi Kuhner–Gerth [3], § 383, 5), perchè in quelle espressioni vi è sempre un riferimento a un tempo anteriore, in cui una determinata cosa si credeva o non si credeva, o di essa in qualche modo, si parlava. E anche nelle nostre Massime l'espressione diviene, come vedremo, chiarissima, se si tien conto del riferimento alla nostra polemica. Ciò vedremo essere sicuro con l'esame di questa e di tutte le altre *Massime* in cui ricorre la stessa forma del verbo. E se ne può dar prova certa già sin d'ora con lo studio della XII e della XIII, che riferiamo qui tradotte:

XII. « *Non era possibile* dissipare il terrore di ciò che all' uomo più importa, se non si *conosceva* quale fosse la natura dell'universo, e finchè si *stava* in ansia e timore per le favole dei miti. Senza la *fisiologia*, non era dunque possibile godere *pure gioie* ».

XIII. « Non *giovava* essersi procurata sicurtà fra gli uomini, finchè permaneva il timore delle cose *dei cieli e dell'Ade* e di ciò che nell' infinito accade ».

Ricorrono anche qui i principali motivi polemici già studiati sopra fra Epicuro e la scuola avversaria. E cioè l'accusa fatta, come già abbiamo visto ampiamente, da Epicuro al primo Aristotele e alla scuola platonico–peripatetica di favorire la superstizione, con i miti sull'Ade,

[1]) ἦν è palmare correzione dell'Usener per ἦ dei codici: la lezione ἦν è sicura, perchè confermata dalle altre *Massime*, che esamineremo più sotto, ove ricorre la stessa forma del verbo.

Digitized by Google

così cari a Platone e ad Eraclide (per non dire di altri platonici) e di avere ammesso l'intervento della divinità nelle cose umane, e avere considerato il mondo come retto da azione divina [1]). E ricorre soprattutto il vanto di quella *fisiologia* che vedemmo (p. 163 n.; cfr. p. 230 n. 2) essere uno degli spunti principali della polemica contenuta nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene*. Ed anche l'allusione (in fine della *Massima* XII) alle *pure gioie* è un sicuro spunto polemico contro la dottrina platonico-peripatetica del piacere (vedi sopra, P. I, p. 298; P. II, p. 8 sgg.).

È dunque evidente che con quelle forme all'imperfetto Epicuro vuol significare che *sin quando imperavano le dottrine dei suoi avversari*, e non si *era* ancora trovata la vera scienza della natura, la *fisiologia*, l'uomo *era* ancora in preda di quei mali a cui nessuno aveva ancora posto rimedio [2]). Anche qui dunque il riferimento a questa polemica ci ha concesso di risolvere un problema esegetico sin ora insoluto [3]), e ci permetterà di interpretare adeguatamente più altre di queste *Massime*.

Che la mia spiegazione corrisponda perfettamente a verità, si può confermare con il confronto di questi bei versi di Lucrezio (I 62 sgg.; 146 sgg.):

> Humana ante oculos foede cum vita *iaceret*
> in terris oppressa gravi sub religione....

---

[1]) Oltre ai riferimenti polemici, già rilevati nei capitoli precedenti a proposito di queste dottrine, vedi particolarmente la polemica di Epicuro contro il *De philosophia* di Aristotele studiata nei capitoli VIII-X, ove metteremo in luce nuovi sicuri riferimenti di questa schermaglia filosofica epicurea contro il primo Aristotele, a proposito di questi argomenti.

[2]) Per un simile uso di ἦν, per indicare la dottrina di un filosofo precedente, vedi SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.* VII, 126 = ERACLITO, A 16 Diels.

[3]) Si noti che io stesso, il Bailey, l'Apelt e gli altri traduttori che ho alla mano, traducevamo tutti con il presente, senza accorgerci di questo riferimento polemico che dà ragione dell'ἦν, e che illumina di nuova luce il contenuto di queste Massime.

Digitized by Google

primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus *primusque* obsistere contra,
quem neque *fama deum* nec fulmina nec minitanti
murmure compressit *caelum*, (κ. δ. XIII !), sed eo magis acrem
inritat animi virtutem, effringere ut arcta
naturae *primus* portarum claustra cupiret,
ergo vivida vis animi pervicit et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum [1]) peragravit mente animoque,
unde refert nobis victor, quid possit oriri,
quid nequeat . . . . . ,
Quare religio pedibus subiecta vicissim
opteritur . . . . . .
Hunc igitur *terrorem* animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque (φυσιολογία !) [2]).

E che Epicuro affermasse veramente di aver condotta la filosofia a quei risultati a cui non era riescito a condurla Aristotele, sappiamo d'altra parte da un testo della *Retorica* di Filodemo, *pertinente a questa polemica*, tradotto sopra (p. 98 sgg.), in cui è detto che le persecuzioni non avevano impedito ad Epicuro di condurre la filosofia « *a quella perfezione a cui non era riescito condurla Aristotele* ».

Non vi può essere dunque dubbio che, non solo il contenuto, ma anche questa caratteristica forma stilistica del verbo al passato (che vedremo ricorrere, con il medesimo riferimento in altre di queste κύριαι δόξαι), ci attestano essere state formulate tali Massime in questa polemica ; onde solo tenendone conto si possono comprendere pienamente.

---

[1]) Vedi nella *Massima* XIII, tradotta sopra, ciò che è detto « *dei timori che vengono dall' infinito* ».

[2]) Vedi LUCR., III 14 sgg. : « nam simul ac ratio tua (Epicuri) coepit *vociferari Naturam rerum* (φυσιολογία !).... diffugiunt *animi terrores*.... nusquam *apparent Acherusia templa* » (vedi *Massima* XIII tradotta sopra) ; cfr. LUCR., V 9 sgg. : « qui (Epic.) *princeps* vitae rationem invenit cett. » ; 335 sgg. : « *natura haec rerum ratioque* (φυσιολογία !) repertast *Nuper* ». Non sto a citare altri passi di altri epicurei e di Epicuro, perchè questi sono abbastanza eloquenti. Per le accuse fatte al primo Aristotele e alla sua scuola di rafforzare i timori superstiziosi, vedi qui sotto, cap. VIII, pp. 373–389.

Digitized by Google

Possiamo ora ritornare alla *Massima* VI, tradotta sopra (p. 264), per spiegarla nel suo più intimo significato. Epicuro vuol dire in essa, che prima che egli avesse dimostrato essere l'atarassia l'unico modo di conservare la sicurezza in mezzo agli uomini, *era* un bene *secondo natura* [1]), da ottenersi per mezzo delle posizioni di comando, tutto ciò che per tal modo poteva darci sicurtà. Infatti per Epicuro è realmente un bene secondo natura tutto ciò che può essere utile (v. sopra, P. I p., 341 n. 9). Ma, nel caso presente, questo era uno di quei beni che sono naturali, ma non necessari (vedi sopra, P. I, p. 395), perchè l'uomo può provvedere altrimenti, in modo assai migliore, a questa sicurezza; laddove la preminenza politica, se può, per qualche tempo, dare qualche sicurtà alla vita, importa poi pericoli e inquietudini ben più gravi, onde non aveva ragione Aristotele di dire che solo chi partecipa alla vita politica può salvarsi, e che chi non vi partecipa è simile ad una lepre in mezzo ai cani [2]). Appunto perciò insiste, subito dopo, Epicuro, nella *Massima* seguente: se quei filosofi della scuola avversaria riescirono a raggiungere così il *bene naturale della sicurezza* a cui *secondo natura* (!) aspiravano, si può dire aver essi raggiunto il loro scopo; ma poichè essi, come dimostra l'esempio della loro vita, tale fine non raggiunsero, dimostrarono col fatto che quel loro tendere alla politica era consentaneo a una disposizione naturale, ma non però necessaria, onde la loro filosofia era fallace e nociva.

Questo evidentemente diceva Epicuro per quei suoi

---

[1]) Nota questa espressione che, come vedremo qui sotto, è spiegata dalla Massima seguente in cui ricorre. Nota pure che il primo Aristotele e la sua scuola affermavano essere l'attività politica un bisogno *naturale* dell'uomo, nato al contemplare e all'azione, v. fr. 61 Rose.

[2]) Vedi il frammento delle opere perdute di Aristotele, citato in questa polemica, da me messo in luce sopra, p. 100; cfr. anche qui sopra, p. 262 sgg.

Digitized by Google

discepoli di Lampsaco, i quali, come Timocrate e lo stesso Idomeneo, erano sedotti dalle dottrine avversarie, circa l'essere la gloria un bene *per se stesso e non per l' utile che ne deriva* (vedi Stobeo nella sua egloga delle teorie etiche peripatetiche, II 7, 13 = II p. 122 Wachsm., che vedremo (p. 278 sgg.) riferirsi in particolare al primo Aristotele) e circa il corrispondere ad un bisogno assoluto della natura umana la vita di azione e il desiderio di fama. Ad essi infatti ricordava Epicuro che ' la corona dell'atarassia ' ha un valore incomparabile, in confronto di quelle che concedono gli uomini con i loro onori; e doveva richiamare l'esempio degli insuccessi politici dei platonici di Lampsaco e di Cizico. E perciò anche nella *Massima* XIV egli dichiara: « Il miglior mezzo onde compiutamente possa effettuarsi la sicurtà che, sino ad un certo punto, si è potuta ottenere dagli uomini, è la sicurezza che deriva da vita tranquilla e appartata dai molti, per l'appoggio che le offre e per la purissima dovizia di suoi intimi beni ».

In questa Massima avevo già fatto vedere nel mio *Epicuro* doversi con probabilità correggere la lezione, sicuramente corrotta, dei codici leggendo: εὐπορίᾳ εἰλικρινεσ⟨τάτῃ, ἐπεξεργαστικω⟩τάτῃ γίνεται κτέ.; orbene, se si osserva che, appunto nel frammento epicureo letto sopra (p. 261), contro l'opposta teoria di Aristotele, Epicuro, diceva (vedi Epic. fr. 552) che la vita politica è δυσμενείας ἀπεργαστικώτατον, è chiaro che la mia correzione ne riceve conferma, contenendo un intenzionale riferimento a quel passo polemico epicureo.

Che poi appartengano a questa polemica le *Massime* (XXVI, XXIX–XXX) in cui Epicuro dichiara quale debba essere la classificazione dei desiderii, distinti da lui in naturali e necessari, in naturali e non necessari, e in non naturali e non necessari, abbiam visto (P. I, p. 394 sgg.), e abbiam già rilevato che in esse Epicuro fa sua la

Digitized by Google

classificazione degli avversarii, per evitare le obiezioni da loro mosse all'edonismo cirenaico. E vedemmo pure quali rapporti abbia con questa polemica la dottrina epicurea sulla fortuna contenuta nella *Massima* XVI (v. P. I, p. 406).

***

È tempo ora di prendere in esame un'altra di queste *Massime*, in cui riappare quel medesimo mezzo stilistico del verbo al passato (ἦν) che abbiam già veduto essere un sicuro indizio del riferirsi polemicamente Epicuro alla dottrina dei suoi avversari.

Dice Epicuro nella *Massima* XXXIII: « La giustizia *non era* (ἦν) qualcosa *per sè esistente*, ma solo nei commerci reciproci, in quei tempi e luoghi dove sia *patto alcuno* di non recare o ricevere danno ».

Già nel mio *Epicuro* feci vedere come in questa Massima Epicuro combattesse la teoria della giustizia di Platone, il quale (riprendendo, in parte, un concetto pitagoreo) considerava la Giustizia quale un'entità metafisica *per sè esistente*, καθ' αὐτό δίκαιον, come idea *a priori*, ed eterna *essenza* del mondo iperuranio, contemplata dall'anima prima della nascita e ricercata nei suoi pallidi riflessi, che ne sono le imitazioni nel mondo empirico. Con questo riferimento avevo risolte le difficoltà incontrate prima nell' interpretare questa sentenza, che avevano fatto credere all' Usener si trattasse di un doppione della *Massima* seguente. Si vede ora che anche la forma stilistica (ἦν) ciò pienamente conferma.

Ma è assai importante osservare che noi ormai sappiamo come anche il primo Aristotele, professando ancora la dottrina delle idee di Platone, aveva certo il medesimo concetto della giustizia che qui Epicuro combatte.

Digitized by Google

Egli infatti diceva nel *Protrettico* [1]) che l' uomo politico, « *per determinare cosa sia il giusto* e il bello », deve riferirsi a tali idee platoniche, e non deve badare a quei concetti della realtà empirica che di esse sono « imitazioni » (cfr. Plat., *Rep.* 600 E ; *Pol.* 297 sgg.), ma a « quelle prime essenze » (p. 54, l. 10 Walzer) *esistenti per sè* « secondo la loro eterna natura » (p. 55, 3 Walzer) ; e *non già badare all'esperienza.* E aggiungeva che chi guarda, invece che a tali entità metafisiche, alle leggi di determinati tempi e luoghi (le quali per Epicuro, nella massima letta sopra, stabiliscono con i loro patti che cosa sia il giusto), « come quelle degli Spartani o dei Cretesi o di altri popoli, non ha un criterio adeguato del giusto » (p. 54 extr., 55 init., Walzer).

Non vi può dunque esser dubbio che questa Massima, con la sua caratteristica forma stilistica al passato, combatte anche la dottrina platonica del *Protrettico*, la quale Epicuro dichiara, con quell'*era*, ormai superata e dalla sua filosofia dimostrata fallace. E poichè questi Platonici consideravano l'ingiustizia quale *un male per sè*, come stato di disarmonia e di malattia dell'anima, Epicuro aggiunge, subito dopo, nella *Massima* XXXIV, che l' ingiustizia non è un male per sè, ma solo per il timore di non riescire a celarsi a coloro a cui compete punirla. Massima che si vede essere polemica anche per la sua esagerazione teoretica; perchè altrove Epicuro ammette la possibilità che il saggio, anche sapendo che il suo atto ingiusto rimarrebbe celato, non opererebbe contro giustizia (fr. 18; 533). Ma qui gli importava di contrapporsi alla dottrina di Platone nella *Repubblica* che proponeva l'esempio di Gige, il quale con il suo anello rimaneva invisibile, per provare che il saggio,

[1]) Vedi fr. 13 p. 54, 3 sgg. WALZER; cfr. qui sopra p. 101; HIRZEL, *Hermes*, X 99: e JAEGER, p. 77 sgg.

Digitized by Google

neppure in quel caso, non opererebbe ingiustamente, e del primo Aristotele, che, come abbiamo dimostrato (P. I, p. 222), si serviva di un esempio analogo.

Questa medesima forma del passato riappare ancora in un'altra massima, molto discussa, la quale solo ora potrà essere interpretata con piena chiarezza, scorgendone le più intime significazioni polemiche e teoretiche.

Massima XXXII: « Verso quegli animali che non potevano stringere patti reciproci sul non ricevere nè recar danno, verso di loro non vi *era giusto nè ingiusto*. Così pure verso quei popoli che non potevano o non volevano stringere *patti* (συνθήκας!) sul non recare danno e non riceverlo ».

Anche per questa massima il non essersi veduto il rapporto polemico con le dottrine dell'Accademia e del primo Aristotele ebbe assai gravi conseguenze. E anzitutto, siccome non si scorgeva quale notevole importanza potesse avere per la filosofia di Epicuro la dottrina che non vi sono rapporti di diritto verso gli animali, onde potesse venire accolta fra i principî fondamentali del sistema, o si considerò dall'Usener questa sentenza come uno degli indizii che questa raccolta delle *Massime capitali* non derivasse da Epicuro, ma fosse stata fatta con scarso discernimento (opinione che già nel mio *Epicuro* dimostrai esaurientemente erronea [1]), oppure si considerarono dal Diels e dal Krohn questa e le massime affini, come interpolate e non di Epicuro ma di Ermarco. Opinione affatto arbitraria, e che perciò non ebbe altri seguaci; che prova però come questa massima presentasse un problema interpretativo non ancora risoluto.

Ma in verità, se, come dimostreremo, la dottrina che

---

[1]) Vedi il mio *Epicuro*, p. 6 sgg. La mia dimostrazione è stata accolta pienamente anche dall' ultimo editore dei testi epicurei, il VON DER MUEHLL (p. VII), e ad essa accedette pure, fra gli altri, il BAILEY (p. 344 sgg.).

Digitized by Google

vi sia un diritto di natura fra tutti gli esseri, e perciò anche fra gli uomini e gli animali, e fra popolo e popolo, indipendente da ogni patto (συνθήκη), fu realmente propria di una parte almeno dell'Accademia e del primo Aristotele, non meno che di Teofrasto, si comprende assai bene, perchè Epicuro il quale scrisse, come vedemmo, queste Massime, per opporre un suo vangelo di dottrina a quello della scuola avversaria, e che contro Teofrasto, scrisse un'apposita opera, dovesse anche questa dottrina combattere; e tanto più ne sentisse il bisogno, perchè, come dimostreremo, essa sorgeva da quelle esigenze di religioso misticismo platonico che più erano avverse alla sua filosofia. E appunto perchè in questa sentenza egli vuole distruggere quello che giudica un errore della scuola avversaria, espone la sua confutazione con quella caratteristica forma stilistica del passato, « *non era* » [1]) che abbiamo dimostrato usare là dove vuole opporre la verità da lui rivelata all'erronea opinione dalla scuola avversaria diffusa nel mondo greco. E di fatto vedremo da un esplicito testo di Aristotele, che questi, nel periodo in cui non si era ancora staccato compiutamente dal platonismo, considerava questa dottrina quale universalmente accettata.

D'altronde la nostra ricerca ci concederà di mettere in luce un nuovo punto di dottrina, in cui il primo Aristotele fu consenziente con parte dell'Accademia, e che poi abbandonò quando dall'Accademia si staccò.

Già nel mio *Epicuro*, commentando questa Massima,

---

[1]) Qui naturalmente Epicuro afferma che « *non vi era* giusto nè ingiusto verso gli animali », come *credevano* i Pitagorici (fra cui Empedocle) e i Platonici dell'Accademia, di cui parleremo, e lo stesso Teofrasto, i quali a tale opinione *si attenevano, anche nella prassi dei sacrifizi religiosi*. Sappiamo infatti come in questi circoli pitagorici si offrissero agli dèi, non vittime animali, ma, o prodotti del suolo, o focacce in forme di animali, per evitare di uccidere esseri animati.

Digitized by Google

feci vedere che in essa egli combatte la tesi orfico–pitagorea sull'esservi una comune legge di giustizia fra tutti i viventi, anche fra gli animali ed i bruti. Ma non pensai allora a più precisi rapporti con l'Accademia e con il primo Aristotele e la sua scuola. Mentre è interessante rilevare che Senocrate, il compagno di Accademia del primo Aristotele, non solo trattò in una sua opera (fr. 100 H.) della dottrina orfico–pitagorea sopra l'astensione dai cibi animali (che era un corollario di quella tesi) [1]) approvandola; ma accettò (fr. 98) il precetto eleusinio del « non far male agli animali », e fra le ragioni che ne dava e fra gli argomenti che egli recava, come giustificazione di esso, il primo era esser cosa riprovevole uccidere delle creature che abbiano con noi comunanza di origine (τὸ ὁμογενές).

Pur troppo su questa parte della dottrina di Senocrate siamo scarsissimamente informati: assai meglio conosciamo invece l'adesione piena di Teofrasto a questa tesi orfico–pitagorea, da lui esposta in quell'opera *Sulla religione* (π. εὐσεβείας) di cui, come dimostrò il Bernays, abbiamo larghi estratti nel *De abstinentia* di Porfirio. Opera questa di Teofrasto, ove, come già feci vedere [2]) il discepolo di Aristotele professò anche altre dottrine di accesa religiosità, esposte e professate da Aristotele nelle sue prime opere essoteriche, e abbandonate poi nell'ultimo periodo della sua filosofia.

Noi sappiamo infatti da Porfirio (III, 25) che Teofrasto considerava affini e congeneri (οἰκείους καὶ συγγενεῖς) *tutti gli uomini, Greci e Barbari*, sia come derivati tutti, secondo il mito orfico, dagli stessi progenitori, il Cielo e la Terra, sia per aver comuni il modo di vita e

[1]) Vedi ora HAUSLEITNER, *Der Vegetarianismus der Antike* (*Religiongesch. Versuche u. Verarb.* 1935).

[2]) Vedi sopra, P. I, p. 156 e cfr. qui sotto, cap. VIII e cap. X.

Digitized by Google

il costume e le stesse affezioni sensibili. E sappiamo pure che la stessa affinità congenere egli stabiliva *fra tutti gli esseri viventi*, e perciò anche *fra gli uomini e gli animali*, la cui anima, egli rilevava, è essenzialmente della stessa natura di quella dell'uomo. E a questo proposito egli si richiamava (vedi Porfir. II, 20 sgg.) alla dottrina di Empedocle, il quale aveva proclamata tale uguaglianza di natura e di diritto fra tutti gli esseri viventi, per combattere l'uso di cibarsi di carni animali e gli stessi sacrifizi di animali agli dèi. Anche Teofrasto tali sacrifizi cruenti sconsigliava, per l'affinità di natura che fra noi e gli animali intercede, e perchè anche gli animali, quando non siano feroci e non ci facciano ingiustizia, per nulla è giusto l'ucciderli, allo stesso modo degli uomini che così si comportino, ciò che dimostra (diceva egli) che « *vi è un giusto* (εἶναι δίκαιον, *un rapporto di giustizia*) *verso tali animali*, come verso gli uomini ».

Ora se noi ricordiamo che Epicuro, nella Massima tradotta sopra, afferma che non *vi era alcun giusto* (οὐθὲν ἦν δίκαιον!) nè ingiusto verso quegli animali che non poterono fermare patti (συνθήκας!) sul non ricevere o non recare danno, è chiaro che egli confuta ivi la dottrina del capo della scuola avversaria, opponendovi la propria filosofia, anche nella formula stilistica del tempo passato, con cui dichiara ormai superata quella teoria. Ed è chiaro pure che questa sentenza, la quale nell'ambito della propria dottrina aveva certo un' importanza secondaria, Epicuro accolse fra i punti fondamentali del suo sistema, perchè era la confutazione di un principio mistico–religioso della scuola avversaria, contro la quale ardeva asprissima la lotta quando egli compose queste Massime, costituenti il libro d'oro della propria dottrina. E una sicura conferma l'abbiamo dal fatto che anche il primo e più fido suo discepolo, Ermarco, *il quale era di Mitilene, ove prima scoppiò quella lotta, e che, come met-*

Digitized by Google

temmo in luce (v. p. 52 sgg.) *combattè accanitamente accanto al maestro in quella contesa, scrivendo apposite opere contro i maestri platonici e gli aristotelici*, trattò anch'egli, secondo ci riferisce lo stesso Porfirio (I 7–12 = Ermarco fr. 24 Krohn) di questo argomento, confutando questa dottrina non meno di Epicuro.

È assai importante dimostrare ora che la medesima teoria esposta da Teofrasto dovette professare pure Aristotele nel primo periodo della sua filosofia. Un indizio si potrebbe già ricavare dalla dottrina del *Protrettico* (fr. 13, p. 54 Walzer), dove si dichiara che chi deve decidere del giusto e dell' ingiusto deve fissarne i principii sopra le leggi di natura, e non mirare alle leggi degli uomini. Ma assai più significativo è che la stessa dottrina che abbiamo vista essere professata da Teofrasto, anche Aristotele proclami vera nella *Retorica*, in quell'opera cioè in cui abbiamo veduto aver egli conservato ancora la prima sua teoria sul piacere considerato come una κίνησις, opinione che egli più tardi confutò nell'*Etica Nicomachea*. Si legga infatti quanto, a questo proposito, scrive Aristotele in *Retor.*, I 13, p. 1373 b, 6 sgg. :

« *Vi è invero*, cosa di cui *tutti* hanno quasi una divinazione, *un giusto* (δίκαιον!) ed ingiusto *comune a tutti* e *per natura*, anche se non sia fra di loro alcuna comunanza socievole nè *patto* (συνθήκη!).... e, secondo che dice Empedocle [1]), a proposito *del non doversi uccidere alcun essere animato* [2]), non è vero che verso alcuni esseri vi sia *un giusto e verso altri no*, ma :

> Sola una legge del giusto per l'etere immenso si stende,
> per gli ampii confini di luce flagrante nel cielo ».
>
> (Emped., fr. 135, Diels).

[1]) Si noti che pure Teofrasto citava Empedocle.

[2]) Del precetto di non offrire sacrifizi cruenti, si occupava Aristotele nella *Costituzione dei Delii*, fr. 489 R.

Digitized by Google

Non vi è dubbio alcuno dunque che in questo punto, come nella dottrina del piacere, la *Retorica* ci ha conservata una fase più antica della dottrina di Aristotele, quale appariva nelle opere da lui pubblicate, e disforme dall'ultima sua dottrina, in cui egli così poco considerava i caratteri di comune umanità persino tra i Greci e Barbari [1]). Ed è chiaro pure che quando Epicuro, nella massima tradotta sopra, negava che ci fosse un *giusto* (δίκαιον!) fra quei popoli o quegli esseri che non avevano fermati *patti* (συνθήκας!) scambievoli, confutava, non meno di Teofrasto, questa prima dottrina di Aristotele, consona a quel suo antico misticismo religioso, in cui aveva egli affermato esservi un δίκαιον pure fra gli esseri che non hanno stabilito fra di loro nessuna συνθήκη. Più esplicita opposizione non sarebbe possibile trovare.

Ci sarà possibile anzi, a questo proposito, rivelare una nuova testimonianza delle opere perdute di Aristotele, mancante (a quanto si desume dall' indice dei luoghi) alla raccolta del Rose, e che dovrà essere pur essa aggiunta in una nuova edizione. Testimonianza che è possibile si riferisse a questa dottrina.

Ci attesta infatti Eliano (nella sua opera *Della natura degli animali* (VI 49), ove ci ha conservate parecchie attestazioni delle opere perdute di Aristotele) che questi narrava di un vecchio muletto, impiegato dagli Ateniesi nel portare i carichi per la costruzione del Partenone, il quale, sebbene fosse per vecchiezza dispensato da quel lavoro dagli Ateniesi, tuttavia non volle esserne libero, e seguiva gli altri più giovani, a loro fianco, come se fosse ancora legato al giogo. Onde gli Ateniesi, per

[1]) Vedi *Pol.* I 8, 1256 b, 24 sgg.; 1252 b, 9; cfr. fr. 658, ove prescrive di considerare i barbari come animali *o piante*. Vedi BERNAYS, *Theophr. über Frömmigkeit*, p. 100 sgg., che rileva il contrasto dell'etica dell'Aristotele delle opere a noi pervenute, ove non è eco di amore universale per gli esseri, a differenza che in Teofrasto.

Digitized by Google

premiarlo di quel suo ardore, fecero bandire per araldo, dover essere nudrito a pubbliche spese nel Pritaneo, come i cittadini illustri.

Che tale dottrina Aristotele professasse nelle opere da lui pubblicate, e, forse, più precisamente, nel suo dialogo *Sulla giustizia*, in cui abbiamo già dimostrato essere contenute altre dottrine del suo pensiero più antico, da lui poi abbandonate, si può confermare con una nuova preziosa documentazione.

Stobeo ci ha conservato nelle sue *Egloghe etiche* un estratto di dottrine morali che egli intitola (Ecl., II, 7, 13; vol. II, p. 116 W.): « *Di Aristotele e dei rimanenti Peripatetici, intorno alle dottrine morali* ». Ivi egli espone una teoria che è simile (come già notarono lo Spengel, negli *Atti dell'Accademia di Monaco* 1841, p. 494, e poi varii altri, fra cui recentemente il Tarn, nel suo studio *Alexander the great and the unity of mankind, Raley lecture on history*, 1933, p. 37 sgg.), a quella esposta sopra di Teofrasto, onde si passa, nel progresso della φιλία, dalla famiglia ai concittadini, agli uomini della stessa razza, *all'umanità*, per concludere (p. 120 W.) alla φιλία *verso tutti gli uomini.*

Questa parte di tale egloga fu sempre un grave problema per i critici, giacchè, non convenendo esattamente questa dottrina con quella ben nota dell'ultimo Aristotele [1]), non pareva potesse a lui riferirsi, al contrario di quanto diceva il titolo di quell'egloga. Ed ancora il Tarn crede che il titolo posto da Stobeo alla sua egloga sia inesatto e che qui egli ci conservi, invece della dottrina di Aristotele, quella di Teofrasto, il quale avrebbe desunta questa teoria da Alessarco, che, alla sua volta, si sarebbe ispirato a quell' ideale di unità del genere uma-

[1]) Vedi il TARN, op. cit., p. 38. il quale mostra come gli accenni voluti trovare di tale dottrina nell'*Etica Nicomachea*, sono illusorii.

Digitized by Google

no che fu il grandioso e nuovo programma politico di Alessandro.

Pure in questo caso dunque un'altra testimonianza antica, oltre alle molte che già rivendicammo dalla ingiusta condanna che le colpì, si vede essere perfettamente veritiera, solo che si pensi, non già, come sempre si pensa, per secolare abitudine, all'Aristotele delle opere di scuola, ma a quello degli scritti giovanili da lui pubblicati, il cui influsso fu grande, anche nella scuola e presso lo stesso Teofrasto, non ostante che quelle dottrine Aristotele avesse ripudiate nell'ultimo suo insegnamento di scuola. Ed è naturale che gli spiriti religiosi stessero a preferenza col primo Aristotele pitagoreggiante e platonizzante, anzichè con il secondo.

Del resto noi abbiamo visto che nella *Retorica* [1]) Aristotele ancor professava quella dottrina e l'enunziava anzi in una forma ben più ampia ed entusiastica che non apparisca in Stobeo.

Ed in verità è assai interessante osservare che, come nella *Retorica*, per confermare quel principio filosofico Aristotele citava due versi di *Empedocle* ed un noto passo dell'*Antigone* di Sofocle, anche in questa sezione dell'egloga di Stobeo, che deve risalire in ultima origine al primo

---

[1]) La data della composizione della *Retorica* non ci è nota, a più si può dire che il capitolo 23 del libro II (p. 1397 b, 31 sgg.) fu scritto dopo il 339 (vedi l' Introduzione del DUFOUR alla sua edizione del libro I, Parigi, 1932); ma poichè le opere di scuola di Aristotele furono composte quasi tutte per mezzo di successive aggiunte, è sempre pericoloso determinare la data di un'opera da un'allusione contenuta in un singolo passo. Piuttosto, siccome Aristotele deve essersi dato all' insegnamento dell'eloquenza, come dimostra il testo di Filodemo da me messo in luce nel capitolo precedente, poco dopo aver scritto il *Protrettico* e quando ancora era vivo Isocrate, è probabile che le parti più antiche della *Retorica* siano non troppo lontane dal 338, anno della morte di Isocrate, e dall'allusione contenuta nel cap. 23 del libro II; ciò che spiega l'apparirvi di dottrine etiche che più tardi Aristotele abbandonò. Il periodo in cui Aristotele fu maestro di Alessandro termina con l'anno 336/35.

Digitized by Google

Aristotele, si citano a questo proposito (v. Stobeo, p. 121 W.), oltre che due frammenti tragici, il bel principio della VI *Nemea* di Pindaro, per provare la comunità di origine degli uomini, che risalgono tutti ad una sola discendenza, comune anche agli dèi.

Questa constatazione ha un'importanza grande per la storia della cultura e delle idee politiche dell'età di Alessandro, perchè si vede ormai non esser necessario pensare ad un ipotetico influsso di Alessandro su Alessarco, mentre è certo che, essendo stato educato Alessandro da Aristotele, in quel periodo in cui aderiva ancora a quella concezione orfico–pitagorea, fu certamente da lui educato nell' idea dell'unità del genere umano, allo stesso modo che, come feci vedere sopra (P. I, p. 405 n. 1) da lui fu anche educato nel concetto (che domina poi tutta la vita di Alessandro) di una particolare ispirazione divina, la quale accompagna ed assiste certi uomini politici più insigni, onde essi meglio prevedono e conoscono il vero e l'avvenire che non lo scorga l' intelletto razionale. Ispirazione che si esplicò in quella particolare dottrina sulla fortuna di carattere divino, tanto pregiata da Aristotele nell'*Etica Eudemea* e così conforme alla esaltata fede che nella propria fortuna sempre ebbe Alessandro.

È vero che più tardi, quando la filosofia di Aristotele si sarà fatta realistica e aliena dall'antico pitagoreismo mistico, egli ben diversamente consiglierà ad Alessandro (fr. 658) di comportarsi contro i barbari, anche perchè, intimorito, non meno di gran parte dei Greci, delle conseguenze che quella politica potesse avere nel mondo ellenico, temeva potesse suscitare contro di lui la ribellione dei suoi fidi Macedoni, i quali vedevano con terrore e con ripugnanza quell'universalismo politico così contrario allo spirito della Grecia classica. Ma i germi antichi gettati in quell'anima immensa di conquistatore, creatrice

Digitized by Google

di un mondo nuovo, non poterono dalla nuova parola dell'antico maestro essere ormai più distrutti.

Anche in questa parte la Stoa riprese e fece fruttare una dottrina del primo Aristotele dalle opere da lui pubblicate, non ostante che egli l'avesse poi abbandonata; e già lo stesso Teofrasto, anche in questo punto, dovendo optare fra il primo e il secondo Aristotele, si pose dalla parte di quello e non di questo [1]).

Ma per tornare all'egloga di Stobeo sull'etica « *di Aristotele e degli altri Peripatetici* », sarà bene rilevare quell'espressione ' e degli altri peripatetici ', applicata a dottrine di Aristotele che, almeno in qualche parte, risalgono alle opere pubblicate di Aristotele; ciò che conferma essere nella coscienza degli antichi, che le opere essoteriche dello Stagirita avessero un consenso nella scuola, che non si era messo in luce sinora, ma che si scorge ormai essere assai notevole [2]).

Ed è giusto anche notare che non diversamente si esprimevano Colote e Diogene di Enoanda, quando, nel riferire dottrine del primo Aristotele, le dicevano proprie *di tutti i Peripatetici*. Osservazione preziosa, perchè, se per Diogene di Enoanda e per Colote si poteva pensare ad una esagerazione o parziale falsificazione polemica, tale sospetto non può cadere su Stobeo. Evidentemente invece, pure negli altri Peripatetici, in maggiore o in minore misura, rimanevano tracce anche delle dottrine dell'Aristotele delle opere essoteriche; sì che, con espressione sommaria, e sia pure imprecisa, le loro dottrine potevano essere raccolte insieme con quella del Maestro sotto quella medesima designazione.

---

[1]) Si deve osservare però che il περὶ εὐσεβείας di Teofrasto potè essere composto nel primo periodo della sua vita, e cioè quando Aristotele ancora professava quelle sue prime dottrine platonizzanti.

[2]) Vedi a questo proposito sopra, p. 197 e p. 44 n. e cfr. il capitolo X.

Digitized by Google

Due osservazioni conviene ancor fare, circa la confutazione di Epicuro (nella Massima tradotta sopra) della dottrina di Teofrasto e del primo Aristotele, rispetto all'esservi un rapporto di diritto fra gli uomini e gli animali.

Primieramente, che tanto più si comprende come egli fosse costretto a confutarla (per l'assenso che aveva), se si pensa che pure Crisippo e gli altri Stoici si videro anch'essi costretti a trattare ampiamente di tale questione (vedi *Fr. St. Vet.* III, nn. 367–376), concludendo essi pure, *non esservi rapporto alcuno di giustizia e di diritto fra gli uomini e gli animali.*

In secondo luogo, che Epicuro ed i suoi discepoli avessero innanzi e combattessero la dottrina del primo Aristotele — il quale si fondava, come vedemmo (p. 276 sgg.), su esempi storici —, e quella di Teofrasto, che *recava pur egli esempi storici* per confermarla (vedi Porf., *De abst.* II, 5–11; 15; 21 sgg.), si può confermare, osservando che Porfirio — in questa stessa opera in cui riferisce queste argomentazioni di Teofrasto — ci riferisce pure le confutazioni di quella dottrina, per opera dell'epicureo Ermarco (vissuto sempre accanto ad Epicuro, e che accanto a lui combattè strenuamente in questa polemica), il quale dichiarava (Porf., I, 12 = Ermarco, fr. 24, p. 26, 33 sgg. Krohn), *non avere valore alcuno l'esempio di prescrizioni di altri popoli*, a questo proposito, perchè corrispondevano a condizioni storiche di altri luoghi. E dopo avere ciò osservato, ripeteva, quasi con le stesse parole, l'enunziazione del principio di dottrina contenuto nella Massima or ora letta di Epicuro.

Ma vi è di più : Porfirio ci ha conservato un prezioso indizio, non scorto sinora, che Teòfrasto, o un altro filosofo della scuola platonico–peripatetica, rispose alla confutazione degli Epicurei, e vi rispose servendosi di una argomentazione desunta dalle dottrine del primo Aristotele, e più propriamente, con ogni probabilità, dal *Protrettico.*

Digitized by Google

Scrive infatti Porfirio (III, 26, p. 222, 25 sgg. Nauck²), là ove ci riferisce nominatamente la dottrina orfico–pitagorea di Teofrasto, circa l'identità di natura degli uomini e degli animali (§ 25, vedi sopra, p. 274) : « Chi dice che quegli che, oltre il giusto limite, estende il diritto sino agli animali, distrugge il diritto, non si accorge che egli, non salva la giustizia, ma cerca di ampliare i limiti *del piacere, il quale piacere è in antagonismo con la giustizia* (ἀγνοεῖ ὡς αὐτὸς οὐ τὴν δικαιοσύνην διασῴζει, ἀλλ' ἡδονὴν ἐπαύξει ἥ ἐστι δικαιοσύνῃ πολέμιον). Infatti, *quando si ponga come fine il piacere, si vede tosto che si distrugge la giustizia* (ἡδονῆς γοῦν οὔσης τέλους δείκνυται δικαιοσύνη ἀναιρουμένη) ».

L'argomentazione è evidentemente contro gli Epicurei. E poichè l'ultima frase, contenente la controargomentazione usata contro di essi, è sicuramente desunta dal frammento delle opere perdute di Aristotele (86 della raccolta del Rose, 17, p. 61 Walzer), con cui consuona *alla lettera* — frammento da me dimostrato (P. I, p. 372 sgg.), con ogni probabilità, appartenere al *Protrettico*, e fra i frammenti del *Protrettico* posto ora dal Walzer — è chiaro che abbiamo qui una risposta della scuola peripatetica ad Epicuro, tanto più avendo io dimostrato (P. I, p. 371 sgg.; cfr. p. 385 sgg.) che di questa argomentazione si servono quei filosofi per combattere Epicuro, e che Epicuro vi rispose (vedi P. I, pp. 385–92) nella sua *Epistola a Meneceo*, che è il suo *Protrettico*, non meno che nella V di queste *Massime capitali*.

Per tornare ora alle altre Massime epicuree sul diritto, assai interessante è ancora la XXXVI, ove riappare la stessa formula stilistica del passato, che abbiamo dimostrato essere l'indizio sicuro di una correzione o confutazione della dottrina degli avversari. E di fatto con questo avvedimento interpretativo questa Massima rivela ora veramente la sua piena significazione. Dice in

Digitized by Google

essa Epicuro: « Nel suo carattere generico, il *giusto è uguale per tutti*. Infatti *era* qualcosa di utile nei rapporti socievoli. Ma per le particolari differenze dei vari luoghi e di ogni maniera di condizioni possibili, ne consegue che non *per tutti il giusto è lo stesso* ».

Anche qui ricorre un nuovo esempio di quell'accortezza con cui Epicuro, pur combattendo le dottrine degli avversarii, apprende da questa stessa polemica a mettersi in guardia contro le loro obiezioni e a dare alla sua dottrina un carattere più largo e comprensivo. La maggiore obiezione che infatti dagli avversarii si faceva a quelli che, come Epicuro, professavano la dottrina del giusto quale convenzione e patto sociale, era che essa distruggeva l'universalità del diritto e del criterio del giusto. Ad essi Epicuro risponde, che anche il suo *giustò*, il suo *diritto*, ha una sua universalità ; ma non già quella che i suoi avversarii intendevano. Non *era*, cioè, il giusto, il καθ' ἑαυτὸ δίκαιον, e cioè un'idea per sè esistente (cfr. *Mass.* XXXIII studiata sopra, p. 270) come credevano Platone ed il primo Aristotele; e neppure una coscienza mistica di comunità di natura e di essenza divina di tutti gli esseri, bensì tale universalità del giusto, nel suo aspetto generico, *era* (ἦν!), — *ciò di cui i suoi avversari non si erano accorti*, — l'universalità generica del criterio utilitario nei rapporti reciproci, che del giusto sta a fondamento ; se pure, manifestandosi questa utilità sotto varii aspetti, secondo le varie condizioni di luogo e di tempo, vario risultava poi essere il diritto *specifico* dei diversi luoghi e tempi.

La stessa intenzione di premunirsi contro le obiezioni avversarie e di dare maggiore ampiezza, se pure non sempre coerenza al proprio sistema etico, appare infatti anche nell'altra Massima, affine a questa (XXXI), ove si dichiara che esiste, sì, un *diritto di natura*, ma semplicemente quale σύμβολον dell'utilità che vi è di non recare danno nè riceverne.

Digitized by Google

Nel mio *Epicuro*, pur non pensando allora ad una precisa polemica con la scuola platonico–peripatetica in questo punto, avevo recato, a commento di questa Massima, la colonna 70 (= 45 De Falco) del papiro ercolanese 1012 dell'epicureo Demetrio Lacone, edito prima dal Crönert e poi dal De Falco (p. 48), ove, a questo proposito, Demetrio Lacone difende il Maestro contro gli avversarii che lo accusavano di aver distrutto il fondamento naturale degli istinti e dei sentimenti umani. Orbene, poichè ho provato sopra (v. P. I, p. 305 sgg.; cfr. p. 356 sgg.) che quel papiro di Demetrio Lacone, non solo contiene una polemica contro la scuola platonico–peripatetica, ma riproduce testi di Epicuro contro quella scuola, e, con ogni probabilità almeno un frammento dell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* (vedi sopra, p. 94), si vede come per ogni via sorgano sempre spontanee conferme dell'essere state enunziate queste Massime in tale polemica.

D'altronde una ancor più diretta prova che questo principio enunziò Epicuro nella sua polemica contro il *Protrettico* di Aristotele ed i platonico–peripatetici, i quali contro l'etica epicurea riprendevano le argomentazioni del primo Aristotele, abbiamo nella testimonianza di Massimo Tirio, da me messa in luce sopra (vedi P. I, p. 342 n. 9), ove Epicuro a questa dottrina in quell'occasione si richiama.

Nuova conferma dell'appartenere l'enunziazione di queste sentenze a tale polemica, si ha pure nella *Massima* XXXVII, ove, per confutare gli avversarii (i quali obiettavano che una prescrizione di legge non poteva, avendo avuto validità durante un certo periodo, perchè in quel tempo essa corrispondeva all'utile reciproco, perder poi tale validità, semplicemente perchè a questo utile reciproco più non corrispondesse), essi si accusano di non badare alla realtà dei fatti, ma solo alle « vuote *ciance* », alle κεναὶ φωναί, che è, come vedemmo (vedi

Digitized by Google

pp. 163; 171), l'espressione con cui Epicuro combatte gli avversari nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* [1]).

L'avere veduta l' importanza polemica di queste *Massime* sul diritto, giova anche per rintuzzare definitivamente l'argomentazione dell' Usener, intesa a provare che le *Massime capitali* non possano essere raccolte da Epicuro stesso, non comprendendosi per qual ragione, dissuadendo Epicuro il suo sapiente di occuparsi della vita politica, dovesse considerare questi precetti tanto importanti da includerli fra quelli capitali del proprio sistema; al che io avevo già risposto, nel mio *Epicuro* (p. 11), che, quantunque il saggio epicureo non dovesse occuparsi di politica (ciò che, per altro, Epicuro non escludeva in modo assoluto), doveva pur avere un concetto ben chiaro della validità delle leggi, e dei limiti di esse, perchè egli, se pure non fosse chiamato ad applicare leggi, o a sancirle, doveva esservi sottoposto. E aggiungevo : « Forse che a Socrate, l' ideale figura del saggio greco, quando nel *Critone* ragiona nel suo carcere sulla opportunità di sottrarsi alla legge o di obbedirvi nelle sue ultime conseguenze, non importava direttamente determinare fino a qual limite fosse, secondo ragione, imperioso il loro comando ?».

Orbene, è ben chiaro ora quanto valore avesse quella mia osservazione, perchè, come vedemmo, ora risulta, in modo indubbio, che Epicuro, a quei Platonici i quali dichiaravano non potersi sottrarre il cittadino ad una legge, se anche tale prescrizione fosse divenuta contraria all' utile reciproco, rispondeva che essi declamavano *con vane ciance* e non badavano alla realtà dei fatti. A questo proposito giova notare che l'epicureo Filodemo considera ap-

[1]) Per i rapporti della *Massima* XXXV con questa stessa lettera, vedi sopra, p. 149. Quanto alla *Massima* XXXIV essa non è che un corollario della precedente che confuta, come vedemmo, la dottrina di un giusto per sè esistente, propria di Platone e del primo Aristotele.

Digitized by Google

punto il caso in cui giovi di partirsi da un paese le cui leggi non corrispondano all'utile sociale (vedi *Voll. Rhet.*, I, 259).

Anche questa sezione giuridica dei principii capitali dell'etica di Epicuro, si vede così sicuramente essere stata formulata in polemica con la scuola avversaria, cercando egli di rispondere alle loro obiezioni e servendosi di esse anche per compromessi (come quelli sul diritto di natura), intesi a nascondere, se non a superare, le angustie dell' utilitarismo edonistico.

***

Sarà bene ora riprendere in esame qualche passo dell'egloga di Stobeo studiata sopra, intitolata « *Dell'etica di Aristotele e dei rimanenti Peripatetici* », per mettere in rilievo altri punti polemici contro quella scuola, contenuti in queste Massime.

Anzitutto è interessante che ivi (p. 122 W.) si enunzii il principio che la gloria è un bene desiderabile per sè ; dottrina a cui, come vedemmo, Epicuro oppose la *Massima capitale* VII, ove si dichiara che il desiderio di fama non deriva già dal cercare gli uomini la gloria per sè stessa ; ma perchè l' uomo crede di conquistare con essa una maggior sicurezza.

Così pure ivi (p. 120 W.) si afferma che ogni amicizia è desiderabile per se stessa e non solo per l' utile (πᾶσαν φιλίαν δι' αὑτὴν αἱρητὴν ὑπάρχειν καὶ μὴ μόνον διὰ τὰς χρείας), dottrina che ci aiuterà a meglio comprendere la *Sentenza Vaticana* 23 di Epicuro : « *Ogni amicizia è bensì desiderabile per sè* (πᾶσα φιλία δι' ἑαυτὴν αἱρετή !), *ma prese origine dall' utile* ». Questa sentenza, anche nella stessa sua forma, si rivela una risposta alla teoria degli avversari. Ma per comprendere bene quale sia il valore teoretico di questa risposta, conviene ricostruire quella polemica.

Digitized by Google

Quali fossero le obiezioni che gli avversari facevano alla dottrina epicurea dell'amicizia sappiamo dalla critica di Cicerone, sia nel *De finibus* (II, 23, 78), sia nel *De amicitia* (14, 51 sgg.). Orbene lo Heylbut (*De Theophrasti libris* περὶ φιλίας, Bonn, 1876, p. 19 sgg.) dimostrò che le argomentazioni del *De amicitia* risalgono, in ultima origine, all'opera *Sull'amicizia* di Teofrasto [1]) in cui evidentemente egli, fra le altre, confutava la dottrina di Epicuro. Ora è interessante, a questo proposito, che appunto Teofrasto dovesse opporre, come vediamo da Cicerone (*De am.* 51) e da Plutarco (§ 5), e in qualche modo pure dai *Magna moralia* (II, 11, 1209 b, 36) — che rispecchiano in tanti punti il pensiero teofrasteo [2]) — non *esser vero che l'amicizia venga dopo l' utilità, ma l'utilità seguire invece all'amicizia.* Palese obiezione alla dottrina utilitaristica dell'amicizia.

Al che risponde Epicuro, secondo sappiamo da Diogene Laerzio, X 120: « L'amicizia ha *per causa l' utilità*, infatti conviene provvedere [3]) alle condizioni iniziali, ed anche la terra dobbiamo seminarla, perchè dia frutto; si forma però essa amicizia e si mantiene per comunanza di vita fra coloro che hanno raggiunta la pienezza della vita felice» [4]).

Anche qui si scorge come Epicuro abbia saputo, nella

---

[1]) Lo HEYLBUT si serve del confronto di PLUTARCO, *De adul. ab am. internoscendo*, che dimostra l'uguaglianza di fonte. Egli non osservò però i rapporti fra Teofrasto ed Epicuro, nè so che altri li abbia osservati.

[2]) Nei *Magna Moralia* l'argomentazione è però usata per il rapporto fra il piacere e la virtù.

[3]) È assai interessante notare che Epicuro, rispondendo agli avversari, si serve con gran probabilità di uno spunto desunto dal *Protrettico* di ARISTOTELE; vedi sopra, P. I, p. 124.

[4]) La lezione del testo è corrotta nei codici, sul fine del periodo. Come si debba correggere, seguendo gli indizi della migliore tradizione manoscritta (B P^1 Q), indicai già nel mio *Epicuro*, p. 214 n. 4, in cui ristabilii il testo così: ἐν τοῖς ταῖς ἡδοναῖς ἐκπεπληρωμένοις (cfr. METR., fr. 52 K.).

Digitized by Google

polemica con gli avversarii, approfittare delle obiezioni fatte da loro agli utilitaristi precedenti, per dare un più alto carattere alla sua dottrina. Infatti anche egli dichiara essere l'amicizia desiderabile *per sè stessa*, essendo un piacere (vedi qui sotto, p. 295 sgg.), e ogni piacere essendo un bene per sè (*Mass. cap.* VIII); ma perchè si manifesti quel piacere che la rende per sè desiderabile e indipendente dall' utile, bisogna che si possa formare quel caro sentimento amichevole che per sè sola la rende poi desiderabile; e questo non può sorgere se non dalla comunanza di vita dei saggi che sono appunto, come dice il passo di Diogene Laerzio, coloro che hanno raggiunta la pienezza della vita felice.

È necessario dunque che l'amicizia sia prima ricercata per una ragione diversa dal suo valore in sè e per sè; di fatto il primo movente all'amicizia viene dall'utile; ma poi questo elemento diviene secondario, rispetto al pregio che l'amicizia, nella sua intima gioia, ha così acquistato. In quel supremo grado di gioia spirituale, essa diviene, come dirà Epicuro nella *Massima capitale* XXVII, « il sommo di tutti i beni che la saggezza ci porge per la felicità di tutta la vita ».

Senonchè obiettavano gli avversarii: l'amicizia che nasce, vuoi dall' utile, vuoi dal piacere, non può durare lungamente [1]). Quante volte, infatti, la nostra felicità non verrà in contrasto con quella dell'amico? E in quante occasioni non dovranno gli uomini, così stretti fra di loro da un consentimento affettuoso, vedersi costretti a rinunziare al proprio piacere, per non avversare quello dell'amico, o, non rinunziandovi, a rompere quell'armonia di spiriti e di volontà su cui si regge l'amicizia?

Lo Spinoza si porrà questa stessa difficoltà, enunzian-

[1]) V. Cic., *De am.* 132; *De fin.* II 25, 81 sgg.; 26, 85. Cfr. Arist., *Etica Nic.* p. 1156 a, 19, e Heylbut, p. 21.

Digitized by Google

dola in quel suo austero stile lapidario, con cui incideva i teoremi della sua *Etica*: « *Quotiens homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii* » [1]). Al che obiettava che questi conflitti di volontà non possono sorgere fra i saggi, perchè il possesso del sommo bene per l' individuo, e la felicità umana, anzi che dividere, raccoglie le energie di tutti coloro che operano secondo ragione: « Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur (sc. *ex ductu rationis vivunt*, v. Demonstr.) omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt » [2]). In modo simile Epicuro, procedendo, grado a grado, come vedremo, nel suo superamento dell'egoismo, cercò di risolvere il problema, osservando, che chi vive secondo ragione, ed è conscio dei mezzi che la natura stessa richiede per la felicità, è ben difeso contro questo pericolo.

Il saggio, sciolto da passioni, convinto che quanto la natura e la ragione richieggono per la tranquillità dell'anima e del corpo è, per dir così, un nulla, pronto a proclamarsi felice, quando un sorso d'acqua ed un cibo vile acquetino i bisogni della natura, e l'animo si riempia del godimento che gli porge la coscienza della propria energia morale, qual contrasto di desideri può avere verso l'amico, egli che dei beni del mondo non ha bisogno alcuno ? [3]). Il saggio, osserva Epicuro, è l'amico perfetto: egli è così ricco di intima sicurezza, che, « venuto al paragone rispetto alle necessità della vita, assai più ha da

---

[1]) Spinoza, *Eth.*, P. IV, prop. XXXIV.

[2]) *Ibid.*, prop. XXXVI.

[3]) V. *Mass. cap.* XXI; *Sent. Vat.* 79: « Colui che ha raggiunta l'atarassia, non può recare turbamento nè a sè nè agli altri »; e nota che Epicuro usa qui l'espressione ἀόχλητος che richiama il termine ἀοχλησία con cui Speusippo denominava il sommo bene; nuova conferma dell'essere questi testi composti nella polemica contro l'Accademia: cfr. qui sopra, P. I. p. 397 sgg.

Digitized by Google

donare che da domandare, tanto tesoro di intima sicurtà e di indipendenza dei desiderii in sè possiede »[1]).

La semplicità della vita greca, il vigoroso intellettualismo che spinge il Greco a considerare l'indipendenza dal destino come il massimo della dignità morale, il valore profondamente sentito, e che sta alla radice di ogni sistema filosofico greco, dell'αὐτάρκεια, considerata come suprema libertà e sicurezza dello spirito, danno a questo vanto della filosofia epicurea un carattere di realtà, almeno come conquista ideale della saggezza.

Ed infatti questo concetto Epicuro chiuse in un'altra di queste sue Massime lapidarie, che ora si vede assai bene essere una risposta a quei suoi avversari: *Mass. cap.* XXVIII: « La medesima persuasione che ci assicura non esservi nessun male eterno, e neppur lungamente durevole, ci fa anche massimamente persuasi della salda sicurtà dell'amicizia in mezzo ai mali limitati della vita ».

Massima questa che era stata così male interpretata dall' Usener, da ritenerla una ripetizione della precedente, da noi tradotta sopra ; mentre si vede ora esplicitamente che essa (come avevo già indicato nel mio *Epicuro*) ne è la dimostrazione e allo stesso tempo la sintetica confutazione delle obiezioni degli avversari.

E che in verità sia una risposta alla scuola platonico–peripatetica, a cui Epicuro rimprovera sempre di avere ammesso pene dopo la morte, si vede dall' insistere su questi terrori dopo la morte (chè altri non possono essere i *mali eterni* di cui qui si parla) i quali, in verità, avevano poco valore per i non filosofi o mistici dell'età

[1]) *Sent. Vat.* 44 ; che la lezione dei codici συγχωρεῖς sia da conservarsi, e non da correggersi (svisando parzialmente il senso di questa bella Massima, che mira a stabilire il paradigma del saggio nel *confronto*, che è fondamentale per il criterio della saggezza ellenistica) come fanno gli altri editori, dimostrai nei miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi italiani di filologia class.*, 1933, p. 77. Cfr. *Sent. Vat.* 36.

Digitized by Google

di Epicuro ; giacchè essi temevano piuttosto la morte che durevoli mali dopo di essa.

Ai suoi avversari, Epicuro obietta dunque che la persuasione propria del saggio circa non esservi mali eterni che ci attendono dopo la morte [1]), e dell'essere i dolori poca cosa per il saggio [2]), ci fa certi che la sicurezza dell'amicizia, nei mali limitati della vita, può permanere salda. Infatti solo questa intrepidità dinanzi al destino umano può assicurarci che il saggio sprezzerà ogni pericolo [3]), pur di non tradire l'amico ; mentre l' uomo volgare, per timore della morte e dei mali, è spesse volte indotto a violare i più sacri vincoli dell'affetto [4]).

Ma per giungere a questa altezza eroica Epicuro ha bisogno di dare una particolarissima elevazione agli affetti, che è un nuovo tentativo di vincere le angustie dell'egoismo che sta a fondamento di ogni sistema edonistico.

Il saggio epicureo gode sì, come gli dèi, della sicurezza divina, e non lo toccano le miserie e i desiderii degli uomini comuni, votati all'errore ; ma non però è chiuso in sè stesso, come il saggio di altre scuole ad Epicuro avverse, ed incurante degli uomini. Egli fra gli uomini deve vivere, e perciò la sua condizione perfetta non può essere se non quella della vita affettiva. Ed in verità noi sappiamo da Seneca che Epicuro, in una sua lettera, in cui polemizzava contro Stilpone e coloro che ponevano il sommo bene *nell' impassibilità dell'animo* [5]),

---

[1]) Vedi per la stessa osservazione, fatta contro questi avversari, sopra p. 184 sgg. e i testi ivi citati, e qui, p. 265 sgg.

[2]) Vedi la *Massima capitale* IV, essa pure rivolta contro la scuola platonico-peripatetica, come dimostrammo sopra, p. 173 sgg.

[3]) Vedi *Sent. Vat.* 56 ; Diog. L., 121.

[4]) Vedi Cic., *De fin.* I, 15, 49 ; e Lucr., III 83 sgg.

[5]) Epic., fr. 174 = Sen., *ep.* 9, 1 : (« an merito reprehendat) Epicurus eos, qui dicunt sapientem se ipso esse contentum et propter hoc amico non indigere,... hoc obicitur *Stilponi* ab Epicuro et iis quibus summum bonum visum est *animus impatiens* » (= ἀπάθεια).

Digitized by Google

si adirava con loro, perchè affermavano essere il saggio pago di se stesso e non aver bisogno di amico.

A questo proposito è assai importante osservare che questa polemica volgeva Epicuro contro Stilpone (*il capo della scuola Megarica, escita essa pure dalla scuola di Socrate*), contro cui noi sappiamo avere egli polemizzato nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene* [1]). Nuova prova dunque dell'essersi formati questi principii fondamentali dell'etica di Epicuro in quella schermaglia filosofica che ci si rivela così sempre maggiormente avere avuto un' importanza capitale per la formazione della sua filosofia. Anzi vi è di più; Seneca ci dice (§ 18 = Usen., p. 153, 20 sgg.) che questo scriveva Epicuro in occasione di un'affermazione di Stilpone a proposito della caduta della sua città, la quale avvenne nel 307 [2]), cioè precisamente nell'anno in cui noi abbiamo visto (pp. 129 sgg.; 258) maggiormente ardere questa polemica che diede occasione a quella lettera.

Anzi, siccome l'opinione dell' Usener che questo frammento appartenga ad una lettera che trattasse di Stilpone — apparentemente come argomento unico [3]) — non si fonda sopra nessun dato di fatto, giacchè questo non risulta punto dalle parole di Seneca, non è impossibile che questi frammenti appartengano anch'essi alla nostra *Epistola ai filosofi di Mitilene*, in cui sappiamo essere stati da lui combattuti i filosofi Megarici.

E ancora; sappiamo da Seneca stesso che Epicuro in questa lettera non combatteva solo Stilpone, ma tutti coloro *che pongono il sommo bene nell' impassibilità*, cioè nell'ἀπάθεια. Orbene, siccome, come vedemmo sopra (v. P. I, p. 214 n. 1), anche Aristotele deve aver com-

[1]) Vedi sopra, p. 86 sgg.
[2]) Sulla data, vedi KAERST, in *Pauly Wiss.* IV, col. 2772.
[3]) L'Usener pone questi frammenti sotto il titolo di *Epistula de Stilpone.*

Digitized by Google

battuto nell'*Etica Nicomachea*, Speusippo [1]), il più aspro fra gli Accademici, come quello che definiva le virtù come forme di impassibilità, di ἀπάθεια e di *solitudine morale*, ἠρεμία, si ha una nuova conferma dell'essere stati formulati questi principii da Epicuro anche in polemica con la destra intransigente dell'Accademia.

In verità, se si riferiscono a Speusippo (come giudicano del resto gli stessi commentatori di Aristotele) quelle parole dell'*Etica Nicomachea*, rivolte contro chi considera la virtù quale *impassibilità* e come una specie di *solitudine morale*, si comprende sempre meglio perchè Aristotele, come vedemmo (P. I, p. 223 sgg.), polemizzasse contro Speusippo, proprio in quell'elegia che prendeva occasione dall'altare della *divina Amicizia* di Platone.

Epicuro dunque, di fronte alla solitudine morale in cui alcuni Socratici (fra cui, oltre i Megarici, i Cinici) e i più aspri dei suoi avversarii, volevano isolare il saggio, cerca di costruire nel mondo antico una sua nuova dottrina dell'amore, che rappresentò uno dei maggiori fascini della sua filosofia.

La bella massima:

> Non adeo inhumano ingenio sum, Chaerea,
> neque ita imperita, ut quid amor valeat nesciam,

che Terenzio ci ha così ben tradotta da una commedia di Menandro, il compagno di giovinezza di Epicuro, è in verità tutta vibrante di spirito epicureo; purchè non si pensi a quell'« Amor cui niuno mai vinse in battaglia », che si leva terribile nel Coro dell'*Antigone* sofoclea, nè a quel divino efebo delle passioni devastatrici, che a Saffo, « come il rovaio che gli elci dell'alpe percote », « turbina l'anima »; bensì alla φιλία, a quell'amore che

[1]) Vedi anche le note del BURNET e dello STEWART a *Etica Nicomachea*, 1104 b, 24.

Digitized by Google

dell'Eros antico mantiene il calore dell'affetto ed esclude la vampa divoratrice della passione. In questo senso l'epicureismo non è meno un'ascesi di serenità e di felicità, che un'ascesi di amore reciproco. Anzi la forma più alta di questa felicità esso fa consistere nell'amore. Per godere questa felicità non basta essere amati, ma conviene amare. Solo la dedizione di sè nell'affetto coglie il fiore del sentimento umano; e solo amando possiamo sperare che il nostro sentimento possa essere ricambiato. Questo finemente osserva Epicuro, precorrendo le acute analisi degli affetti iniziate dallo Hobbes e compiute dai filosofi inglesi dei secoli scorsi. « Senza l'amicizia, — dice egli [1]) — in nessun modo possiamo possedere una felicità stabile e duratura; nè d'altra parte possiamo conservare l'amicizia, *se non amiamo gli amici come noi stessi, onde si comprende che questo appunto si compia nell'amicizia (l'amare cioè noi gli amici non meno di noi medesimi); mentre poi, per tal modo, anche l'amicizia diviene inscindibile dalla sua intima gioia* ».

L'amicizia è così non solo una gioia, ma una moltiplicazione ed una propagazione di gioia. L'epicureismo, in tal modo, rompe le barriere di solitudine entro cui altri sistemi all'epicureismo avversi, vallavano, come vedemmo, la sicurezza e l'orgoglio di perfezione del saggio. E non molto diversamente da quanto pensava lo Spinoza, considera la felicità tanto più ricca di gioie quanti più sono, dall' imitazione di quella felicità, chiamati a goderne.

« L'Amicizia (esclama infatti con ditirambico slancio di poesia Epicuro), tutta intorno, come in ritmo di danza, trascorre la terra (περιχορεύει τὴν οἰκουμένην), lanciando a tutti l'appello di destarci all'encomio della felicità » (*Sent. Vat.* 52). Il concetto dell'οἰκουμένη, della comunità del mondo civile, opposto al civismo antico, è una

[1]) Vedi Cic., *De fin.* I, 20, 67.

Digitized by Google

conquista dell'Ellenismo; a cui Epicuro aggiunge una conquista nuova, quella della felicità degli uomini che per gentilezza di razza sieno adatti a possederla.

Estendere a tutti le conquiste della filosofia, come vangelo di felicità, ne accresce la gioia e rende più profonda e più intima la persuasione del trionfo del saggio sul destino, che è l'orgoglio e la conquista dell'uomo greco, dopo tanti secoli di travaglio e di affinamento spirituale. Il programma speculativo del *Protrettico* aristotelico pare così pienamente raggiunto. L'orgoglioso vanto di sentirsi felici (μακαρισμός), vuole quanti più compagni in quella gioia.

Eppure questo sentimento pareva così strano nella solitudine dell' intellettualismo antico, che quando si scoprì la Massima, or ora letta, nella raccolta delle *Sentenze Vaticane*, i critici non poterono credere che questo compito di conquista di anime fosse affidato a tale sentimento di amore, che pareva così poco consono alla severità della filosofia classica; onde lo Hartel, il Weil ed altri corressero la bella parola del testo, Φιλία, « Amicizia », e ad essa sostituirono φιλοσοφία, la filosofia. Più stranamente ancora un così profondo conoscitore dell'epicureismo quale era l'Usener, vi sostituiva.... « il globo del sole », ἡλίου σφαῖρα!

E persino quel bell' invito finale, così caldo ancora di entusiasmo, a destarsi all'encomio della felicità, ἐγείρεσθαι εἰς τὸν μακαρισμόν, fu obliterato nell' egoistico invito a risvegliarsi alla vita felice (εἰς τὸν μακάριον βίον, Weil).

Ma a ben altro, nel suo ardore di conquista di anime, pensava Epicuro, come ci diceva la genuina lettera del testo, da me difesa nel mio *Epicuro*, e dimostrata ivi esattissima con un'altra preziosa attestazione epicurea [1]),

[1]) Vedi DIONYS. EPISC., π. φύσεως, ap. EUSEB. *Praep. ev.* XIV 27, 8, p. 782 c.

Digitized by Google

che ci riferisce avere Epicuro invitato tutti all'orgoglio della loro assimilazione agli dèi, appunto nella comunanza *di quel vanto della felicità raggiunta.*

La saggezza e la beatitudine del saggio, non sono così solamente un solitario possesso, ma una missione, e questa missione non è tanto un dovere quanto un piacere. Si comprende così come l'ultima gioia di quel valentuomo di Diogene di Enoanda : « giunto agli occasi ormai della vita, quando già è l'ora di salpare dall'esistenza, prima di staccarsene con un bel peana, inneggiando alla pienezza della felicità goduta », fosse (come abbiamo visto in principio di questo nostro libro) di chiamare, in quel suo vangelo di epicureismo inciso nel macigno del portico della pubblica piazza della sua città, tutti gli uomini, di ogni patria, e i presenti ed i venturi, alla conquista e alla celebrazione di tale felicità.

Epicuro avrebbe potuto così ben rispondere ad Epitteto — che gli domandava, perchè mai, se non credeva al valore della gloria, tanto si travagliasse a scrivere libri e lettere agli amici — che egli quei libri e quelle lettere le scriveva, perchè tanto più ricca di gioia è la saggezza, quanti più intorno a sè accoglie a goderla e a proclamarla.

Ed in verità, ad un amico scriveva appunto Epicuro : « Tale procedi invecchiando, quale io ammonisco ; ed hai bene appreso che cosa sia filosofare per sè, e cosa per l'Ellade : con te, per te ne godo » (*Sent. Vat.* 76). Sentenza che giustamente il Bailey [1]) interpreta nel senso che Epicuro voglia distinguere l' ideale della propria filosofia, la quale vuole comunanza di godimento da parte di tutti gli uomini, da quella di coloro che ne vogliono fare un solitario possesso di pochi.

---

[1]) *Epicurus*, p. 387.

Digitized by Google

E Lucrezio dirà essere la « sperata amicitia » di Memmio la ragione che lo persuade a sopportare ogni travaglio

> .... et inducit noctes vigilare serenas
> quaerentem dictis quibus et quo carmine demum

possa a lui rivelare la dottrina del Maestro. « Sperata amicitia », non già perchè Lucrezio fosse, come si congetturò malamente [1]), un liberto che timidamente aspira all'amicizia di un grande, ma perchè sola e perfetta amicizia si ha, per l'epicureo, fra quelli che siano uniti da un medesimo vincolo di dottrina e di felicità.

Per il saggio epicureo infatti l'amico è un altro se stesso, ed egli ha cura della felicità di lui come della propria: « e tutto ciò che egli intraprenderebbe per la propria gioia, l' intraprenderà egualmente per la gioia dell'amico » (Cic., *De fin.* I, 20, 68). Ottimo commento ai bei versi di commossa amicizia epicurea or ora letti di Lucrezio.

E l'epicureo non solo ama la gioia dell'amico ma più ama darne che riceverne [2]). Come Sant'Agostino, egli non solo vuole *essere amato*, ma « *amat amare* ».

Non senza ragione dunque Sant'Agostino, in quegli anni in cui meditava di stabilire egli pure quasi un *foedus sapientium*, in un mondo raccolto di « verace amicizia », lontano dalla moltitudine (*Conf.* VI, 14), veniva « ragionando con gli amici Alipio e Nebridio intorno al sommo bene e al sommo male », e affermava, che si sarebbe « voltato dalla parte di Epicuro, se non avesse creduto nella sopravvivenza delle anime, cosa che Epicuro non voleva ammettere » [3]).

Scriveva Platone nelle *Leggi* (731 D-E): « Il più gran-

---

[1]) Vedi su ciò il mio articolo *Lucrezio* nell'*Enciclopedia Treccani*.
[2]) PLUT., *Non posse s. v.*, p. 1097 A.
[3]) *Confess.* VI, 16. Mi sono servito della bella traduzione del TESCARI.

Digitized by Google

de fra tutti i mali, alla maggior parte degli uomini nelle anime innato, e del quale nessuno, intimamente scusandosi, cerca liberarsi, è l'egoismo ». E di questa colpa più accusava i maestri di saggezza del suo tempo. Orbene l'epicureismo, appunto perchè sorto, come abbiamo dimostrato, in competizione e in emulazione con il platonismo (onde si imponeva ad esso la necessità vitale di rispondere alle critiche dai platonici rivolte ai sistemi edonistici precedenti), fu più che mai costretto a questi sforzi eroici per superare l'egoismo da cui inizialmente, come dottrina del piacere, procedeva [1]). E l'amicizia epicurea, tanto famosa nel mondo antico e che si impone anche all'ammirazione dei suoi avversari, come Cicerone, altro non è (benchè nessuno se ne sia accorto sinora), se non un'emulazione, più ancora che un'imitazione, di quella (« divina Amicizia di Platone » [2]) esaltata da Aristotele ad austera bellezza di poesia nell'elegia ad Eudemo. E in verità Epicuro (non meno di Aristotele, nei versi lapidari di quella elegia) poeticamente divinizza, nella *Sentenza Vaticana* 52, tradotta sopra (p. 295) l'Amicizia, come eterna banditrice di orgoglio e di gioia di felicità fra gli uomini. E a tanto giunge il suo ardore di entusiasmo da proclamare : « Animo nobile massimamente si invera

---

[1]) Per il tentativo di superare l'utilitarismo nel sistema di Epicuro, vedi anche l'articolo di R. MONDOLFO, *Il superamento dell'utilitarismo e la coscienza morale nella dottrina epicurea*, in *Rendic. della R. Accad. delle scienze dell'Ist. di Bologna*, classe di Scienze morali, vol. III, 1928–29. Il Mondolfo fa sagge osservazioni, però non vide neppur lui, e non è da fargliene torto, il punto essenziale di partenza di Epicuro, nel bisogno di rispondere alle critiche della scuola platonico–peripatetica e di emularne la dottrina e i rapporti con il platonismo che mettono in nuova luce questa parte della dottrina di Epicuro.

[2]) Per l'amicizia come ideale e come vincolo nella scuola di Platone, vedi, oltre che l'*Elegia ad Eudemo* di Aristotele, PLAT., *Epist.*, VII 226 ; 238 D ; 333 E ; 346 B, e ciò che ne dicemmo nel capitolo II, p. 83.

Digitized by Google

nella saggezza e nell'amicizia, delle quali quella è mortale bene, questa *immortale* » (*Sent. Vat.* 78).

Ma, pur imitando in questa parte il carattere e l' ideale della scuola avversaria, Epicuro vuole manifestare la sua originalità ; perciò, mentre la scuola platonica e Teofrasto stesso (vedi Plut., *de fraterno amore*, 20) prendevano come norma il precetto pitagoreo « essere comuni le sostanze degli amici » (vedi anche Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 279), Epicuro dichiarava espressamente (Diog. L., X, 11 = Usener, fr. 543), essere falso questo precetto, perchè « questo è costume di chi è diffidente, e dove non vi è fiducia non vi è amicizia ». A questo proposito è bene osservare che questa testimonianza Diogene Laerzio la trae, come ci dice egli stesso, da Diocle di Magnesia, il quale, come vedemmo, difendeva Epicuro in polemica contro la scuola platonico–peripatetica e le accuse timocratee ; onde è anche più chiaro l' intento polemico di questa dottrina epicurea.

Sorta in competizione ed emulazione dell'amicizia platonica, l'amicizia epicurea fu famosa e più a sè attrasse le anime assetate di affetto e di felicità, nella crisi spirituale del mondo antico, perchè maggiormente mirava ad immediate conquiste di amore, anzi che ad altezze vertiginose di speculazione. Al « bel pericolo metafisico » del *Fedone* (114 D), Epicuro sostituiva infatti il bel pericolo dell'amore. « Verso l'amicizia (scriveva egli, in una delle sue più belle Massime) non si debbono approvare nè i troppo facili, nè i restii ; perchè per l'amore dell'amicizia, bisogna saper affrontare il suo pericolo d'amore » [2]).

---

[1]) *Sent. Vat.* 28. La lezione del codice vaticano, è come mi accertai io stesso a Roma, e come ben vide il Von der Mühll, nelle ultime parole, ζεῖ δὲ καὶ παρακινδυνεῦσαι χάριν, χάριν φιλίας. Il gioco di parole, che cercai di rendere nella mia traduzione, è intenzionale e prettamente epicureo. Vedi infatti un altro simile gioco di parole nella *Sentenza Vaticana* 9 : « Brutta cosa è la necessità, ma nessuna necessità abbiamo di vivere nell' imperio della ne-

Digitized by Google

Per l'amore di tale amore, « il saggio darà la propria vita per l'amico, se sarà necessario » (Diog. L., X 121). E non più soffrirà, posto alla tortura, di quanto soffrirebbe se vi fosse posto l'amico ; « e per lui sarà pronto a morire ; perchè, se tradirà l'amico, tutta la sua vita, per l' inquietudine, sarà sconvolta e sovvertita » [1]).

Levato su altissime vette di speculazione pura, e così nobilmente desideroso di libertà creatrice dello spirito, il platonismo era, sì, come ogni sistema filosofico greco una dottrina di vita ; ma non la dottrina di *una* vita. Anime variissime, entro quel modello ideale che aspira ad attingere l'infinito e a superare le angustie dei tempi, possono trovare rispecchiamenti dei loro spiriti. L'epicureismo invece è più angusto ; e appunto perciò più sicuramente imperativo. Il suo modello di perfezione morale è tutto chiuso al canone e al paradigma della vita di Epicuro ; e gli spiriti incerti hanno così meno da travagliarsi a cercarne uno proprio, nei limiti di ideali princìpii di dottrina. Volgendo gli occhi all' *imitatio Epicuri*, meno timore possono avere di errare. Quella mobile eternità che è la fecondità dei più profondi concetti spirituali, è così in gran parte soppressa ; ma in vantaggio di una continua contemporaneità della parola e dell'esempio del Maestro, in ogni tempo. L' imperatrice Plotina, non meno di Diogene di Enoanda, di Attico, di Filodemo, di Polistrato, non meno di Ermarco e di Metrodoro, che furono i primi discepoli del Maestro, sentono, egualmente tutti, in secoli diversi e lontani, l'immediata presenza di lui, come se ancora fosse tra loro. E non si peritano, nè si

---

cessità ». Il non essere stato messo in luce questo confronto fece sì che il Bailey ancora credesse che la reduplicazione di χάριν fosse un errore del copista, onde l'omise nel suo testo e nella traduzione.

[1]) *Sent. Vat.* 56–57. Per l'unione delle due Massime, e per la mia integrazione vedi il commento nel mio *Epicuro*, p. 158 n. 3.

Digitized by Google

stancano o svogliano di ripetere tutti, così spesso, nei loro scritti, monotonamente quelle sue stesse parole, già antiche di secoli, senza curarsi, così sovente, di variarle, compiacendosi anzi di quella costanza, perchè non si variano dai fedeli le formule rituali di una religione; anzi, in quella costanza, si inverano e si ingloriano della fede dei secoli. E l'epicureismo è veramente la religione del piacere e della felicità, di cui Epicuro è per i suoi seguaci lo scopritore e il profeta (v. sopra, p. 240 sgg.). Ed ancor maggiore è la fede in Epicuro e la fede nella sua divina *Amicizia*. Di tutti i veri saggi epicurei, in tutti i secoli del mondo antico, si può dire ciò che diceva Seneca degli immediati discepoli del Maestro. « Le grandi anime epicuree, non le fece la dottrina, ma l'assidua compagnia di Epicuro » (Sen., *ep.* 6, 6). Questa eterna presenza di amore, di consiglio e di esempio, è la più alta conquista del superato egoismo epicureo; non in una dottrina bramosa di gloria, ma in un appello desideroso di amore e di fede. « Dobbiamo prendere *ad amare* (*diligere*) una bell'anima (diceva Epicuro) e sempre averla dinanzi agli occhi, per vivere come se ci contemplasse, e fare ogni cosa come se ne fosse spettatrice » (Sen., *ep.* 11, 8). E ancora: « Opera sempre come se ti guardasse Epicuro » (*ibid.*, 25, 5).

Lo stoico Seneca non prende perciò a modello delle sue lettere di direzione spirituale le lettere di Platone (e ne abbiamo alcuna, come la VII, bellissima e ben più eterna, nei suoi momenti di più nobile elevazione, di quelle di Epicuro), nè di Stoici, che poco amarono quel genere di intime scritture, ma quelle del maestro della scuola alla sua avversa, di Epicuro; perchè quelle di Platone mirano all' infinito e all'eterno, quelle di Epicuro provvedono al presente: quelle bramano impennare al volo le anime; queste sorreggerle negli incerti passi terreni. Tale è l'originalità della finalmente scoperta imita-

Digitized by Google

zione ed emulazione del platonismo in Epicuro, nella sua lotta contro questa scuola.

E per questa emulazione e questa lotta furono scritte, nel momento in cui essa più ardeva, queste *Massime capitali*, contenenti i supremi principii della sua dottrina, le quali, quasi tutte abbiamo dimostrato rivelare quella loro origine, e palesarsi nella loro più profonda significazione e commossa umanità, ora che quella origine è stata scoperta.

*
* *

È tempo ora di dimostrare anche che, non solo queste *Massime* e gli altri testi fondamentali della sua dottrina studiati singolarmente, ci si rivelano essere formulati da Epicuro per difendere la propria filosofia dalle critiche della scuola avversaria, e per confutarne alla sua volta le dottrine, ma che in essi egli sistematicamente rispose a *tutte* le obiezioni rivolte dall'Accademia e dallo stesso primo Aristotele all'edonismo.

Quali fossero queste obiezioni sappiamo, per buona sorte, da due diverse sezioni dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele ; il quale, come vedemmo, dopo averle in parte accettate, nel primo periodo della sua filosofia e nelle opere da lui pubblicate, a cui si riferiva Epicuro, le prese in esame e le combattè egli pure, quando dall'Accademia si staccò.

Questo studio sarà anche più importante, perchè ci concederà di mettere in luce, non solo quale sia la vera interpretazione di alcun'altra di queste *Massime*, e di altri testi di Epicuro, non bene interpretati ancora, ma anche di rivelare nuovi aspetti della dottrina epicurea.

Alcune delle argomentazioni dell'Accademia contro l'edonismo, studiate da Aristotele nelle due sezioni dell'*Etica Nicomachea*, ove intraprende tale indagine (VII,

Digitized by Google

11, e X, 2 sgg.), appaiono in entrambe identiche, o di poco mutate; altre invece ricorrono solo in una e mancano nell'altra: nel nostro esame perciò uniremo quelle che in entrambe si ripetono nella stessa forma o di poco modificate.

Nel capitolo 11 del libro VII di quell'opera, Aristotele premette che le obiezioni rivolte dagli avversarii contro l'edonismo si possono distinguere in tre categorie, a seconda della posizione teoretica assunta da essi verso questa dottrina: esse tendono infatti a dimostrare:

1) che nessun piacere è un bene, nè per se stesso, nè per accidente;

2) oppure che alcuni piaceri sono dei beni; ma molti di essi sono nocivi e da fuggirsi;

3) oppure ancora che, se anche tutti sono dei beni, tuttavia il sommo bene non è il piacere.

Che in queste distinzioni Aristotele tenga conto delle diverse posizioni polemiche assunte dalle diverse correnti manifestatesi nell'Accademia stessa nella critica dell'edonismo, riconobbero già gli studiosi e i commentatori di Aristotele, come il Grant, lo Stewart ed il Burnet, e appare chiaro anche dallo studio che abbiam fatto di questa questione nel III capitolo e altrove [1]). Vedemmo infatti che fra i discepoli di Platone Speusippo aveva presa un'attitudine di assoluta intransigenza verso il piacere, dichiarandolo senz'altro un male; mentre Platone stesso, Senocrate e il primo Aristotele, credevano che nel novero dei beni dovessero essere posti determinati piaceri, sebbene il piacere non potesse per nulla essere considerato il sommo bene.

Epicuro, naturalmente, doveva cercare di confutare sì gli uni che gli altri; e già vedemmo, varie sue argo-

[1]) Vedi P. I, p. 174 sgg. e qui sopra, pp. 13 n.; 198 sgg.

Digitized by Google

mentazioni intese a questo scopo ; resta ora a dimostrare che proprio a *tutte* quelle obiezioni rispose.

La prima categoria di avversari e di argomentazioni riferite sopra da Aristotele, era certamente rappresentata da Speusippo e dai suoi seguaci. Essi, come ci dice ivi Aristotele, difendevano quella loro premessa che nessun piacere fosse, per nessun rispetto, un bene, con questi argomenti.

1) (1152 b, 12). Il piacere non è un bene, perchè il bene è qualcosa di perfetto, di quietivo, giacchè esso è il *fine etico*, il τέλος; ora il piacere è invece un perpetuo divenire, cioè qualcosa di essenzialmente incompiuto e imperfetto, non dunque mai un τέλος. Questa abbiam visto [1]) essere l'obiezione fondamentale del platonismo alla dottrina del piacere, che appariva attenuata in Platone e nel primo Aristotele, ammettendo essi che certi piaceri, connessi con ciò che sempre è, cioè con la conoscenza dei massimi veri, potessero essere considerati dei beni, mentre i piaceri del senso, in particolare, rivelavano la loro imperfezione e falsità, appunto perchè consistenti in un perenne divenire [2]).

A questa obiezione abbiamo visto [3]) come rispondesse Epicuro nella III *Massima capitale* della sua etica, ed

---

[1]) Vedi sopra, p. 12 sgg.

[2]) Vedi P. I, p. 174; P. II, pp. 4; 8 sgg.

[3]) Vedi sopra, p. 15 sgg. Si noti che Epicuro ha dinanzi questa obiezione nella forma in cui appare nell'altra sezione, che esamineremo più oltre, dell'*Etica Nicomachea*, X, 2, p. 1173 a, 16 sgg., ove è detto che il bene è limitato, mentre il piacere è illimitato, perchè ammette il più e il meno, obiezione essenzialmente congiunta (vedi ivi, l. 29 sgg. e qui sopra, p. 10 sgg.) con quella che il piacere sia un moto e un divenire, Epicuro risponde infatti nella *Massima capitale* III, che il piacere, raggiunta la detrazione del dolore, trova il suo limite e non cresce di più ; e nella *Sentenza Vaticana* 42 (vedi sopra, p. 20), che ad un solo istante si ha la *genesi* del massimo bene e la liberazione del male. Per la differenza della controargomentazione di Aristotele, vedi qui sotto, p. 328–31, come pure per l' inconseguenza di Epicuro in questo punto.

Digitized by Google

in altri testi da me messi in luce, e come il bisogno di rispondere a questa argomentazione degli avversari avesse un valore fondamentale per la sua dottrina, costringendolo ad inserire nell'edonismo il profondo concetto platonico del limite, e a superare lo stadio voluttuario dell'edonismo cirenaico. Non importa dunque di insistere per ora più oltre su questo punto.

2) (1152 b, 15). « Il saggio e temperante (σώφρων) *fugge i piaceri* ». Anche a questa obiezione vedemmo (p. 198 sgg.) come parzialmente rispondesse Epicuro, nella *Massima* XX, in un passo sicuramente polemico contro l'Accademia, in cui dichiara espressamente, che il « *saggio non fugge per nulla il piacere* ». Ma una risposta anche più incisiva dà certamente a questa argomentazione in quel passo dell'*Epistola a Meneceo*, in cui, come abbiam già dimostrato sopra [1]), egli si difende dalle accuse dall'Accademia rivolte alla sua filosofia e già prima dall'Aristotele del *Protrettico* all'edonismo cirenaico. Ivi infatti (§ 132), dopo aver affermato che il suo piacere non è un piacere voluttuario e proprio dei *dissoluti*, come pretendevano i suoi nemici, ma « sobrio giudizio », aggiunge, che « principio » di ogni norma che riguardi la vita felice « e massimo bene è la prudenza e saggezza pratica (φρόνησις), origine di tutte le virtù, la quale ci insegna non esservi vita di piacere che non sia saggia e bella e giusta, nè saggia e bella e giusta che non sia piacevole. E certo le virtù sono connaturate a vita di piacere, e vita di piacere, è da esse inseparabile ». Evidentemente dunque, per lui, tanto poco il saggio e temperante *fugge il piacere*, come diceva Speusippo, che anzi non è possibile vivere vita saggia e temperante, senza che il suo pregio e valore si riveli nell' intima gioia che ne è il necessario riflesso ; e tanto poco ancora per essere

[1] Vedi P. I, p. 385 sgg.

Digitized by Google

saggi e temperanti vi è bisogno di fuggire il piacere, che anzi non è possibile vivere una vita veramente di piacere, senza amare e praticare la saggezza e la temperanza e la giustizia.

Che questo passo di questa lettera si rivelasse, per indubbii indizii, essere polemico, vedemmo già sopra esaurientemente. Tale intenzione ha ora ulteriore conferma. E appunto per questo suo valore fondamentale, nella polemica contro l'Accademia, il passo or ora tradotto corrisponde perfettamente alla V delle nostre *Massime capitali* (e in parte, ne è la ripetizione letterale), *Massime* che abbiam visto essere tutte formulate per rispondere alle obiezioni della scuola avversaria. E vedemmo pure [1]) che questa *Massima* V si rivela anche nella sua forma concepita e formulata nella polemica contro l'Accademia [2]).

Epicuro d'altra parte bada bene ad osservare che il piacere non può essere mai *un male in sè e per sè*, perchè il piacere è per sua espressa natura *un bene*, in quanto è la condizione consentanea e conveniente alla vita, a differenza del dolore (*Mass. cap.* VIII; *Epist. a Meneceo* 129; cfr. Diog. L., X, 34).

Vediamo ora la terza obiezione formulata dai più severi critici del piacere, nel seno dell'Accademia:

3) (1152 b, 15). « Il saggio (φρόνιμος) cerca, non il piacere, ma il non soffrire (τὸ ἄλυπον) ». Anche questa è certamente una delle argomentazioni di Speusippo, che abbiamo in forma più precisa in Clem. Alex., *Stromat.* II, 22, 133 (p. 186, 19 Staehl.), il quale ci dice ricercare i saggi, secondo Speusippo, l'ἀοχλησία.

---

[1]) Vedi P. I, p. 392 sgg.

[2]) Aristotele nell'*Etica Nicomachea* risponde a questa argomentazione, secondo cui il saggio e temperante fugge il piacere, osservando, p. 1153 a, 34, che il saggio e temperante fugge solo certi piaceri, ma cerca certi altri piaceri che gli sono proprii.

Digitized by Google

Che Epicuro avesse presente questa dottrina di Speusippo, abbiamo già visto sopra (P. I, p. 396 sgg.), ove abbiam mostrato, come egli. inserendo (*Epist. a Meneceo*, 127-128) nella sua etica la teoria platonica della classificazione dei desiderii, e dandole, in quella sua lettera polemica, un valore anche eccessivo, per ovviare appunto alle obiezioni degli avversari, aggiunge — in un passo in cui feci vedere apparire evidentissimi indizi, anche formali, dell'avere egli dinanzi testi filosofici dell'Accademia — « che una retta dottrina dei desiderii sa ricondurre ogni scelta ed avversione alla salute del corpo e alla tranquillità dell'anima (ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν); questo è infatti il fine della vita felice ». E invece della formula σώματος ὑγίειαν, poco sopra sostituiva (§ 127): τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν (!), introducendo nella sua dottrina lo stesso vocabolo con cui Speusippo designava il suo sommo bene ; ma dandogli una significazione ben diversa ; giacchè l'ἀοχλησία, per Speusippo, che considerava il piacere essere un male, era uno stato neutro, nè di piacere, nè di dolore: per Epicuro invece essa è uno stato edonico [1]), e cioè *non solo un piacere, ma il sommo piacere*. Egli risponde perciò a Speusippo (fr. 397, p. 266, 10 = Cic., *De fin.* I, 11, 37 sgg. ; vedi sopra, p. 35 n.) : « in ogni singolo caso (vedi per questa espressione il luogo citato del mio capitolo VI) *la privazione del dolore* (cfr. τὸ ἄλυπον, nell'argomentazione accademica riferita da Aristotele), porta con sè un *piacere*, e non vi è uno stato intermedio neutro, nè di piacere nè di dolore : giacchè quello stato che *a certi filosofi* sembra intermedio, cioè *la privazione del dolore è, non solo un piacere, ma il sommo piacere* » [2]). D'altra parte è assai importante osservare

[1]) Vedi P. I, p. 397 n. 3, e qui sopra, p. 34 sgg.

[2]) Aristotele, nell'*Etica Nicomachea* (p. 1153 a, 27), risponde a questa argomentazione che il saggio cerca sì l'*alipia*, ma quella che corrisponde alla liberazione di determinati dolori, soprattutto

Digitized by Google

che l'argomentazione accademica basata su τὸ ἄλυπον riappare ancora in Plutarco, che attinge a fonte accademica (vedi qui, p. 144 sgg.; cfr. p. 36 sgg.).

Esaminiamo ora la quarta obiezione.

4) (1152 b, 16). « Sono di impedimento al φρονεῖν i piaceri; e tanto più, quanto più sono grandi, come ad esempio i piaceri di Venere (τὰ ἀφροδίσια) ».

Questa argomentazione appariva già nel *Filebo* di Platone (p. 65 A; 66 C), e fu ripresa (vedi P. I, pp, 337; 370; 376) dal primo Aristotele. Ad essa Epicuro risponde — in un passo a noi ben noto dell'*Epistola a Meneceo* (131 sgg., vedi sopra, P. I, p. 386 sgg.; cfr. p. 328 sgg.), in cui, come abbiamo dimostrato, polemizza precisamente contro Platone, il primo Aristotele e l'Accademia, — che il suo sommo piacere, non essendo quello dei dissoluti, e non consistendo punto « *nel godersi giovanetti e donne* » (cfr. nell'argomentazione accademica τὰ ἀφροδίσια) ma nella « *ragione sobria* » (νήφων λογισμός), è tanto poco in contrasto con la φρόνησις, che essa stessa è il sommo bene (τὸ μέγιστον ἀγαθόν!); onde non è possibile vita di piacere che non sia allo stesso tempo vita di φρόνησις; nè vita di φρόνησις che non sia vita di piacere. Come anche qui l'animosità polemica contro la scuola avversaria conducesse Epicuro a forzare i limiti della propria dottrina, abbiamo indicato nei luoghi citati sopra.

E ancora in una bella sentenza (*Sent. Vat.* 27), che abbiamo visto (p. 110) dover far parte della *Lettera ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni di un filosofo*, diretta contro la scuola del primo Aristotele e contro l'Accademia, Epicuro afferma: « In ogni altra *occupazione* nostra, a mala pena dopo compiuta giunge il frutto; ma nella filosofia al conoscere si accompagna il *piacere*; non infatti pia-

---

fisici. Per lui, a differenza che per Epicuro, l'*alipia* è uno stato neutro, e mai il sommo piacere.

Digitized by Google

cere dopo l'apprendere, ma apprendere e insieme *gioire* ». Evidentemente dunque il piacere, quando sia inteso nel suo senso più alto, non è di ostacolo al conoscere, ma ne è indissolubile [1]).

Obiettava ancora l'Accademia :

5) (1152 b, 18). « Non vi è alcuna arte del piacere; mentre se il piacere fosse un bene vi dovrebbe essere un'arte di esso ».

Anche questa argomentazione traeva la sua prima origine, come ben vide il Burnet (*comm. ad loc.*), da Platone, che nel *Gorgia* aveva considerata la retorica e le altre « arti del piacere » come non vere arti, ma piuttosto come una « mera esperienza pratica di produr diletto e piacere » ; e già abbiam visto (P. I, p. 382 sgg.) come lo stesso primo Aristotele e la sua scuola si siano serviti di argomentazioni del *Gorgia* nella loro polemica contro l'edonismo, e come perciò appunto Metrodoro abbia scritto un'opera contro il *Gorgia* di Platone.

A questa argomentazione dovette rispondere espressamente Epicuro, come sappiamo da Cicerone (*De fin.* I, 42, 13 = Usen., p. 267, 17) : « Come la scienza dei medici non è in pregio per se stessa, ma per la salute che essa procura, e l'arte del pilota l'apprezziamo, non per sè stessa, ma per la sua utilità, in quanto è il metodo di ben navigare; così la saggezza, *che deve essere considerata come l'arte di ben vivere*, non la ricercheremmo, se non avesse effetto alcuno ; laddove invece la ricerchiamo perchè è *il possesso dell'arte di procurarsi e produrre il piacere* (*artifex conquirendae et comparandae voluptatis*) ».

Che Epicuro, rispondendo così ai suoi avversari, avesse precisamente dinanzi il programma filosofico della

[1]) Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, risponde (p. 1153 a, 20) a questa obiezione, che impediscono l'attività del saggio, non i piaceri che gli sono propri, ma quelli che sono diversi dalla sua attività specifica.

Digitized by Google

scuola platonico–peripatetica, è cosa certa, non solo perchè egli qui si pone in evidente antagonismo con il programma filosofico del *Protrettico* di Aristotele (vedi P. I, p. 129 sgg.; cfr. p. 116 sgg.), ma anche perchè toglie la sua argomentazione iniziale, e gli esempi stessi del medico e del pilota (onde definire lo scopo ed il pregio dell'arte) dalla *Repubblica* di Platone (I, 341 C sgg.; cfr. Epic., fr. 504) [1]).

L' ultima argomentazione di questa parte dell'Accademia contro l'edonismo così è formulata :

6) (1152 b, 19 sgg.). « Anche i fanciulli ed i bruti cercano il piacere » ; non può dunque il piacere essere un bene ; perchè il bene è per definizione la specifica virtù (l'οἰκεία ἀρετή) dell' uomo, dell'ἀνήρ, e non già degli esseri privi di ragione.

Anche questa argomentazione deriva la sua prima origine, come dimostrò già il Burnet, dal *Gorgia* di Platone (464 D) ; non si è visto però che essa fu essenzialmente ripresa da Aristotele nel *Protrettico*, e ripetuta poi ampiamente, insieme con le altre argomentazioni del *Protrettico* contro l'edonismo, dalla scuola platonico–peripatetica, come dimostrammo sopra in modo sicuro (P. I, p. 348–354). In qual modo rispondesse Epicuro, polemizzando espressamente, senza alcun dubbio, con il *Protrettico*, abbiamo già mostrato nel luogo citato, mettendo in luce a questo proposito preziose testimonianze epicuree mancanti all'Usener ; donde risulta che Epicuro osservava che, se non potesse essere un bene per l' uomo se non

[1]) Aristotele risponde a questa argomentazione (p. 1153 a, 23), che è naturale non vi sia alcun'arte del piacere, perchè nessun'arte produce un'ἐνέργεια (e tale è il piacere), ma solo una potenza, una δύναμις, e che del resto anche l'arte di fare gli unguenti e l'arte del cuoco si può dire che siano arti del piacere. Per lui poi la filosofia non è per nulla un'arte del piacere e della felicità, anzi il suo valore è tanto più alto quanto più è disinteressata e mira alla contemplazione.

Digitized by Google

quello che dell' uomo è proprio, e non degli altri animali, non potrebbe essere un bene neppure la luce del sole, che è comune a tutti gli esseri e che lo stesso primo Aristotele nel *Protrettico* diceva essere supremamente amata, come principio e simbolo di conoscenza, di quella φρόνησις, cioè, che egli riteneva allora essere il sommo bene; onde concludeva Epicuro (vedi P. I, p. 353), come ci dice espressamente Massimo Tirio, doversi necessariamente porre il piacere in quel novero e « in quella comunanza dei beni che sono salvamento di ogni creatura dotata di vita e di senso ». Risposta che anche più appropriatamente si conveniva a questa parte dell'Accademia (di cui Aristotele riferisce qui, nell'*Etica Nicomachea*, le argomentazioni), la quale negava addirittura essere il piacere un bene [1]).

Aristotele, nel passo che stiamo esaminando dell'*Etica Nicomachea*, procede, in seguito (p. 1152 b, 20; cfr. p. 1152 b, 10), ad enumerare le obiezioni di quell'altra parte dell'Accademia, che riteneva, come vedemmo: o che *a*), se anche alcuni piaceri siano un bene, la maggior parte di essi sono dei mali; *b*), o che, se pure si dicesse che tutti i piaceri sono dei beni, tuttavia il sommo bene non può essere il piacere.

Quale prova addotta della seconda opinione *b*), Aristotele riferisce l'argomentazione, a noi ben nota, circa l'essere il piacere un divenire, una γένεσις, e perciò per nulla il *fine* etico, il τέλος. Argomentazione risalente alla

---

[1]) Aristotele risponde, nel libro VII dell'*Etica Nicomachea* (p. 1153 a, 28), a quest'obiezione, che non tutti i piaceri sono buoni, ma ve ne sono di buoni e di cattivi; i bruti e i fanciulli cercano questi ultimi. Epicuro invece non ammette piaceri cattivi in sè e per sè. Aristotele poi nell'altra sezione di quest'*Etica* (1173 b, 20) dice addirittura che questi piaceri non sono in realtà piaceri, che è dottrina opposta a quella di Epicuro, il quale afferma che tutti i piaceri sono, in sè e per sè, beni, per la loro stessa intima natura (*Mass. cap.* VIII; *Epist. a Meneceo* 129; DIOG. L., X, 34).

Digitized by Google

critica platonica dell'edonismo, e a cui vedemmo aver risposto Epicuro con la sua *Massima capitale* III e con altri testi fondamentali della sua filosofia.

Quanto alla prima alternativa *a*) sopra riferita, Aristotele ci dice che i partigiani di essa recavano a conferma di quella loro obiezione, « l'esservi dei piaceri *turpi* e *vergognosi* e per di più *dannosi*; alcuni piaceri infatti sono proprii di *condizioni di malattia* (νοσώδη) ».

Come Epicuro avesse presente questa obiezione avemmo già occasione di vedere sopra [1]), ove mostrammo che alla critica già da Eraclide Pontico rivolta al suo edonismo, osservando che esseri malati e pazzi possono godere più di altri, egli rispondeva che il piacere da lui posto come fine etico consisteva appunto « nella *salute* (vedi invece νοσώδη!) del corpo e nella imperturbabilità dell'anima » (*Ep. a Men.*, § 128); e vedemmo pure che egli, facendo questa enunziazione, in quest'epistola polemica contro la scuola platonico–peripatetica, sostituiva l'espressione ὑγίεια, salute, all'altra consueta *aponia*, per venire incontro all'obiezione degli avversarii che si fondava sul fatto che certi piaceri, proprii di chi sia in condizione di malattia, siano più intensi e vivi di quelli che godono i sani. E per non porsi in troppo deciso contrasto con le premesse dell'edonismo, affermava nell'VIII delle *Massime capitali* : « Nessun piacere è per sè un male ; ma i mezzi onde otteniamo certi piaceri recano molti più turbamenti che gioie ». E ancora nell'*Epistola a Meneceo* § 129 : « Ogni piacere adunque, per la stessa *sua natura consentanea alla vita*, è un bene ; ma non però ognuno è da eleggersi ; similmente ogni dolore, per sua natura, è un male ; non però ogni dolore è sempre da fuggirsi. A misura ed a norma degli utili e dei danni, conviene perciò giudicare piaceri e dolori ; infatti a volte ci ser-

[1]) Vedi P. I, p. 329; cfr. pp. 337 sgg.: 398.

Digitized by Google

viamo del bene come di un male, a volte del male come di un bene ». Ed enunziando questa dottrina, tanto aveva presenti le obiezioni della scuola avversaria che si serviva degli stessi principii di utilitarismo etico che Platone nel *Protagora* (p. 351 B sgg.) fa enunziare per scopo dialettico da Socrate stesso.

D'altra parte feci già vedere (P. I, p. 342), che là dove Epicuro rispondeva alla critica del proprio edonismo fatta da Eraclide Pontico, osservava, che, « come nessuno vitupera la ragione, quasi non fosse una cosa bella per natura, anche se alcuno rivolga l' uso di essa a ciò che per natura non è bello, allo stesso modo non bisogna vituperare il piacere, ma quelli che del piacere si servono malamente ». Mentre poi a coloro che lo accusavano di essere un maestro di dissolutezza, egli obiettava, nella *Massima capitale* X, che « non avremmo nulla di cui riprendere i dissoluti, se ciò che è cagione dei loro godimenti li liberasse dai timori spirituali rispetto alle cose dei cieli e alla morte e ai dolori, ed anche apprendesse loro quale è il limite dei desiderii e dei dolori: colmi sarebbero infatti d'ogni godere, e non avrebbero causa alcuna di soffrire nell'anima o nel corpo, ciò che appunto è il male ». Ma precisamente perchè quella essenziale prudenza di non nuocere alla salute del corpo non si può ottenere dai dissoluti, nè si può avere da essi la serenità spirituale, egli, non solo metteva in guardia contro quei piaceri (vedi *Sent. Vat.* 51, cfr. fr. 62), ma dichiarava, nel noto passo polemico dell'*Epistola a Meneceo* (§ 132), che « ciò che produce la vera vita di piacere altro non è se non la *sobria ragione* che indaghi le cause di ogni scelta ed avversione e discacci gli errori onde gli animi son colmi di inquietudine ».

Con quali avvedimenti polemici egli, in queste sue enunziazioni, in parte correggesse il carattere sensuale dell'edonismo cirenaico, contro cui erano dirette le obie-

Digitized by Google

zioni di Platone e del primo Aristotele nel *Protrettico*, servendosi di quelle stesse critiche, e non peritandosi di adottare principii dei suoi stessi avversarii, e nello stesso tempo attenuasse certe sue troppo violente affermazioni anteriori, abbiamo già veduto nei passi dei capitoli precedenti già richiamati sopra [1]) ; non importa perciò farne più parola. È opportuno invece mettere in luce il vero carattere polemico della *Massima capitale* IX, che apparirà così nella sua vera significazione e nella sua genuina lezione.

Uno dei capisaldi della dottrina etica del *Filebo* (raggiunto attraverso alla critica dell'edonismo cirenaico, che, non ammettendo differenza alcuna fra i piaceri (Diog. Laert., II, 87), non poteva dare alcuna preminenza ai piaceri spirituali), era che i piaceri sono di natura specificamente diversa, e solo veri e buoni piaceri sono i piaceri spirituali ; dottrina seguìta anche dall'Aristotele del *Protrettico* [2]). Epicuro cerca perciò nella *Massima capitale* IX di ovviare a quelle obiezioni fatte dagli avversarii all'edonismo cirenaico, senza mettersi in contrasto con la propria dottrina ; onde afferma : « Se ogni piacere per l' intensità sua propria e per il tempo della sua durata [3]) s' intensificasse, e riguardasse tutto il nostro organismo, o le parti più importanti della natura umana, i piaceri non differirebbero fra di loro». Qui Epicuro infatti, non solo distingue i piaceri più intensi e altri meno intensi, ma piaceri più estesi ed altri meno estesi, con

[1]) Vedi p. 313 n. 1. Confronta anche P. I, p. 383 sgg.; 387 n. 1; 389 n. 1; 390 sgg.

[2]) Vedi P. I, p. 298 sgg.; P. II, p. 4.

[3]) La lezione è in questo punto corrotta nei codici; per la mia correzione τ(όν)φ καὶ χρόνφ, sola conforme alla lezione della migliore tradizione manoscritta (τω (sic).... χρόνω con lacuna B^1, τω (sic) καὶ χρόνω B^2 P^1 C^0) e per la giusta interpretazione della Massima stessa, e per nuove testimonianze ad essa relative, da me messe in luce, vedi il mio articolo in *Aegyptus*, 1933, p. 429 sgg. Vedi anche qui sopra, p. 212 sgg.

Digitized by Google

una psicologia ben più sottile di quella degli edonisti precedenti, a cui era stato iniziato dalle acute analisi del piacere compite dallo stesso Platone; ma trova modo di dare anche egli un valore superiore ai piaceri proprii delle attività superiori dell' uomo, in quanto essi possono aver più durata, e non riguardare solamente il presente, a cui è unicamente limitata la percezione sensibile, ma anche il passato, che l'intelligenza può sempre richiamare, e l'avvenire, che essa può sempre anticipare.

Il suo edonismo diviene così una sottilissima arte di dirigere le potenze dell'anima all'aspettativa dell'avvenire e soprattutto al grato ricordo delle gioie godute. Sicchè egli, contrapponendo un suo *Protrettico* a quello di Aristotele, nell'*Epistola a Meneceo*, invitava (§ 122) alla sua filosofia, non solo i giovani, ma « il giovane ed il vecchio; questi affinchè si mantenga giovane in felicità, per il riconoscente ricordo dei piaceri goduti; quello affinchè sia allo stesso tempo giovane e maturo di senno, perchè intrepido dell'avvenire ». E nella *Sentenza Vaticana* 17 aggiungeva: « Non il giovane si deve stimar felice, ma il vecchio che visse una vita bella...., avendo egli alla vecchiezza, come a sicuro porto, approdato, e quei beni che prima ansiosamente e dubitosamente ha sperati tenendo ora a sè avvinti in saldo riconoscente ricordo » [1]).

D'altronde è assai interessante, per comprendere come queste *Massime* siano state composte e ordinate secondo le necessità di questa polemica, e scorgere così l'esatto rapporto fra questa *Massima* IX e le seguenti, osservare che Platone già nel *Gorgia*, per combattere l'edonismo, aveva poste specifiche ed intrinseche differenze fra i piaceri, distinguendo (p. 494 E; 500 A sgg.) piaceri buoni e cattivi, questi proprii dei dissoluti, quelli dei virtuosi;

[1]) Che si debba conservare la lezione del codice, χάριν, dimostrai nel mio *Epicuro*, comm. *ad loc.*

Digitized by Google

e Aristotele nel *Protrettico* considerava soli piaceri veri e buoni quelli della conoscenza, perchè soli riferentisi a ciò che *massimamente è*. Onde Epicuro stabilisce in questa *Massima* IX che non vi sono differenze tra i piaceri, se non per essere più o meno intensi, o estesi, o duraturi, oppure per appartenere a parti più importanti della natura umana; onde può dire poi nella *Massima* X, che nemmeno i piaceri dei dissoluti sono cattivi in sè e per sè, ma solo sono tali da non poter dare quella sicurezza alla vita che possono dare gli altri. E poichè la scuola platonico–peripatetica concorde ammetteva che la filosofia ha valore in sè e per sè, e non solamente per il suo utile, egli passa a dimostrare, nella *Massima* XI, che la filosofia è solo pregevole perchè necessaria come un mezzo per vivere senza timori e turbamenti.

Che la *Massima* IX, or ora studiata, sia stata formulata, con intento polemico, contro la scuola platonico–peripatetica, nel periodo della polemica timocratea, risulta evidentemente dall'essere satireggiata dal comico Damosseno e da Alcifrone che di quella schermaglia filosofica ci hanno conservati preziose attestazioni (v. sopra, p. 212 sgg. e qui sotto p. 326 n. 2).

Epicuro ha dunque risposto a tutte le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo, riferite da Aristotele in questa parte dell'*Etica Nicomachea*, e vi ha risposto servendosi di quelle stesse obiezioni dei suoi avversarii per dare al suo edonismo un'impronta propria.

Come abbiamo osservato però, Aristotele, in un'altra sezione di quest'opera (X, 2 sgg.), riprende ancora in esame le obiezioni dell'Accademia all'edonismo, e tra esse ne enumera alcune già esaminate nel passo or ora studiato del libro VII, altre ne aggiunge di nuove.

Aristotele inizia qui il suo esame con le obiezioni mosse, presumibilmente, da Platone stesso nel *Filebo* e da altri membri dell'Accademia, contro l'edonismo di Eudos-

Digitized by Google

so, uno dei discepoli di Platone che si era staccato in questo punto dalla dottrina del maestro, dichiarando essere il piacere il sommo bene, sia perchè tutte le creature, ragionevoli ed irragionevoli, al piacere tendono istintivamente, sia perchè esse, non meno istintivamente, fuggono il suo contrario, il dolore. Il piacere è dunque ciò « che cerchiamo per sè medesimo e non in vista di altro » ; e perciò corrisponde pienamente alla definizione data come vedemmo, da Platone stesso, del fine etico. Per di più, « il piacere aggiunto a qualsiasi altro bene lo rende più desiderabile, onde, ad esempio, *la stessa vita e attività del giusto e del saggio e prudente* (σώφρων) *diviene più desiderabile, e se ne accresce il suo valore di bontà, se è accompagnata dal piacere* » (Arist., loc. cit., 1172 b, 23). A questa argomentazione aveva già risposto Platone (*Fileb.*, 60 D sgg.; cfr. Arist., *Top.* III, 2, 2), come ci dice Aristotele in questo passo dell'*Etica Nicomachea*, che, appunto perchè la vita di piacere è più desiderabile e se ne accresce il valore se è accompagnata dal piacere, è chiaro che il piacere non è il sommo bene ; giacchè se la vita più desiderabile è quella in cui al piacere si unisca la giustizia e la saggezza, non può il piacere, in sè e per sè, e preso separatamente da ogni altro bene, essere il sommo bene, il quale sarà perciò l'armonico contemperamento e l'unione di varii beni, tra cui il piacere ha l'ultimo posto, come vedemmo nel III capitolo.

Questa argomentazione è per noi importantissima, perchè ci proverà, cosa pur essa sfuggita sinora agli studiosi, che Epicuro, non solo bene conobbe la dottrina di Eudosso, ciò che è ovvio ; ma tenne conto della controargomentazione di Platone, per evitarne l'obiezione. Epicuro infatti (non meno di Eudosso e dei Cirenaici) cerca di dimostrare, come è ben noto, che il piacere è il sommo bene, richiamandosi alla constatazione che tutti gli esseri, ragionevoli ed irragionevoli, cercano istintiva-

Digitized by Google

mente il piacere e fuggono il dolore; e, come Eudosso, adotta la stessa definizione data da Platone e dall'Accademia del fine etico, per dimostrare che da essa consegue naturalmente che tale fine etico deve essere il piacere [1]): ma si guarda bene di usare l'altra argomentazione di Eudosso, circa l'accrescersi il valore di ogni altro bene, come ad esempio *della vita giusta e saggia*, se le si aggiunge il piacere; precisamente perchè tale argomentazione era già stata vittoriosamente combattuta da Platone. Anzi la previene e costituisce la sua dottrina in modo che non le possa essere rivolta. Infatti nel passo polemico della *Lettera a Meneceo*, da noi messo in luce e più volte richiamato (§ 132), e nella *Massima capitale* V (che con esso consuona letteralmente), non dice già che la vita *saggia e giusta* diviene più desiderabile *se le si aggiunga il piacere*; ma bensì che *non è possibile esservi vita saggia e giusta*, che non sia allo stesso tempo vita di piacere; nè *vita di piacere* che non sia vita *saggia e giusta*. E allo stesso modo nella *Sentenza Vaticana* 27, essa pure appartenente a questa polemica e con ogni probabilità, come vedemmo, all'*Epistola ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni del filosofo*, afferma risolutamente che alla saggezza del conoscere non si accompagna la gioia, come qualcosa che vi si aggiunga, ma *le è contemporanea e indissolubilmente congiunta*.

È chiaro dunque che, anche in questo punto, la nuova forma data da Epicuro al suo edonismo deriva dall'aver egli tenuto conto, nella polemica da noi rivelata e ricostruita, delle obiezioni della scuola avversaria. E precisamente per poter rispondere alle obiezioni dell'Accademia, Epicuro considera sommo bene, non il piacere indistintamente, ma piuttosto l'*aponia* e l'*atarassia*, cioè

[1]) Vedi sopra, P. I, p. 398 sgg.

Digitized by Google

il piacere *catastematico*, che è necessariamente congiunto con la vita e la coscienza dell'uomo saggio e giusto [1]).

Aristotele passa poi ad esporre (p. 1173 a, 5) la obiezione di Speusippo contro l'edonismo (già riferita in forma poco differente nella sezione studiata sopra del libro VII, consistente nella considerazione che, dal fatto che tutti gli esseri fuggano il dolore, non consegue che il suo contrario, il piacere, sia il sommo bene: giacchè secondo la dottrina del medio proporzionale, piacere e dolore sono per lui due estremi, ambedue da fuggirsi e mali entrambi, e il termine medio, e perciò il bene, è una condizione nè di piacere nè di dolore, e cioè l'ἀοχλησία: *onde il saggio e temperante fugge il piacere.* Come a questa obiezione abbia risposto Epicuro vedemmo sopra (p. 306 sgg.).

Nuova è invece per noi la terza argomentazione, esposta qui da Aristotele (1173 a, 13): « Il piacere non è un bene, perchè non è una ποιότης, una qualità ».

Per comprendere questa argomentazione bisogna (come già mostrò giustamente, in modo particolare, lo Stewart, nel suo commento a questo passo) tener conto del linguaggio tecnico della scuola platonico–peripatetica, e soprattutto del passo delle *Categorie* aristoteliche (8, 8 b, 27), ove si prendono in esame *le qualità*, le ποιότητες, e si considerano *gli abiti*, le ἕξεις, come la prima categoria e più importante delle ποιότητες. Ciò posto è chiaro che anche questa obiezione risale a Speusippo, il quale considerava (vedi Clem. Alex., *Strom.* II, 22, 133, p. 186, 19 Staehl. = Speus., fr. 57 Lang) *il sommo bene*, l'eudemonia, come *un abito morale compiuto e perfetto*, cioè come una ἕξις τελεία, e perciò come uno stato permanente. Tale stato permanente non poteva essere per lui il pia-

[1]) Nota che anche l'espressione καταστηματικὴ ἡδονή deriva, in ultima origine, da Platone e dall'Accademia, come mostrai sopra, p. 28 n.; e qui sotto, p. 329 n. 3.

Digitized by Google

cere che era per l'Accademia una condizione momentanea, in quanto è essenzialmente un movimento, bensì quell'ἀοχλησία, che è per Speusippo, come vedemmo più volte, il sommo bene.

Questa argomentazione si illumina, se teniamo conto di una di quelle *Definitiones* che rappresentano la dottrina dell'Accademia, di cui a torto non tiene conto lo Stewart. Ivi infatti l'*alipia*, lo stato neutro, nè di piacere nè di dolore secondo l'Accademia, che corrisponde perfettamente all'ἀοχλησία, è definita (vedi *Def.* 412 C) « una ἕξις, per cui non siamo soggetti a ricadere nei dolori (καθ' ἣν ἀνέμπτωτοί ἐσμεν εἰς λύπας) ».

Orbene, avendo precisamente posto Epicuro il suo sommo bene non nel piacere in moto, ma nell'ἀοχλησία, o *aponia*, o *alipia*, pur, come già vedemmo, considerando questo stato psichico come una condizione di piacere, anzi di sommo piacere, e non di indifferenza, come lo interpretava Speusippo, è chiaro che egli si è posto coscientemente in guardia contro questa obiezione degli avversarii.

Per di più, mettendo in luce altri importanti riflessi di questa obiezione accademica nella dottrina di Epicuro, vedremo come ben altri punti della sua dottrina si illuminino così di luce nuova e appaiano essi pure, per la prima volta, nella loro piena significazione.

È importante richiamare anzitutto la definizione accademica dell'*alipia*, per cui siamo ἀνέμπτωτοι nei dolori, per l'importanza, non rilevata ancora, avuta da essa nella filosofia posteriore. Nuovo esempio e assai significativo, oltre i molti rivelati nei capitoli precedenti, del valore formativo singolarissimo esercitato dalla dottrina dell'Accademia, e dello stesso primo Aristotele, nel pensiero greco dell'età ellenistica, ed in particolar modo nella dottrina stoica e nell'epicurea.

E primieramente, se noi ripensiamo alla testimonianza

Digitized by Google

della dottrina del primo Aristotele, da me messa in luce sopra (P. I, p. 220) dal papiro ercolanese 1020, col. I, secondo cui per il primo Aristotele, non meno che per gli Stoici, il saggio non si può ingannare nè può errare, è chiaro che per lui, in quel periodo della sua filosofia in cui aderiva ancora all'Accademia, la saggezza era veramente una ἕξις τελεία, a differenza di quello che egli dice essenzialmente in questo passo dell'*Etica Nicomachea* (cfr. *Poet.* 6, 1450 a, 18). Ed infatti Simplicio (*In categ.*, f. 102 A, ed. Bas.) osserva appositamente che, per Aristotele (il secondo Aristotele delle opere di scuola), e per il suo allievo Teofrasto la virtù è ἀπόβλητος. A questo proposito è assai importante osservare che mentre per alcuni stoici (vedi *Fr. Stoic. Vet.*, III, n. 237; 238, l. 7 sgg.), la virtù può abbandonare il saggio ed essere ἀπόβλητος, onde si può momentaneamente perdere ; per altri più antichi e dell'età all' incirca di Epicuro, come Cleante, che rappresentano la parte più intransigente della Stoa, e sono maggiormente sotto il diretto influsso del rigorismo etico dell'Accademia, essa è ἀναπόβλητος (vedi ivi nn. 237; 238, 1 sgg.; 240), onde essa non può abbandonare mai il saggio, « *nè nel sonno nè nella veglia* (n. 240, οὔτε ὕπαρ οὔτε ὄναρ!), nè in alcun altro stato della sua psiche, perchè non mai la ἕξις esce, per dir così, da se stessa e perde la sua natura ». Ora è assai importante osservare che precisamente Epicuro nella ditirambica chiusa del suo *Protrettico*, nella *Lettera a Meneceo* (§ 135), che è il suo programma filosofico in opposizione a quello della scuola platonico–peripatetica, proclama anch'egli che il saggio non perde mai il suo sommo bene, l'*atarassia*, « *nè nella veglia nè nel sonno* (οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ!) ». E Diogene Laerzio (X, 121) conferma che, secondo Epicuro, « il saggio è sempre consentaneo a sè stesso *anche nel sonno* »; e il successore di Epicuro, Polistrato, *egli pure in un'opera protrettica* (Polystr., *lib.*

Digitized by Google

inc., fr. 3, col. VI a, 6 sgg., p. 8 Vo.), dice che il neofita deve assimilare « se stesso al saggio, anche nella stessa attuosità del sonno » [1]). Ed usa egli l'espressione ἐνέργημα, attuosità, non propria della scuola epicurea, e che *è certo meno appropriata per indicare lo stato del sonno*, appunto perchè è il termine tecnico della scuola avversaria; allo stesso modo che Epicuro, come vedemmo (P. I, p. 321 sgg.), in un passo fondamentale della sua etica, nel frammento 2, usa l'espressione ἐνέργεια, *precisamente con il medesimo intento polemico.*

D'altra parte, ora prendono una luce del tutto nuova e si scorgono per la prima volta nella loro vera significazione, le testimonianze di Diogene Laerzio (X, 117) che, secondo Epicuro, « colui che ha acquistata la saggezza *non può più assumere la disposizione a saggezza contraria* », e che « non si può divenire saggi con qualsiasi ἕξις ». Tanto più che questa seconda testimonianza è, come dimostrai altrove (*Aegyptus*, 1933, pp. 421–22), il necessario complemento della *Massima capitale* V, in cui si dice [2]) che « chi non ha ciò (cioè questa particolare ἕξις) da cui deriva una vita saggia e bella e giusta, non può vivere una vita di piacere ».

Non vi può dunque essere dubbio alcuno che Epicuro, anche in questo punto, ha avuto presente le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo e che se ne è servito per dare un nuovo più elevato carattere al suo [3]).

---

[1]) Leggo, come già dissi nel capitolo II, καὶ ⟨δι⟩ ἀυτοῦ τοῦ κατὰ τὸν ὕπνον ἐνεργήματος, e non καὶ ⟨ἐξ⟩, come il Vogliano, non solo per ragioni paleografiche (ΔΙ cadde per aplografia con ΑΙ precedente); ma anche perchè si tratta di una condizione non già *derivante dal sonno, ma durante il sonno:* vedi infatti anche nel passo di Diogene Laerzio citato sopra, καθ' ὕπνους.

[2]) Per la lezione di questa Massima, corrotta nei codici, e la sola correzione corrispondente alla dottrina, da me introdotta: ὑπάρχει ⟨ἐξ⟩ οὗ ζῆν κτέ., vedi il mio articolo in *Aegyptus* 1933, p. 419 sgg.

[3]) Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (p. 1173 a, 13) rispondeva a questa obiezione (secondo cui il piacere non può essere il bene, perchè non è una ποιότης), che neppure le attività virtuose sono

Digitized by Google

Segue in Aristotele (1173 a, 15) la formulazione di un altro argomento dell'Accademia contro l'edonismo, da noi già studiato altrove (p. 13 sgg.), e cioè che « il bene è limitato, mentre il piacere è illimitato, ed ammette il più ed il meno », argomento a cui subito dopo egli aggiunge l'altro, con esso necessariamente connesso, dell'esistenza di piaceri misti di dolore e perciò essenzialmente falsi (l. 22 sgg.). Come Epicuro abbia risposto a questi argomenti nella *Massima capitale* III, che costituisce uno dei punti capitali del suo quadrifarmaco, e come il bisogno di ovviare a questa obiezione abbia avuta un'importanza fondamentale nella formazione del suo edonismo, abbiamo già dimostrato nel luogo citato or ora, nè importa più farne parola [1]).

L'obiezione che segue poi in Aristotele (1173 a, 29), fondata sull'affermazione che il piacere è un *movimento* ed un *divenire*, e perciò non può essere il *fine*, è quella stessa che abbiamo veduto essere ripetuta due volte nella sezione del libro VII studiata sopra, e abbiamo indicato là (p. 305) i luoghi in cui abbiamo messo in luce la risposta data ad essa da Epicuro. Così pure è una ripetizione di un argomento già riferito sopra, nella sezione del libro VII, l'ultimo qui preso in esame da Aristotele (1173 b, 20), circa il non poter essere il piacere il sommo bene, perchè *vi sono dei piaceri cattivi*. Come vi rispondesse Epicuro vedemmo esaurientemente sopra (p 313) [2]).

---

delle ποιότητες, e neppure la felicità. Per lui poi, in questo periodo della sua filosofia, come vedemmo, all'opposto che per Epicuro, la virtù può abbandonare il saggio.

[1]) Si noti che Aristotele risponde a questa obiezione ben diversamente da Epicuro ; e cioè, non già che il piacere ha esso pure un limite nell'*aponia*, ma che quest'obiezione si potrebbe applicare anche alle virtù ; giacchè si può essere più o meno virtuosi. Per di più egli ammette piaceri misti. Per la sua critica del concetto del piacere come movimento e divenire e le sue differenze rispetto ad Epicuro, vedi qui sotto, p. 327 sgg.

[2]) Per la differenza della risposta di Aristotele da quella di Epicuro, vedi sopra, p. 312 n. 1.

Digitized by Google

Prese dunque in esame *tutte* le molteplici obiezioni rivolte all'edonismo dall'Accademia e dallo stesso primo Aristotele (che alcune di esse certo adottò, sebbene le abbia poi ripudiate nell'*Etica Nicomachea*), abbiamo visto che Epicuro, intenzionalmente e specificamente, a *tutte* rispose; e vi rispose in passi, soprattutto dell'*Epistola a Meneceo*, e delle *Massime capitali*, che appaiono, anche per altri indizii, essere passi di sicuro intendimento polemico contro quella scuola avversaria, e che si illuminano di luce nuova e acquistano imprevedute significazioni ed approfondimenti, ora che si scorgono questi riferimenti alla dottrina avversaria.

È certo dunque che *tutti* i principi fondamentali dell'etica epicurea si formarono in questa polemica e secondo le necessità di essa; e che solo tenendo conto di questa loro formazione si comprendono nella loro significazione più esatta e più profonda. E appunto perchè le *Massime capitali* sono *tutte* composte con lo scopo di dare un complesso di principii filosofici che rispondano alle obiezioni degli avversarii o ne confutino le dottrine, è anche più sicuro che esse sono un'opera unitaria, corrispondente ad un unitario scopo e disegno. Ed è certo pure che l'autore di questa operetta fu veramente, come ci attesta la tradizione concorde, Epicuro, come nel mio *Epicuro* dimostrai ampiamente, e non è per nulla una raccolta di aforismi di Epicuro, disordinata e senza scopo e disegno prefisso, fatta da qualche lontano discepolo, come si credette lungamente per l'autorità dell'Usener, il quale riprese e difese questa tesi già enunziata dal Gassendi.

E poichè esse furono composte, come abbiamo provato, nel più vivo ardore di questa polemica, e alcune di esse devono essere state, con ogni probabilità, desunte da Epicuro stesso, sia pure modificandole, da opere composte allora, è verosimile che questo libro d'oro della

Digitized by Google

sua dottrina egli lo abbia composto quando quella polemica più ardeva, e cioè nel periodo del suo primo insegnamento ; ciò che sarebbe confermato da certi particolari linguistici, da noi già notati, e da allusioni al periodo in cui tale polemica sorse in Lampsaco. Ed è veramente assai naturale che egli, partendosi da Lampsaco per venire ad insegnare ad Atene, o poco dopo da Atene stessa, abbia lasciato o inviato a quei suoi fedeli discepoli questo suo manuale di vita saggia e felice, che sostituisse la sua viva voce di maestro e li guidasse e rispondesse ai loro dubbi. Sappiamo infatti che egli raccomandava ai suoi discepoli di imparare a memoria le massime in cui erano enunziati i principii fondamentali del suo sistema [1]).

Un'ottima conferma che egli allora componesse questo suo manuale, l'abbiamo dai due testi più importanti che ci dànno notizia della polemica allora sorta, cioè la lettera, da noi così spesso richiamata, di Alcifrone e il frammento comico di Damosseno. Infatti, in entrambi, con significativa, e difficilmente casuale coincidenza ed unità, insieme con il *Canone*, che sappiamo altrimenti (v. sopra, p. 212 n. 2) essere una delle prime opere di Epicuro, sono ricordate le *Massime capitali*, e vi sono poste in dileggio, segno evidente che gli avversarii con quella polemica le mettevano in relazione [2]).

---

[1]) Vedi *Epist. a Erodoto*, §§ 36, 45, 83 ; *Ep. a Pitocle*, § 85; Diog. L., X 12 ; Cic., *De fin.*, II 7, 20 ; *Acad.*, II 33.

[2]) Pure la *Massima* V è richiamata dal comico Batone, che attinge anch'egli a quella polemica (vedi sopra, p. 225). Per la derisione delle *Massime capitali*, in Alcifrone, vedi ivi (II 2 = IV, 17) § 2, cfr. § 7 ; la *Massima capitale* IX è anche derisa in Alcifr. III 19, 8 = III 55, 8. Per Damosseno vedi sopra, p. 212. Nota che Alcifrone ricorda anche l'opera περὶ φύσεως. Ora, poichè Epicuro ne scrisse il libro XV nel 300/299, e nel 296/5 il XXVII, prima del 306 o poco dopo il 306, quando ancora ardeva quella polemica, ed Epicuro era appena venuto ad Atene, varii libri di quell'opera dovevano verosimilmente già essere composti e noti.

Digitized by Google

*
* *

È tempo ora di prendere in esame un altro importante problema, se cioè Epicuro mai conoscesse l'*Etica Nicomachea*.

Che egli avesse pienamente ragione e diritto di polemizzare contro le prime opere pubblicate di Aristotele, e particolarmente contro il *Protrettico*, in cui questi aveva combattuto l'edonismo, ripetendo parzialmente le argomentazioni dell'Accademia, sebbene quelle argomentazioni Aristotele stesso avesse poi confutate nell'*Etica Nicomachea*, è cosa certa. Aristotele infatti quelle opere non aveva mai ripudiate, per di più esse erano allora ammiratissime e diffusissime nel mondo greco, a differenza delle opere di scuola, e di esse sempre si servirono gli avversarii, come abbiamo ampiamente dimostrato, per combattere l'etica di Epicuro, non solo durante la vita di Epicuro, ma sino ai più tardi secoli dell'età imperiale. Egli dunque, prendendole a confutare, non si serviva solo di un suo diritto, ma adempiva ad un suo espresso dovere di filosofo.

Rimane ora da vedere, se egli conobbe l'*Etica Nicomachea* (e soprattutto quelle parti di quest'opera in cui anche Aristotele aveva ripresa una parziale difesa dell'edonismo, ed aveva confutate le obiezioni dell'Accademia) e se mai se ne servì. Che egli se ne servisse si può, in massima, escludere, perchè le confutazioni di Epicuro non coincidono mai, come vedemmo, con quelle dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, in modo da far credere che siano state da tale opera desunte ; anzi spesso sono di natura opposta. Per di più, esaminando l'argomentazione di Aristotele contro la teoria dell'Accademia, circa l'essere il piacere un movimento e una genesi, e confrontandola con la dottrina di Epicuro, credo si possa dimostrare che egli non doveva avere presente quella di Aristotele.

Digitized by Google

Aristotele che aveva egli pure, nella prima parte della sua vita, e ancora nella *Retorica*, considerato il piacere come un movimento, allo stesso modo di Platone e dell'Accademia [1]) (donde la sua diffidenza verso di esso e la condanna di quei piaceri che al movimento erano più essenzialmente connessi), nell'*Etica Nicomachea* [2]) prese, come vedemmo, a combattere quest'argomentazione, osservando che il piacere, in quanto è qualcosa di in sè compiuto e momentaneo, non è un movimento, ma anzi un'espressione di quell'attività dell' immobile, di quell'ἐνέργεια ἀκινησίας, che è una dottrina fondamentale del secondo periodo della sua dottrina [3]). Orbene, anche Epicuro considera essenzialmente il piacere come qualcosa di momentaneo, e nega soprattutto che il suo piacere *catastematico*, la sua *aponia*, sia qualcosa di illimitato e suscettibile del più e del meno, invece che uno stato in sè perfetto e pago [4]). Una certa somiglianza dunque vi è. Che però egli desumesse questa dottrina dall'*Etica Nicomachea*, credo si possa escludere per più ragioni. Anzitutto feci vedere sopra (p. 32 sgg.) che in questo punto Epicuro non faceva se non applicare un'analoga dottrina del suo atomismo e della sua gnoseologia, onde egli poteva giungere indipendentemente dall'Aristotele dell'*Etica Nicomachea* a una somigliante conclusione. Ma vi è di più : mentre Aristotele è in quella sua argomentazione deciso e coerente, non facendo distinzione alcuna di piaceri, e però sfuggendo, a questo proposito, ad ogni critica, Epicuro è stranamente incerto e, in qualche misura, contradittorio. Egli infatti non intraprende, come Aristotele, un'analisi dei concetti del divenire e del mo-

[1]) Vedi P. I, p. 298 sgg.; cfr. p. 208; 370 sgg.; 376; P. II, p. 4.
[2]) Vedi *Etica Nicomachea*, 1174 b, 3 sgg.; cfr. 1153 a, 13; 1173 a, 29 sgg.; 1174 a, 19.
[3]) Vedi sopra P. I, p. 207 sgg.; 271.
[4]) Vedi sopra, p. 15 sgg.; 20 sgg.; 33 sgg.; 201 sgg.

Digitized by Google

vimento, per provare che essi al piacere non convengono ; anzi non nega punto che vi siano piaceri *in moto*, ed infatti, dice espressamente che il piacere *cresce* sin che non raggiunge lo stadio della sottrazione del dolore [1]) ; e anche dopo che questa sottrazione del dolore è raggiunta, ammette che vi siano piaceri *in moto* [2]), se pure, non in quanto, dopo lo stadio dell'*aponia*, crescano di intensità, sibbene, in quanto assumano variazioni e raffinamenti, i quali però non sono necessarii per la compiuta perfezione del piacere, che è perfetto nell'aponia. E appunto nel frammento 2 (= Diog. Laerzio, X, 136), che è uno dei testi fondamentali della sua etica, egli afferma espressamente : « l'*atarassia* e l'*aponia* sono piaceri stabili, catastematici (καταστηματικαί) [3]) ; la χαρά invece e l'εὐφροσύνη, si vedono chiaramente essere piaceri *in moto* per la loro ἐνέργεια ». E per questa attitudine incerta, e per avere ammessi insieme piaceri in moto e piaceri stabili, egli si è esposto alle continue critiche dei suoi avversarii, ripetute particolarmente da Cicerone [4]).

Come mai egli vi si sarebbe esposto, se avesse avuto dinanzi l'esempio della dottrina di Aristotele che quella difficoltà aveva superata compiutamente ? È chiaro invece che questa sua condizione di debolezza derivò dal non avere interamente superate le posizioni teoretiche assunte dai Cirenaici, da Platone e dall'Accademia verso

---

[1]) Vedi *Massima capitale* XVIII, cfr. la III ; per i piaceri in moto, vedi anche fr. 67 ἡδείας κινήσεις, *suaves motiones* ; 411 sgg. ; 397, p. 266, 1 sgg. USENER = CIC., *De fin.* I, 11, 37.

[2]) Vedi per la dottrina di Epicuro fr. 397, p. 272, 2 sgg. = CIC., *De fin.* I, 17, 56 : « gaudere nosmet omittendis doloribus, etiam si voluptas ea quae sensum moveat nulla successerit ».

[3]) È importante osservare che questa espressione deriva essenzialmente da Platone, vedi *Filebo* 42 D ; cfr. 46 C ; e SPEUSIPPO fr. 57 L. Per l'opposizione del piacere catastematico a quello in moto, vedi il fr. 29 di METRODORO.

[4]) Vedi particolarmente *De finibus* II 3, 9–17 ; *Tusc.* III 20, 47.

Digitized by Google

l'edonismo, pur essendosi servito delle obiezioni mosse dall'Accademia e dal primo Aristotele all'edonismo cirenaico, per dare al suo un più alto carattere spirituale.

Che il piacere fosse un movimento, era la dottrina cirenaica, da cui procedevano nella loro critica, come vedemmo, Platone e l'Accademia : i quali osservavano, che se il piacere è un movimento, esso è qualcosa di essenzialmente imperfetto ; un divenire perciò, non un fine, e quindi non il sommo bene. E aggiungevano che esso per tal ragione è illimitato, ammettendo il più ed il meno, e, come illimitato e imperfetto, non può essere il fine etico. Aristotele nell'*Etica Nicomachea* (v. P. I, p. 207 sgg., P. II, p. 328) tronca ogni discussione, osservando che il piacere, in quanto è il coronamento di un'attività, non è un divenire ed un movimento; il movimento infatti è divisibile e si compie parte a parte, mentre il piacere, in quanto è un atto, è un'unità indivisibile in ogni istante. Epicuro invece afferma sì, nella *Massima capitale* III, che il piacere, quando ha superato il dolore, raggiunge il suo limite estremo e non può più crescere, onde è quietivo e risponde pienamente alla bella esigenza della misura e della perfezione richiesta dai suoi avversarii per il fine etico ; ma non pensa di sottrarre interamente dal movimento e dal divenire lo stadio del piacere precedente all'aponia, ed espressamente dice pure che quei raffinamenti, non necessari, che il piacere può assumere dopo che il piacere ha vinto il dolore, sono illimitati; onde essi sono piaceri *in moto*. È chiaro dunque che la sua posizione rappresenta uno stadio intermedio, fra quella presa dai Cirenaici e dall'Accademia, e quella del secondo Aristotele, e che non si serve delle argomentazioni dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, evidentemente perchè non le conosce. Egli è dunque stato irretito dalla stessa formulazione del problema fatta dagli edonisti precedenti e dai suoi avversarii, e non l'ha saputa interamente supe-

Digitized by Google

rare. Il che non si capisce come gli sarebbe accaduto, se avesse avuta presente la dottrina dell'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, tanto più se si pensa che in tal modo si è esposto alle continue critiche degli avversarii, che dichiarano essere molto più coerenti i Cirenaici.

Questa sua incertezza è anche più singolare, se si riflette che egli, d'altra parte, riconosce che il piacere è qualcosa di momentaneo, onde non possono esistere quelle contemporanee unioni di piacere e di dolore che per Platone costituivano i così detti piaceri misti: laddove per Epicuro gli stati di piacere, e di dolore, perchè momentanei, sono *contigui* e *non si mescolano*. Come mai allora può parlare di piaceri in moto? E come il piacere può crescere in un primo stadio, se è un' unità individua? E come si può parlare dell' illimitatezza di quei raffinamenti di piacere che costituiscono i piaceri in moto? Saranno i desiderii che sono illimitati, e non i piaceri.

È chiaro dunque che al concetto del piacere puntuale egli è giunto per l'analogia del suo atomismo e della μονόχρονος ἡδονή dei Cirenaici, pur superandola nella teoria della atarassia ed in quella del ricordo e della aspettativa dei piaceri venturi; come d'altra parte egli alla teoria della limitatezza del piacere catastematico giunse attraverso alla critica dell'edonismo fatta dall'Accademia, senza però evitare varie inconseguenze, che avrebbe evitate agevolmente, se avesse conosciuta la soluzione trovata da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*.

Il che si comprende assai bene, se si pensa che egli costituì la sua dottrina etica nella sua forma fondamentale quando era nella Jonia, lontano da Atene, dove assai difficilmente poteva avere conoscenza delle opere non pubblicate di Aristotele (ciò che del resto vedemmo risultare, con ogni probabilità, anche da particolari testi delle sue lettere); onde, se anche più tardi avesse potuto cono-

Digitized by Google

scerle, il suo edonismo era già formato e non potevano avere su di esso notevole influsso.

Ma potè egli veramente conoscer più tardi l'*Etica Nicomachea*? È questo un problema assai interessante che va considerato attentamente. A questo riguardo giova fare parecchie importanti nuove considerazioni.

Anzitutto, se fosse risultato che Epicuro si era servito dell'*Etica Nicomachea* nella formazione della sua dottrina, ed in particolare per combattere le argomentazioni dell'Accademia, come mai i suoi avversarii (che possedevano le sue opere nella loro integrità, e potevano perciò giudicare anche meglio di noi), pur rimproverandogli *spesso* di aver desunto il suo edonismo dai Cirenaici (da cui l'edonismo di Epicuro, in tanti punti, differisce ben più che dall'*Etica Nicomachea*), non gli rimproverano *mai* di aver nulla tolto da questa *Etica*? E, ancora, come mai, ad esempio, criticando la sua posizione inconseguente rispetto al piacere in moto, non gli obiettano mai che ben più coerente era stato Aristotele in quell'opera che Epicuro avrebbe, per ipotesi, dovuto conoscere?

La verità è che, non solo ad essi non risulta che Epicuro abbia conosciuta e imitata quell'opera di scuola di Aristotele, ma non se ne servono essi stessi; pur avendo ben presenti, come Epicuro stesso, le opere pubblicate di Aristotele. Onde mentre, come vedemmo, Eraclide Pontico, Aristosseno, Cicerone, Plutarco, Massimo Tirio, Temistio [1]) (tutti appartenenti alla scuola platonica o alla peripatetica, o serventisi delle opere di quella scuola) e lo stesso stoico Crisippo [2]) si giovarono, come vedemmo, del *Protrettico* e delle opere pubblicate di Aristotele per combattere Epicuro, non si servirono a questo proposito

[1]) Vedi P. I, p. 313 sgg.; 333 sgg.; 336; 348–52; 367 sgg.
[2]) Vedi sopra, p. 246.

Digitized by Google

dell'*Etica Nicomachea*. Ed è assai significativo, ad esempio, che Cicerone ammetta anch'egli che il piacere sia un moto, e che Plutarco riprenda anch'egli la dottrina che il piacere è una genesi [1]; e non pensano punto di obiettare risolutamente ad Epicuro, che non esistono in realtà quei piaceri in moto che egli ammette, perchè il piacere, secondo l'Aristotele dell'*Etica Nicomachea*, non è un movimento nè una genesi. E non solo non prendono questa posizione risoluta, ma non gli fanno neppure l'obiezione che questo ad Aristotele egli avrebbe dovuto contestare.

Vero è che la prima menzione di qualsiasi natura che si abbia di alcuna delle tre etiche aristoteliche, è, come vedemmo, in Cicerone, *De fin.* V, 5, 12, che cita l'*Etica Nicomachea* in quel bel modo che già abbiamo visto (*teneamus Aristotelem et eius filium Nicomachum*) e dimostra poi nel contesto di non conoscerla (vedi sopra, P. I, p. 164 sgg.). Eppure quell'opera era allora da parecchio tempo pubblicata. E, a quanto risulta dall'elenco delle testimonianze del Susemihl (*Ethica Eudemia*, Lipsiae, 1884, p. XVIII), le citazioni che seguono son tutte assai più tardive. Ed è pure degno di considerazione, per provare lo scarso interesse per l'*Etica Nicomachea*, il fatto che essa sia stata dai commentatori greci scarsamente e mediocremente commentata, a differenza di altre opere di scuola di Aristotele.

D'altronde, mentre noi abbiamo, come vedemmo, e ancora vedremo, chiare prove che Epicuro ed i suoi discepoli immediati polemizzarono contro varie fra le opere pubblicate di Aristotele, non ne abbiamo alcuna che egli, od alcun suo discepolo immediato, abbia mai polemizzato contro una dottrina specifica dell'*Etica Nicomachea*,

[1]) Vedi PLUT., *Contr. Epic.* p. 1088 D. Per la critica di Plutarco contro Epicuro, movente dal preciso punto di Platone e dell'Accademia, vedi sopra, p. 35 sgg.; cfr. per lo stesso punto di vista di Cicerone, sopra, p. 37.

Digitized by Google

che in quelle opere non potesse essere contenuta. Segno evidente che essi, con la massima probabilità, non la conobbero [1]).

[1]) Nota che Cicerone, quando combatte l'affermazione che il saggio abbia bisogno della fortuna e non possa essere felice nelle massime sventure, si rivolge solo contro Teofrasto, e non anche contro Aristotele che (pure avendo seguìta la teoria contraria nelle opere pubblicate) nell'*Etica Nicomachea* professò la stessa dottrina di Teofrasto (vedi sopra, P. I, p. 201), e anzi pone esplicitamente Aristotele fra quelli che considerarono la felicità del saggio indipendente dalla fortuna, appunto perchè non conosce l'*Etica Nicomachea* e non se ne serve, come del resto riconoscono ormai tutti gli studiosi.

Digitized by Google

Capitolo VIII.

EPICURO
E IL « DE PHILOSOPHIA » DI ARISTOTELE.

Parte Prima.

Nuove mète nella ricostruzione del « de philosophia » di Aristotele. – La polemica di Epicuro contro la teologia astrale del « de philosophia ».

> ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα [τὰ ἐν οὐρανῷ] μακάριά τε δοξάζειν εἶναι καὶ ἄφθαρτα καὶ ὑπεναντίας τούτοις ἔχειν ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας.
>
> Epic., *Ad Herod.*, § 81.

Due fra le opere di Aristotele da lui pubblicate e che maggior fortuna ebbero presso il pubblico fermarono particolarmente sinora la nostra attenzione, l'*Eudemo* e il *Protrettico*, per le profonde ed ampie risonanze che ne scoprimmo attraverso scritti epicurei. E più assai dell'*Eudemo* ci risultò esser combattuto e emulato il *Protrettico*, come era naturale, per essere questo il primo programma della vita speculativa di Aristotele, ciò che dimostrammo esser affermato dalle stesse testimonianze de-

Digitized by Google

gli epicurei (v. sopra, P. I, p. 126 sgg.). Sarà ora tempo di passare allo studio di quell'opera che rappresenta il secondo programma della vita speculativa di Aristotele, il dialogo *Sulla filosofia*; opera che fu certo, fra gli scritti pubblicati da Aristotele e a noi non giunti, uno dei più famosi e di più profonda significazione.

Il *Dialogo sulla filosofia* [1]) ha infatti, fra gli scritti essoterici di Aristotele, una particolarissima sua significazione, non solo perchè è il primo in cui Aristotele tenta di emanciparsi [2]) dalla dottrina delle Idee, che era stata la più profonda fede e ardua e ambita conquista del suo maestro Platone, ma anche perchè rappresenta un importantissimo momento di quello stacco dell'uomo moderno dall'antico, che ho studiato nel suo *Protrettico* [3]).

In verità non so se si sia ben visto come questa significazione si rivela già subito dallo stesso titolo e argomento di quest'opera, a chi vi scorga addentro con occhio sagace ed esercitato allo studio della cultura greca antica.

I trattati e libri di battaglia della filosofia dell'età precedente avevano avuti ben più ambiziosi e audaci titoli e assunti. I titoli delle due opere capitali di due maestri della sofistica, di Antifonte (*La Verità*), e di Protagora (*La verità o i discorsi demolitori*), erano infatti, come ognuno vede, già per se stessi due squilli di battaglia [4]). Chi così intitolava l'opera propria aveva fede

---

[1]) Vedi su quest'opera, oltre che JAEGER, p. 125 sgg., KAIL in *Diss. Vind.*, vol. 11 p. 2, e BYWATER, in *Journ. of Philol.* 7 (1877), p. 64 sgg.

[2]) Vedi ARISTOT., fr. 8 ROSE = PLUT., *Adv. Col.*, 14, ove si deve appunto leggere, con il confronto del passo di Proclo, ⟨ἐκποιεῖν ἑαυτὸν⟩ τῶν δογμάτων τούτων, come feci vedere sopra, P. I, p. 28 n. 3; integrazione del resto già accolta dal WALZER, p. 73.

[3]) Vedi sopra, P. I, p. 91 sgg.

[4]) Vedi su ciò e sulla significazione di quelle opere e sui rapporti reciproci, il mio studio: *Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, in *Nuova rivista storica*, 1917, fasc. III; cfr. *Riv. di filol.*, 1923, p. 152 sgg.

Digitized by Google

di avere raggiunto il vero, e nella stessa affermazione audace del titolo moveva all'assalto contro la Verità altrui, la quale, per lui, come già per Parmenide [1]), era solamente fallace opinione. Il ricorrere questo titolo in due altre opere, l'una di Simmia e l'altra di Antistene, oltre che nei due trattati di Antifonte e di Protagora, è un sicuro segno dello spirito del tempo, in cui la giovanile audacia del pensiero greco balza al vero come a suo orgoglioso possesso, di colpo e di assalto, senza preparazioni pazienti di metodo, con l' ingenua fiducia che esso possa essere personale e definitiva conquista. Di questa fede, tra orgogliosa e ingenua, aveva fatto giustizia l' ironia socratica e la dialettica platonica. Per Platone — nelle belle parole del *Fedro* e del *Simposio* [2]) — non all'uomo, ma a Dio, è concessa la piena conoscenza del vero, la Sapienza, la σοφία; all'uomo non resta che l'« amore della sapienza », la Filosofia. E la Filosofia per Platone non è tanto una disciplina, una scienza rivelabile per parole, quanto un culto dell'anima, una conquista etica non meno che intellettuale. Egli non ne può parlare senza venerazione e senza accompagnarvi qualche appellativo o espressione, come ἀδόλως, ὀρθῶς, γνησίως, καθαρῶς, ὑγιῶς, che tolgano l'astratto del pensiero scientifico e vi sostituiscano l'ascesi morale dello spirito [3]). Platone non bada del resto al trattato e al sistema di pensiero, ma all'uomo e all'anima, da cui il vero deve balenare in una fulgurazione improvvisa (*Epist.*, VII 341 E). E i suoi libri non sono tanto sistemi di idee, quanto riflessi di iniziazioni d'anime, in atti di vita e in contrasti di battaglia.

[1]) Vedi PARMEN., 1, 29 sgg.; cf. 8, 51 sgg.

[2]) Vedi *Fedro* 278 D: *Simp.* 204 A; *Parmenide* 134 C; *Lisi* e 218 A sgg. Di ben piccola parte della verità può esser partecipe la ragione umana, secondo le *Leggi* VII, 804 B.

[3]) Vedi *Fed.*, 249 A; *Lisid.*, 203 D; *Rep.*, VII, 521 B; 376 B; *Fedr.*, 239 B; *Sof.*, 253 E.

Digitized by Google

Aristotele è pensatore d'altra natura e spirito. Benchè a lungo, quanto gli fu possibile, fedele al maestro della sua giovinezza, si rivelano già nelle prime opere le sue qualità dominatrici. Anzichè un educatore, è un rivelatore di problemi, un creatore di metodo, un sistematore di scienze. Che il vero sia conoscibile nella sua integrità dall'uomo, non dovette credere neppure negli anni in cui scrisse il dialogo *Sulla filosofia* [1]), come non vi credeva poco innanzi, quando scrisse l'*Eudemo* e il *Protrettico*, opere che solo nell'al di là, nella vita ultraterrena, pongono l'adeguata conoscenza e contemplazione delle supreme verità del mondo iperuranio, delle Idee [2]).

Il suo insegnamento (come indica il nuovo titolo [3]))

---

[1]) Questo appare infatti dal secondo capitolo del libro I della *Metafisica* (che è una delle parti derivanti dal *De philosophia*), ove si dice che a « buon diritto si può stimare più che umano, e all'uomo non concesso ma a Dio, il possesso della filosofia, ma che pure è indegno dell'uomo non contentarsi di ricercare la scienza *che a lui è proporzionata* ». Questo passo è prezioso, perchè ci dimostra che con probabilità, a quanto credo, deriva da Aristotele quello che dice Seneca immediatamente prima delle parole che il Rose ne riporta come frammento (fr. 14) del *De philosophia*, e che perciò quelle parole, che riferirò sottolineandole, debbono, con grande verosimiglianza, essere considerate come facenti parte di quella stessa testimonianza : vedi SEN., *Quaest. nat.*, VII 29, 3, « *Quae an vera sint, dii sciunt, quibus est scientia veri : nobis rimari illa et coniectura ire in occulta tantum licet, nec cum fiducia inveniendi, nec sine spe.* Egregie Aristoteles ait [= fr. 14 ROSE ; v. sopra, P. I, p. 263 n. 4] numquam nos verecundiores esse debere quam cum de diis agitur. Si intramus templa compositi.... quanto hoc magis facere debemus, cum de sideribus, de stellis, de deorum natura disputamus, ne quid temere, ne quid imprudenter *aut ignorantes* adfirmemus aut scientes mentiamur ». [Anche il WALZER dà ora la testimonianza di Seneca, a p. 78, in questa forma più ampia]. Si noti del resto che questo era un concetto tradizionale della scuola platonica (v. sopra, p. 337), risalente alla tradizione pitagorica (v. la testimonianza di Eraclide Pontico in DIOG. L., I 12), e che CICERONE (*De fin.* II 3, 7) espressamente osserva che Epicuro era tra i filosofi greci precedenti il solo che avesse osato dichiararsi saggio.

[2]) Vedi sopra, P. I, pp. 74 n. 1; e 75 sgg.

[3]) Nota che questo titolo diviene ormai tradizionale, non solo nella scuola platonico-peripatetica (un *De philosophia* scrissero,

Digitized by Google

non poteva dunque più essere l'ambiziosa « Verità » dei maestri dell'età sofistica, ma l'amore platonico del sapere, la Filosofia. Se non che, per Aristotele, la Filosofia non è solo più un culto e un' iniziazione e un'ascesi, ma un metodo [1]), con una sua continuità e storia. Mentre il pensiero di Platone mirava, si può dire, essenzialmente all'assoluto e a quel conoscere che è contemplazione dell'al di là e al di fuori del tempo, Aristotele già procede, ormai, nella sfera dell' indagine e della sistemazione storica. E del resto la più profonda e feconda novità dell'opera più letta e ammirata di Aristotele, il suo primo programma filosofico, il *Protrettico*, era stato, come mostrai nel II capitolo, l'aver presentato all'uomo classico — in un momento di profonda crisi e di grandi rivolgimenti spirituali, in cui era crollata ormai o stava crollando la Città, quel capolavoro dello spirito greco a cui tutta s'era tesa l'energia ellenica, e l'uomo rimaneva solo dinanzi ai suoi eterni problemi — l'aver presentato, dico, in una prospettiva mirabile, quella nuova creazione del genio ellenico, che sarà il suo κτῆμα εἰς ἀεί, la Filosofia. Il suo grido di riscossa, in questa opera pur di profondo accoramento mistico, era stato : la Filosofia è creazione recente dello spirito greco ; negli ultimi tempi essa ha fatto progressi mirabili ; in breve potrà essere perfetta [2]). Del resto ormai la Filosofia,

---

oltre Aristotele, Speusippo, Senocrate, Filippo di Opunte), ma anche nella scuola epicurea. Un *De philosophia* scrissero infatti i maggiori fra i primi epicurei, Polistrato, Metrodoro e Polieno, in competizione e in polemica con la dottrina aristotelica; vedi infatti la mia dimostrazione qui sotto, pp., 394 sgg.

[1]) Vedi su questa differenza fra la scienza come ricerca esatta, quale la considererà Aristotele, e la scienza quale educazione etica, come era considerata da Platone, l' interessante passo di Aristotele stesso in *De part. an.*, 1 sgg.; cfr. STENZEL, in PAULY-WISSOWA, III A, col. 1651, 49 sgg.

[2]) Vedi fr. 53, ove nota l'accusa ai filosofi precedenti (« stultissimos aut gloriosissimos »), che credevano perfetto il loro edifizio

Digitized by Google

come tutte le più alte e nobili fedi, aveva avuto la consacrazione e la fecondazione del martirio. Per essa era morto Socrate, e Aristotele doveva esaltare questa gloria del pensiero greco, quando osservava [1]), come le altre discipline, pur da tutti, e con ogni mezzo, favorite e aiutate, meno progredissero di questa scienza delle scienze, da tutti osteggiata, la quale in ciò appunto affermava la sua nobiltà [2]). E conchiudeva, con un'osservazione in cui è già tutto l'Aristotele che verrà poi: « Ciò che è più nobile per natura viene più tardi; onde ciò che nella sua genesi è più tardo, precede per essenza e perfezione ». L'uccello di Atena, dirà similmente, con poetico miteggiare, lo Hegel, solo tardi si leva, al crepuscolo.

Quali profonde risonanze avessero questa speranza e queste aspettative, contenute nel primo programma filosofico di Aristotele, speranza e aspettative riflesse in anime diversissime, come Cicerone, Lucrezio, Lattanzio, S. Agostino, già vedemmo. Vedremo ora come quella geniale scoperta e promessa del giovane Aristotele sia, in questa nuova opera, fecondata e approfondita. Egli non si accontenta più della sola affermazione, ma procede alla prova. Come un suo grande predecessore nella storia della conoscenza che di sè prese l'umanità, come Tucidide, non basta a lui creare un capolavoro del pensiero, ma ne vuole indagare il metodo. Il suo « possesso per l'eterno » è appunto in questa coscienza del compito

---

di sapere. La perfezione della filosofia, Aristotele l'attende solo dal futuro, ma la ritiene prossima: « paucissimis annis magna accessio facta est, brevi tempore philosophiam plane absolutam fore ».

[1]) Fr. 53, p. 64, 8 sgg. ROSE.

[2]) Per l'aderenza a Platone delle opere di Aristotele in questo periodo va notato che questo è uno spunto platonico (*Rep.* 528 C) che Aristotele sviluppa e ravviva. È anche utile osservare che questo spunto ritorna nella polemica platonico–epicurea, v. PLUT., *Contr. Epic.* 1094 C–D e la polemica da me messa in luce nel cap. VI, p. 98 sgg.

Digitized by Google

della filosofia e della sua evoluzione e storia di cui tratterà anche nel primo libro della *Metafisica*.

Che egli abbia ora tale coscienza è prova che già le linee fondamentali e le più profonde esigenze del suo sistema gli stanno divenendo chiare. Se infatti per Aristotele la verità non è se non l'atto realizzato, e l'atto ultimo non si esplica se non nella serie degli atti precedenti, pure la storia della scienza è un prendere coscienza del suo fine ed è insieme la via per raggiungerlo. I sistemi precedenti appariscono infatti ad Aristotele come tentativi di esprimere quel vero che a tutti era conscio come in barlume, ma che solo nella maturità dei tempi può divenire esplicito.

Anche il dialogo *Sulla filosofia* di Aristotele, come le *Storie* di Tucidide (I, 2-20), ha perciò la sua « archeologia » geniale. Fondamento del pensiero d'entrambi è il concetto di progresso [1]: non però un processo infinito, ma in ricorrenti cicli [2]. Per entrambi, il passato, pur colorito delle tinte smaglianti d'aurora dei miti poetici, è piccola cosa di fronte alle conquiste del presente. E come Tucidide e Aristotele, Alessandro, il discepolo di Aristotele, sorriderà dall'alto della sua gigantesca statura di conquistatore d' imperi, pensando alle scaramucce di topi combattute nelle età precedenti e, ancor ora, altrove, nel mondo ellenico, in confronto delle sue battaglie veramente epiche nella piena luce della nuova storia.

E come Tucidide, nella sua mirabile introduzione, anche Aristotele, nel primo libro di questo dialogo, non solo muove alla rassegna delle età lontane e dei fasti

---

[1]) Cfr., per esempio, TUC., I, 71, 3.

[2]) Questo concetto che appariva già in PLATONE (*Tim.*, 22, 25 D, *Leg.*, III, p. 676 sg.), e che è ripreso da ARISTOTELE (fr. 13, cfr. *Met.*, XI, 8, 3); diviene poi comune nella scuola; vedi per esempio PSEUD. ARISTOT., *de Mundo*, 2, 379 a, 19 sg. e DICEARCO, in ciò che rimane del suo Π. φθορᾶς ἀνθρώπου, ecc.; cfr. H. BERGER, *Gesch. d. wiss. Erdk.* ², 382 sgg. e qui sotto, p. 461 sgg.

Digitized by Google

del primo pensiero filosofico (fr. 1 sgg.), corregge errori di cronologia, dissipa antichi miti filologici, come l'attribuzione dei poemi orfici (opera tardiva di Onomacrito) ad Orfeo, getta audace lo sguardo al di là dei paurosi naufragi del sapere umano nelle lontane età cosmiche (fr. 13), ma, attraverso a questa grandiosa prospettiva storica, riafferma la mirabile speranza di avvenire del *Protrettico*, dandovi un nuovo fondamento. Al compiersi infatti del grande anno cosmico, un nuovo « eone », una novella età, con Platone si è iniziata. È questa dunque quella pienezza dei tempi che a Platone ricongiunge Zaratustra: giacchè anche sulle soglie del pensiero aristotelico si proietta l'ombra misteriosa di Zaratustra [1]). Il ciclo che è ricominciato e che è così progredito, ben si annunzia superiore al passato.

È questo un segno di quell'orientalismo (combattuto, come vedemmo nel capitolo VI, da Epicuro), già rivelantesi nei tardi dialoghi di Platone, il quale, non trovando nella tersa temperie attica quegli sfondi misteriosi che ambiva ormai la sua filosofia, amava ricongiungersi all'arcano dell'Oriente e faceva dire dal sacerdote egiziano a Solone (*Timeo*, p. 22 B): « Elleni, Elleni, voi siete fanciulli tutti nei cuori e nelle menti e non avete alcuna antichità di canuta saggezza ». Qui veramente il nitore attico del clima spirituale dell'età tucididea appare obnubilato. Nè in questo solo l'Aristotele dei Dialoghi differisce da Tucidide, ma ancora nello spirito religioso che tutta pervade la sua visione della storia umana e cosmica. È questo, d'altra parte, il carattere della nuova età. Se la storia di Tucidide è tutta asciutta e diffidente ragione laica, onde egli, presso gli antichi, passò

---

[1]) Vedi ARISTOT., fr. 6; 25; 34; cfr. PLUT., *Is. et Os.*, 370 C [= fr. 6, p. 69 WALZER]; JAEGER, p. 135 sg. e il mio capitolo VI, p. 84 sgg.

Digitized by Google

come ateo [1]), e se il suo mondo non è se non conflitto di forze umane e naturali e ardimentosa fede nella energia autonoma della ragione sufficiente a spiegarlo, in odio al mitico, la storia della nuova età, da Senofonte a Teopompo, a Timeo, è affascinata dal meraviglioso. La ragione umana non pare ormai sufficiente a spiegare gli eventi, e troppo povera in confronto del fantasioso del mito. L'impotenza del razionalismo sofistico ha anche qui mostrate le sue conseguenze.

Ma il dialogo *Sulla filosofia* di Aristotele è ben più che un ritorno al mitico ionico o al meraviglioso dei racconti di vecchie ciarliere, come Polibio chiamerà il miteggiare di Timeo ; esso è una intellettuale conquista del divino. Non a torto fu considerato dallo Jäger come il principio della teologia greca e, attraverso alla teologia greca, il principio della teologia cristiana. È infatti in quest'opera di Aristotele la prima forma di quelle prove dell'esistenza divina che la teologia cristiana svolgerà e organerà secondo propri bisogni e fini, senza però essenzialmente mutarle [2]). Il giovane Aristotele ricerca e dimostra infatti il divino in quello stesso itinerario agostiniano dell'anima a Dio, che procede dall' imperfetto al perfetto, dal buono all'ottimo (fr. 16), dall'ordine all'ordinatore supremo (fr. 17–18). Il fondamento ultimo è che senza Dio, il Dio delle *Leggi* di Platone, misura d'ogni cosa, θεὸς πάντων χρημάτων μέτρον, l'uomo non può dar ragione nè del mondo nè di se stesso (Cfr. Aristosseno, fr. 31 M.) nella sua realtà più profonda. Due infatti sono per Aristotele, in quest'opera, le scatu-

[1]) Vedi *Vita Marcell.*, 22.

[2]) Sulle prove dell'esistenza di Dio in S. AGOSTINO (*Conf.*, VII, 10, 16) e nei successori (cfr. S. TOMMASO in I *de Caelo*, lect. 29), vedi BOYER, in *Archives de philosophie*, 1930, p. 115 sgg.; BLONDEL, in *Revue de mét. et de mor.*, 1930, p. 443 ; R. JOLIVET, *Essai sur les rapports de la pensée grecque et de la pensée chrétienne*, 67 ; cfr. le pagine del DIÈS, *Autour de Platon*, II, 532 sgg.

Digitized by Google

rigini della conoscenza di Dio, l'esperienza interiore dell'anima e l'ordine mirabile dei cieli [1]). Anche in ciò egli si riattacca a Platone [2]), pure svolgendolo. Il cielo che è su di noi e il divino che è in noi sono per entrambi le rivelazioni e le prove dell'esistenza di Dio.

L'età di mirabile fervore filosofico che va da Socrate a Platone è veramente l'età della scoperta dell'anima. La ψυχή, quell'antico soffio vitale, quell'oscuro « doppio » dell'uomo, « quell' immagine di vita » che appariva ancor labile, torbida, pallida, materializzata negli antichi poeti e fisici, prende ormai una realtà nuova; tutta è incorporea, tutta divina, con la sua luce ricongiungentesi alla luce divina e con la sua essenza divinizzante gli stessi dèi; essa che è il più prezioso di noi e del mondo, che tutto lo pervade e anima e muove [3]). Per questa ascesa dall'umano al divino e dal terreno allo spirituale che sempre più occupa la mente di Platone, nell' ultima parte della sua vita, egli dall'umano si viene staccando. E, come vedemmo, a partire dal *Teeteto* (p. 172 sgg.), il suo Socrate ideale non tanto si occupa di politica, quanto, sfidando il riso degli uomini e non curandosi di parere goffo nella vita pratica, stima che il corpo suo solamente abbia domicilio nella Città, ma l'intelletto tenga quasi in dispregio queste cose minuscole e da nulla, e via da esse spicchi i suoi voli, d'ogni parte, e or misuri la terra quanto è fonda e vasta, or si levi in alto, speculando e astronomizzando e mirando i cieli e vivendo così di quella vita che sola è divina.

---

[1]) Vedi fr. 10 sgg. la mia Appendice al capitolo III, p. 230 sgg.

[2]) Come si ricollegasse in questa parte la dottrina di Aristotele a quella di Platone, per mezzo della teoria dell'anima αὐτοκίνητος, che io dimostrai essere stata professata da Aristotele nel primo periodo della sua filosofia, vedi nella mia Appendice al capitolo III che stabilisce le nuove premesse necessarie per comprendere a fondo il *De philosophia*.

[3]) Vedi per Platone e Aristotele, su questo punto, le mie ricerche sopra, in P. I, pp. 247 sgg.; 262 sgg.

Digitized by Google

Nè questo era sterile immagine e letteraria espressione di un bel sogno filosofico. La matematica e l'astronomia, la prima con la creazione di una nuova scienza, la stereometria, la seconda con lo slancio mirabile e, in certo qual modo, con la sua rivelazione e prima espressione scientifica nella storia della scienza, datale da Eudosso (che recò dai suoi viaggi in oriente l'esperienza di quelle centenarie osservazioni astrali e le fecondò nello spirito scientifico greco), offrono una nuova consacrazione scientifica alla scuola di Platone [1]) e una conferma a quelle meravigliose speranze e prospettive di avvenire che abbiam visto trepidare nel *Protrettico* e nel *Dialogo sulla filosofia* di Aristotele. Entrambe queste scienze [2]) hanno un elemento comune, la nuova spiritualità pitagorica del numero che sarà l'ultima ardente fede di Platone. Entrambe confermano l'ordine geometrico del cosmo. Ma l'astronomia, in quel periodo speculativo dell'Accademia platonica, oltre a rivelare nuove verità e imprevedute e affascinanti conquiste, che anticipano, in qualche misura, la scienza moderna, era particolarmente cara a Platone perchè volgeva gli occhi al cielo (*Rep.* 529 sgg.), la divina patria delle Idee ; a quel mondo da cui l'anima era distratta e pellegrina. E quel fascino si rivela, non solo nella parola stessa, così moderna, di Eudosso [3]), che si augurava di essere arso dal sole, nuovo Fetonte, pur di poterne conoscere dappresso la natura e misurarne la grandezza, ma anche più, nella palpitazione e vibrazione di entusiasmo che tutte pervade le *Leggi* e la stessa *Epi-*

[1]) Vedi *Index Acad.*, p. 15 MEKLER.

[2]) Per la matematica e l'astronomia in rapporto con la scuola platonica e per i progressi da esse compiuti in quel tempo, vedi, oltre gli studi del TANNERY, E. HOPPE, *Mathem. u. Astronomie im Klass. Altertum*, Heidelberg, 1911 ; E. FRANK, *Plato u. die sogennanten Pythagoreer*, Halle, 1923, pp. 28 sgg. ; 34 sgg. ; 205 sgg. ; 13 sgg. ; EVA SACHS, *De Thaeeteto Atheniensi mathematico*, Berlin, 1914.

[3]) Vedi PLUT., *Contr. Epic.*, 1904 A.

Digitized by Google

nomi, che parecchi tra i maggiori platonisti credono di Platone, anzichè del suo discepolo Filippo di Opunte. In virtù di questa scienza celeste, l'anima non si sente più chiusa nella tomba del corpo e nella caverna del mondo, ma volge gli sguardi in alto, a un cosmo di luce, in cui le realtà sono a lei congeneri veramente — come lei immortali e non labili come le terrene — e ne conosce le leggi perfette, nella loro trasparenza divina del numero e della misura, e i loro moti, non convulsi come quelli delle nature terrene e dell'anima stessa, chiusa nel corpo, ma regolari e musicali della suprema musica siderea congenere alla filosofia [1]). Il pensiero platonico che si travaglia nelle sottili indagini del *Timeo* per geometrizzare l'universo, ha qui il suo compiuto adeguamento. Quel suo amore insaziato del perfetto trova qui la sua meno imperfetta scienza che dal sensibile conduce al soprasensibile [2]), mentre ogni studio della fisica si riduce a una congettura, ad un brillante mito, quale è per Platone lo stesso suo *Timeo*. Come nei secoli più tardi del paganesimo, nella religione astrale, che tanto affascinerà gli animi dell'ultima età del mondo greco e romano, anche qui l'astronomia immortala lo spirito e lo salva [3]).

L'*Epinomi* (977 A–978 A), ponendosi quello stesso pro-

---

[1]) Vedi *Timeo*, 47 B: « Per questo appunto Iddio ritrovò per noi la vista e ce ne fece dono, affinchè, contemplando nel cielo le ricorrenti circolari vie (περιόδους) dell'Intelletto, ce ne servissimo per le circolazioni del pensiero che è in noi, ad esse congeneri, convulse e perturbate queste quanto quelle ordinate e tranquille; e così, per tale insegnamento e partecipando di quella rettitudine di ragione che è secondo natura, con l'imitare quei ricorrenti divini moti che mai non errano, ai nostri dessimo misura e ordine ». Cfr. 34 A; 37 C ecc.; *Epin.*, 982 A sgg. Per l'Aristotele del *De philosophia*, vedi la sua dottrina da me messa in luce sopra, P. I, pp. 254; 258; 263.

[2]) Vedi *Rep.* VII 525 C.

[3]) Vedi i luoghi assai interessanti in cui questo è espresso da VETT. VAL., *Cat. cod. astr.*, V, 2, pp. 31, 3 sgg.; 123, 8 sgg.; 30, 4 sgg., ove sono singolari rapporti, anche di espressione, con Epicuro.

Digitized by Google

blema dell'educazione e degli insegnamenti conducenti a saggezza, che vedemmo altrove (v. sopra, P. I, p. 116 sgg.) essere il centro della polemica di Epicuro contro i platonici e Aristotele, innalza infatti un inno al numero, causa di tutti i beni e di nessun male, e alle nuove meraviglie dell'astronomia, venuta da Babilonia, ma riconquistata e approfondita dai Greci (987 E), scienza millenaria e divina (987 A) che ha scoperti i sette pianeti e rivelati e misurati, con la perfettissima scienza del numero, quei corpi celesti (983 A) che il volgo credeva non più grandi di quanto si vedono, e che, rivelando la loro perfettissima natura e la matematica regolarità dei loro moti, ha pur rivelato il divino nel mondo. E tanto oltre si procede che la stessa religione tradizionale viene ormai svalutata, ed Era e Giove e gli altri dèi dell'Olimpo greco sono abbandonati alla opinione comune (984 E), mentre gli dèi massimi e « non opinabili ma visibili » e che tutto « vedono » e son dotati di mirabile saggezza (φρονήσεως θαυμαστῆς), gli dèi stellari, gli astri del cielo, sono elevati alla suprema dignità, in virtù di questa nuova scienza che ne ha indagata la natura saggissima e perfettissima. Giacchè essi, non essendo composti massimamente di materia terrena, come gli esseri terrestri, ma soprattutto di limpido ardore etereo, come hanno i più bei corpi e più perfetti, hanno pure le più sagge e felici anime (981 D). Così che, mentre nel *Cratilo* (425 B) il filosofo confessava di non saper nulla degli dèi, ora crede di averne una certezza e una contezza scientifica meravigliosa, per opera di quella scienza che non più si volge ai cieli con lo scopo di trovare indizi sulle stagioni e norme per le opere dei campi (*Epin.*, 990 B.; cfr. *Rep.* 525 C), come in Esiodo, ma per scoprire e contemplare in essi quel divino che veramente corrisponda all'esigenza di quel vero e di quel buono, ovunque riconosciuto e venerato, che esiste per natura (φύσει) e che invano avevano cercato i Sofisti.

Digitized by Google

Tutti i popoli infatti, dice l'*Epinomi*, venerarono i corpi del cielo [1]).

E così pure, nelle *Leggi*, Platone, questo Mosè attico dei pitagoreggianti cristiani, che incide, alla fine della sua vita, le austere tavole di una più perfetta legislazione, si propone di dare un nuovo fondamento religioso alla politica, e non solo stabilisce pene mortali per gli atei, ma ai suoi rettori dello Stato prescrive quelle scienze che sole del divino possono dare la rivelazione, e soprattutto la conoscenza dell'astronomia. Onde dichiara empi quei filosofi i quali dicono che i corpi naturali, cioè fuoco ed acqua e terra ed aria « esistono per natura e per caso » [2]), e che da questi elementi, privi assolutamente di anima, sono stati formati tutti i corpi sorti in seguito, per fortuito incontro di particelle, e che per convenzione e non per natura credono esista il giusto (889 C), come pure per arte e per convenzione aver origine la venerazione degli dèi [3]). Platone invece pone come essenziale principio che lo spirituale, anche nel tempo, al materiale preceda, e che l'intelligenza, l'arte, la legge « siano

---

[1]) Vedi *Epin.*, 984 A. Per questa polemica sofistica, ancora nell'età di Epicuro, vedi POLISTRATO, II. ἀλόγου καταφρ., XIII a, XIII b: cfr. Διαλέξεις, cap. 2; PLAT., *Fedro*, 263 A, E; *Alcib.*, I, 111 B sgg.; SEXT., *Mat.*, XI, 69. Con questa dottrina va riconnesso il frammento 152 del comico ALESSIDE, che il KOCK e altri non spiegano: τἀγαθὸν Πλάτων Ἀπανταχοῦ φησ' ἀγαθὸν εἶναι, μανθάνεις; Τὸ θ' ἡδὺ πάντως ἡδύ, κἀκεῖ κἀνθάδε. Cfr. il passo del *Fedro* cit. sopra e *Alcib.*, I, 112 A.

[2]) Pag. 889 B: vedi la polemica di Epicuro da me studiata sopra. P. I, p. 347 n. 4; cfr. P. II, p. 213 n. 1

[3]) Questo passo il DIELS pone fra le testimonianze di EMPEDOCLE (A 48), credendolo rivolto contro « Anhänger des Empedocles ». Ma questo egli fa per il suo falso concetto di Empedocle, come materialista. In realtà qui di Empedocle non vi è nulla; chè egli crede al divino e all'anima, e per primo proclamò l'esistenza di un « giusto per natura » (vedi fr. 135, ARIST., *Rhet.*, I, 13, che lo cita e il mio commento *ad loc.*). Si deve trattare invece (giacchè Platone parla di sapienti « pensatori e poeti ») dei Sofisti e soprattutto di Crizia (vedi particolarmente fr. 25), ciò che spiega il riferimento alla politica. Si noti che i quattro elementi erano ormai *res communis*.

Digitized by Google

anteriori al duro, al molle, al grave, al leggero» (892 B). Vedremo poi come questi passi spiegheranno in modo insospettato luoghi controversi di Lucrezio [1]). Certo questa parte dell'opera di Platone è (come vedemmo nell'Appendice al capitolo III, p. 247 segg.) una appassionata indagine dell'anima nella natura, prima causa dell'universo e cagione del moto e guida delle rivoluzioni celesti (898 C). Giacchè in ogni astro è un'anima divina che lo guida. Chè solo corpi animati di una loro mirabile mente potrebbero attenersi con tanta esattezza, nel loro moto, a calcoli così mirabili e perfetti (897 B ; 967 B). A torto perciò il volgo crede che chi si occupi di astronomia necessariamente divenga ateo (967 A), mentre tale scienza è la più perfetta guida al divino ; onde non gli ignari ma i sapienti sono i veri pii e religiosi. Platone compie così una vera rivoluzione nel mondo religioso greco, superando il concetto dell'antica divinità antropomorfica [2]) e rivendicando alla filosofia, in Socrate condannata per ateismo, la vera religiosità. Sicchè un suo lontano seguace, Massimo Tirio (IX 8), rovescerà i termini del processo famoso e scriverà l'atto di accusa di Socrate contro gli Ateniesi (ἡ Σωκράτους κατὰ Ἀθηναίων γραφή): « Commette ingiustizia il popolo degli Ateniesi, non stimando dèi quelli che Socrate stima » : e a quei falsi politici comminerà, per divino decreto, le pene che colpirono Atene in quell'età, la pestilenza, la guerra del Peloponneso e le stragi e le rovine della sconfitta siciliana e dell'Ellesponto.

In questa temperie appassionata di religione astrale, si è formato (come già vedemmo nell'Appendice al ca-

[1]) Per la polemica di Epicuro contro questa dottrina, vedi pag. prec., n. 2.

[2]) Anche la coscienza popolare greca credeva infatti alla divinità degli astri (e a questo consenso si richiamano spesso Platone e Aristotele), ma *sotto specie antropomorfica*, di Elios, di Selene ecc.

Digitized by Google

pitolo III) il dialogo *Sulla filosofia* di Aristotele, che da tale sfondo prende la sua vera significazione; e ad essa pure si ricongiunge, come vedremo, la stessa speculazione e polemica di Epicuro.

Aristotele, pur riconnettendosi (come già dimostrammo) in questo dialogo al maestro, vi mostrava già una notevole personalità, di cui ci testimonia la stessa fonte epicurea seguìta da Cicerone [1]: « Aristotelesque in tertio de philosophia libro, multa turbat a magistro suo Platone dissentiens ». La lezione « *non* dissentiens », che il Rose inserisce nel testo, non è dei codici, ma è una pretesa correzione del Manuzio, stilisticamente e teoreticamente falsa [2]. Che non tutto fosse, nella sua esposizione, coerentemente fuso, si può concedere vero all'avversario epicureo (anche più di quanto ammetta, come vedremo, lo Jäger), se si pensa che in quest'opera di transizione si doveva sentire di più lo stacco del nuovo dall'antico. Tutto il nostro studio, del resto, ci mostrerà come questa testimonianza sia genuina e preziosa oltre i limiti di quanto si sia visto sinora.

Certo gli elementi essenziali di questa teologia aristotelica erano platonici, ma svolti ulteriormente. Platonico [3] era il concetto che una delle due prove della esistenza degli dêi si ricavi dalla contemplazione e dalla meraviglia dell'ordine cosmico, e soprattutto dal moto armonioso degli astri [4]. Ma quella prova pare fosse più sistematicamente svolta. Platonico è il considerare come una terribile forma di empietà e di ateismo (δεινὴν

[1] *De nat. deor.*, I, 13; 33 = fr. 26 ROSE.

[2] Vedi anche l'edizione del PLASSBERG-AX (Teubner, 1933). La lezione dei codici è « multa turbat a magistro uno (così i migliori codici A B; suo, dett.) non dissentiens », Piuttosto è da prendersi in considerazione la correzione *non uno* del TITZE, perchè l'espressione assoluta *dissentiens* sarebbe poco corrispondente al vero. Per le discrepanze da Platone, v. sotto, pp. 351 sgg. e i miei cap. IX-X.

[3] Vedi *Leg.* XII, 967 E sgg.

[4] Fr. 10-12; 19; 22, e la mia Appendice al capitolo III.

Digitized by Google

ἀθεότητα) la mancanza di religioso rispetto verso quel « Panteon astrale » [1]) che splende nel cielo e verso quegli dèi « veramente visibili » [2]) ; considerando gli astri come corpi privi di vita e di anima e destinati alla dissoluzione al pari delle altre creature. Ma Aristotele va più in là di Platone ; e mentre questi aveva ammessa e descritta, sia pure in forma mitica, una prima origine del mondo, Aristotele, già in quest'opera giovanile, considerò il mondo come increato, non meno che indistruttibile (fr. 18 sgg.), e anche per ciò aveva ragione la fonte epicurea ciceroniana di notare il dissenso fra Platone e il suo discepolo.

Platonico è ancora il concetto che i corpi celesti abbiano un'anima [3]), e soprattutto che quest'anima sia caratterizzata dal suo continuo moto spontaneo, come dimo-

---

[1]) Fr. 18; 24 e qui sotto, p. 414 ove diamo tradotto il passo ; per i rapporti con la dottrina aristotelica dell'anima in quel periodo, da me messa in luce nell'Appendice del capitolo III, vedi P. I, p. 263 sgg.

[2]) Per questa dottrina di Platone e dell'Accademia v. sopra, P. I, p. 192 sgg.; cfr. P. II, p. 156: sugli dèi stellari, gli dèi visibili, vedi (oltre i passi delle *Leggi* e dell'*Epinomi* citati sopra e le mie osservazioni nel cap. III), *Tim.* 40 D ; *Fedro* 246.

[3]) Fr. 23 Rose [21 Walzer] = Cic. *de nat. deor.* II, 15, 42 : « Cum igitur aliorum animantium ortus in terra sit, aliorum in aqua, in aere aliorum, absurdum esse Aristoteli videtur in ea parte quae sit ad gignenda animantia aptissima, animal gigni nullum putare. Sidera autem aetherium locum obtinent : qui quoniam tenuissimus est et semper agitatur *et viget, necesse est quod animal in eo gignatur id et sensu acerrimo et mobilitate celerrima esse*: quare cum in aethere astra gignantur, consentaneum est *in iis sensum inesse et intellegentiam, ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda* »; fr. 24 Rose = Cic. *de nat. deor.* II, 16, 44 : « *Nec vero Aristoteles non laudandus* in eo quod omnia quae moventur *aut natura moveri censuit aut vi aut voluntate* ; moveri autem solem et lunam et sidera omnia : quae autem natura moverentur, haec aut pondere deorsum aut levitate in sublime ferri, quorum neutrum astris contingeret, propterea quod eorum motus in orbem circumque ferretur; nec vero dici potest vi quadam maiore fieri *ut contra naturam* [vedi per il contrasto fra *natura* e *arte* e *intelligenza* il passo delle *Leggi* cit. sopra, p. 348] *astra moveantur* (quae enim potest maior esse ?) ; *restat igitur ut motus astrorum sit voluntarius* ; quae qui videat, non indocte solum verum etiam *impie faciat, si deos esse neget* ». Vedi anche le altre testimonianze da me messe in luce nell'Appendice al cap. III.

Digitized by Google

strai con abbondanti testimonianze nell'Appendice al capitolo III. Nuova però è l'indagine con cui Aristotele cerca di mostrare come quest'anima possa vivere in un elemento di sottile ardore etereo [1]). Fu già notato infatti [2]) che a questa parte dell'opera di Aristotele va, con ogni probabilità, riferita un'attestazione di Apuleio [3]), mancante alla raccolta del Rose, da cui appare che Aristotele aveva cercato di dimostrare come anche nel fuoco possono esistere esseri animati, giacchè nelle fornaci svolazzano insetti che non temono le fiamme: del che del resto parlò poi Aristotele anche nella *Storia degli animali* [4]). Tali πυρίγονα ζῷα avranno nuova fortuna nella filosofia religiosa posteriore, per la dottrina degli esseri demoniaci. Di schietto tipo aristotelico è dunque questo tentativo di dimostrare come sia assurdo che tutti gli altri elementi abbiano in sè esseri vitali e l'etere no. Aristotele infatti cercava di provare come l'elemento astrale di sottile ardore etereo (« ardorem caeli » dice Cicerone; v. qui sotto n. 1) sia il più opportuno alla divina saggezza e attività di quegli esseri. E a quanto pare dalle parole che seguono in Cicerone, adduceva come prova che gli abitatori delle regioni più asciutte e di più secca atmosfera sono i più intelligenti.

---

[1]) Vedi fr. 23 cit. sopra e fr. 26. L'espressione di cui si serve CICERONE nel *De finibus*, donde vengono queste testimonianze, è *aether*, o *caeli ardor*; cfr. *ibid.*, II 15, 41, *astra oriantur in ardore caelesti qui aether vel caelum nominatur*; cfr. 24, 64; 36, 91, 92; 40, 101. Per l'*etere* come *quinto corpo* nell'Accademia, e per il suo rapporto con la prima dottrina dell'anima in Aristotele, quale *quinta natura* ἀκατονόμαστος, v. sopra, P. I, pp. 197; 249 sgg. Aristotele nel *De caelo* ripudierà la dottrina che fa derivare αἰθήρ da αἰθειν, e lo connetterà invece con ἀεὶ θεῖν (*De caelo* I 3, 270 b, 22).

[2]) TAYLOR, *Comm.* a CIC., *De nat. deor.* p. II, 147; e particolarmente le indagini del JAEGER, p. 147 sgg. [Vedi ora le testimonianze in WALZER, fr. 22, p. 86 sgg.].

[3]) *De deo Socr.* VIII, 137 (p. 15, 12 THOM.) [= WALZER, fr. 86; vedi anche le testimonianze parallele in WALZER, *ad loc.*].

[4]) ARIST., *Hist. an.* V, 19, 552 b, 10.

Digitized by Google

Ma vi è di più. Come Aristotele, l'Alcmeonide, il figlio e il discendente di medici, cercasse di dare un più ampio fondamento di suggestioni sperimentali, tratte dall'osservazione medica del tempo, a questa teoria platonica delle anime astrali, apparirà da una singolarissima testimonianza non ben interpretata sinora, che a questa dottrina dovrà ormai riferirsi e che si vedrà appartenere al dialogo *Sulla filosofia*, invece che all'*Eudemo*, a cui il Rose, nella sua edizione dei frammenti di Aristotele, la attribuì [1]).

Riferisce Olimpiodoro, in due passi distinti [2]), che Aristotele attribuiva all'effetto dei « raggi solari », o di una particolare « aria solare » — cioè più asciutta sottile e quasi affine alla luce del sole (ἡλιοειδὴς ἀήρ), — l'essersi potuto mantenere un uomo in vita, « senz'altro nutrimento » e « senza riposo di sonno » (ἄυπνον), come Aristotele stesso, quale testimone, aveva potuto constatare.

---

[1]) Nell'*Aristoteles pseudepigraphus* (p. 44) veramente il Rose aveva posta questa testimonianza fra quelle del *De philosophia*, ma senza vederne il valore teoretico, sicchè poi nell'edizione dei frammenti la trasportò fra le testimonianze dell'*Eudemo* (fr. 42) e nessuno, ch' io sappia, la rivendicò al *De philosophia*. [Fra i frammenti del *De philosophia* la pone ora il WALZER, fr. 23, p. 89, accogliendo la mia dimostrazione].

[2]) Cfr. 42 R: vedili ora in OLIMP., *In Plat. Phaed.*, p. 200, l. 3–6 N.: ὅτι δεῖ τι καὶ ὅλον γένος ἀνθρώπων (cioè gli uomini di cui parla PLATONE nel mito del *Fedone* § 111 B, abitanti in immaginarie zone superiori della terra) εἶναι οὕτω τρεφόμενον, δηλοῖ καὶ ὁ τῇδε (cioè fra noi) ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτῖσι μόναις τρεφόμενος, ὃν ἱστόρησεν Ἀριστοτέλης ἰδὼν αὐτός. Si noti che Proclo dice questo per provare come quegli ipotetici abitanti, supposti da Platone, avessero bisogno di nutrimento (e di un nutrimento quale sarebbe quello dei raggi solari di cui era menzione in un passo di Aristotele) acconcio a tale loro vita, non già perchè Aristotele avesse ammesso anche lui l'esistenza di tali uomini e di tali regioni. Ciò che appare ancor meglio dal secondo passo in cui la stessa teoria è riferita: *ibid.*, p. 239, 19 N.: εἰ ἐνθαῦτα (cioè fra noi) ἱστόρησεν Ἀριστοτέλης ἄνθρωπον ἄυπνον καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἀέρι, τί χρὴ περὶ τῶν ἐκεῖ (cioè della regione di cui tratta Platone) οἴεσθαι; È chiaro dunque che Aristotele parlava solo di un fatto di esperienza, constatato da lui, non degli uomini delle regioni supposte da Platone nel suo mito.

Digitized by Google

Il riferire Olimpiodoro questo frammento nel suo commento al mito del *Fedone* platonico, non importa per nulla che esso dovesse appartenere all'*Eudemo*, piuttosto che ad un altro dialogo di Aristotele: perchè Olimpiodoro in quel commento cita moltissimi e diversissimi passi di svariate opere di Aristotele e di molti altri scrittori. Mentre invece chi badi alle suesposte dottrine del *De philosophia*, circa l'aver il sole e gli altri astri un'anima e sul poter vivere (secondo il passo di Apuleio e del *De historia anim.*) esseri viventi nel fuoco, come pure sull'essere il sottile etere celeste e l'aria secca e priva di umori particolarmente atti alla vita dell'anima e alla sua vivida attività e intelligenza, si persuaderà facilmente che questo singolare caso di nutrimento vitale, prodotto da « raggi solari » e da « aria particolarmente simile alla luce del sole » (ἡλιοειδής), non può riferirsi ad altra dottrina che a questa, e perciò al *De philosophia* [1]). Del che recheremo, d'altra parte, un'altra più sottile e persuasiva conferma. Parve sempre singolare che in questo frammento si parlasse della conservazione della vita « senza sonno » (ἄυπνον), onde il Bernays ingegnosamente propose di correggere ἄπνουν, « senza respiro », invece di ἄυπνον; giacchè sarebbe cosa naturale che un paziente, in tali condizioni, si trovasse come in uno stato di catalessi « senza respiro »; laddove invece non si vedrebbe perchè si dovesse notare che esso poteva vivere « senza

[1]) Nota infatti come Olimpiodoro dicesse che da quest'aria solare, *quale nutrimento* (τρεφόμενος), era tenuto in vita un uomo; orbene CICERONE (*De nat. deor.*, II, 16, 43), dopo aver riferito la dottrina di Aristotele sulle anime astrali del *De philosophia*, così si esprime: « quin etiam cibo quo utare, interesse aliquid ad mentis aciem putant. Probabile est igitur praestantem intellegentiam in sideribus esse, quae et aetheriam partem mundi incolant (cfr. §. 41; ' in ardore qui aether nominatur ') et marinis terrenisque umoribus longo intervallo extenuatis *alantur* ». Come si vede anche in questo punto, la coincidenza è perfetta.

Digitized by Google

sonno ». E anche testè la Croissant [1]) adottò quella correzione. Se non che, per l'appunto il riferimento alla vita dell'anima astrale e al perenne insonne moto da essa comunicato agli astri, ci darà un'ottima spiegazione di ἄυπνον e ci accerterà che a quella dottrina astrale si deve riferire questo frammento. In quel periodo infatti in cui Aristotele dovrà abbandonare, come vedemmo nell'Appendice al capitolo III, questa teoria platonica che il moto del sole e degli astri abbia origine da un'anima da cui quei corpi siano tratti in perenne rotazione (*De caelo*, II, 8, p. 290 a, 25 sgg.), l'argomento su cui si fonderà per criticare la dottrina che i movimenti cosmici siano prodotti da un'anima, sarà che una tale esistenza, per un'anima, costretta a far muovere a forza (μετὰ βίας) un corpo cosmico, non potrebbe essere senza dolore nè felice (ἄλυπον καὶ μακάριον), quale la vita divina deve essere. Sarebbe infatti, egli dice, vita senza riposo alcuno, non essendo concessa a quell'anima alcuna requie della mente (ἔμφρων ῥαστώνη), perchè priva persino di quel ristoro che agli esseri mortali è dato dal « rilassamento del corpo nel sonno » (εἴ γε μηδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῴων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἡ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις) (*De caelo*, II, 1, p. 284 a, 27 sgg.) [2]). È chiaro dunque che quella circostanza della vita « senza sonno », che pareva prima così singolare, diviene ora ap-

---

[1]) *Aristote et les mystères*, Paris, 1932, p. 23 sg. n.

[2]) A torto il JAEGER, p. 320 sgg., crede che questo passo derivi dal *De philosophia*, e tra i frammenti di questo dialogo lo pone il WALZER, p. 95 sgg., mentre è certo che è una confutazione della teoria platonica delle anime che muovono i corpi cosmici adottata da Aristotele nel *De philosophia*; vedi la simile confutazione che ne farà Filodemo qui sotto, 398 sgg.; cfr. anche qui sotto, p. 357 quel che dico della analoga confutazione che Aristotele fa nel *De anima* della sua prima dottrina platonica dell'anima αὐτοκίνητος che fa muovere gli astri. Per queste ironiche critiche che Aristotele si permette nelle opere di scuola verso dottrine platoniche (come quella delle idee) già da lui adottate, vedi P. I, p. 165 sgg.

Digitized by Google

propriatissima, se, come abbiam fatto, si riconnette questo frammento con la dottrina delle anime astrali del *De philosophia*; opera a cui ora risulta dovere esso appartenere [1]). Aristotele aveva dunque già scorta quell'obiezione che egli stesso muoverà poi ad un'analoga dottrina di Platone e della scuola e aveva cercato di opporvi un argomento tratto dalla propria esperienza di medico. Ciò che, per il futuro grande fisiologo, è cosa assai significativa [2]).

Per tal modo (come più volte vedemmo in questo nostro studio) la giusta interpretazione della dottrina confermò la discussa lezione del testo, come, per converso, dall'ottima lezione del testo, vedemmo scaturire altre volte la vera interpretazione della dottrina.

Si noti infatti, per il carattere di questa critica che Aristotele, negli scritti di scuola, rivolge alle dottrine platoniche da lui stesso adottate nella giovinezza e nelle opere essoteriche, come un altro argomento egli invochi, nelle opere di scuola, contro la teoria da lui un tempo adottata dell'anima dei corpi cosmici e astrali, onde dimostrare che non possono avere un movimento autonomo e non comunicato loro dal cielo a cui sono uniti, e tale argomento è ancora *fisiologico*, e cioè l'essere tali corpi privi di qualsiasi organo di movimento dato loro dalla natura, la quale nei suoi disegni non fa nulla a caso (ὡς ἔτυχεν): onde sarebbe strano che, avendo provveduto gli animali di tali organi, ne avesse lasciati privi

---

[1]) Nota come anche TEOFRASTO (*Metaf.* 5 a, 24) nell'esame della teoria aristotelica delle sfere trova strano che esse cerchino il moto e non il *riposo*.

[2]) Che i raggi del sole potessero mantenere in vita un uomo « senza sonno », poteva essere spiegato da Aristotele, riferendosi alla sua teoria fisiologica del sonno, che secondo lui (vedi *De somn. et vigil.*, cap. III: cfr. AËT., V, 25, 1, p. 436 D) è causato da un raffreddamento dell'organismo, prodotto dal ritrarsi il calore nell' interno, durante la digestione.

Digitized by Google

esseri di tanto pregio (οὕτω τιμίων). Sicchè è chiaro, secondo dice il secondo Aristotele delle opere di scuola, nel *De caelo*, che essa volle espressamente che non avessero movimento autonomo, avendo loro data una forma che è la più dissimile dagli esseri che hanno organi di moto (τῶν ἐχόντων ὄργανα πρὸς κίνησιν: *De caelo*, II 8, p. 290 a, 25 sgg.). Si osservi pure che la stretta connessione fra l'abbandono della dottrina delle anime che muovono i corpi cosmici, con l'abbandono della teoria dell'anima platonica αὐτοκίνητος (che io dimostrai avere seguìto Aristotele nel periodo in cui scrisse il *De philosophia*), appare luminosamente chiara anche da un'altra preziosa coincidenza. Infatti, come nel passo or ora studiato del *De caelo* Aristotele critica la dottrina platonica dell'anima che muove un corpo cosmico e la considera falsa, perchè sarebbe un moto violento (μετὰ βίας!) e a quest'anima sarebbe negato ogni riposo, allo stesso modo nel *De anima* egli critica la dottrina dell'anima αὐτοκίνητος, perchè all'anima non possono spettare moti βίαιοι (p. 406 a, 26), e perchè non sarebbe possibile spiegare il riposo se l'anima fosse continuo movimento (p. 406 b, 22).

Appare così anche la probità filosofica di Aristotele che, negli sviluppi posteriori della propria dottrina, non esitò a criticare le teorie adottate e difese nell'età giovanile; ciò che gli occorse più altre volte, sia per la dottrina dell'immortalità dell'anima, sia per quella dei sogni profetici, sia per la teoria stessa delle idee che egli nel *De philosophia* e nella *Metafisica*, combatterà, argomentando contro i suoi scritti del periodo platonico [1]). Questa testimonianza da me messa in nuova luce è del resto assai importante per un altro rispetto. Infatti il

[1]) Vedi sopra, P. I, p. 165 sgg.; cfr. anche qui sotto, p. 361, per la dottrina dell'armonia celeste.

Digitized by Google

Jäger (p. 151), quando sosteneva che le parole di Cicerone, seguenti al fr. 23 (cit. sopra, p. 351, n. 3) e immediatamente precedenti al 24 — in cui si dice (v. sopra, ibid.) che le stelle hanno un'anima più intelligente, perchè più consono a ciò è il cibo etereo di cui si nutrono — si riferiscono ancora alla dottrina di Aristotele, non aveva presente questo frammento; nè lo aveva presente il Reinhardt (*Kosmos und Sympathie*, p. 109 seg.), quando si opponeva al Jäger, e sosteneva che quel passo di Cicerone si riferiva a una dottrina non aristotelica, ma posidoniana. Si vede però ora come Aristotele stesso metteva in rapporto una vita più vivida con un nutrimento di aria solare e cioè affine a quello astrale. È chiaro dunque che questo è una conferma dell'essere integralmente, o in massima parte, aristotelico quel passo riferito da Cicerone. Posidonio attinse dunque dal primo Aristotele, come mostrai del resto anche nell'Appendice del capitolo III e mostrerò nella fine del cap. XI. Ed io sono convinto che se si studierà più attentamente l'opera di Posidonio col confronto della dottrina del primo Aristotele, contenuta negli scritti platonizzanti da lui pubblicati, si vedrà che egli dipende assai più che non si creda dal primo Aristotele.

Nè basta: a questa sottile indagine, per dir così, di psicologia astrale e a questo dialogo *Della filosofia*, vanno attribuiti due altri frammenti di Aristotele sinora non bene spiegati e assegnati all'*Eudemo*. Riferisce Olimpiodoro, in questo stesso commento al *Fedone* [1], come Aristotele ritenesse che τὰ οὐράνια [2] avessero solo le sensazioni « dell'udito e della vista », perchè a loro si convengono solamente quelle sensazioni che contribui-

[1] Pag. 26, 22 sgg.; cfr. p. 200 sgg. NORVIN = fr. Ar. 48 ROSE.

[2] È opportuno mantenere la parola greca che vuol dire « cose », « corpi », « creature » celesti, perchè meglio di ogni altra indica quegli dèi astrali a cui vedremo riferirsi il frammento.

Digitized by Google

scono « alla *perfezione dell'essere* », « cioè al benessere », (πρὸς τὸ εὖ εἶναι) e non quelle che meramente giovano « alla normalità dell'esistenza », « all'essere » (πρὸς τὸ εἶναι); come pure dicesse essere loro proprie solamente le sensazioni che sono convenienti ad « essenze immutabili » (ἀναλλοιώτοις), e piuttosto conoscitive attivamente che passivamente; e come di ciò egli desse quale conferma il verso di Omero [1]:

divino Sole che tutto ascolti e che tutto contempli.

Orbene, se si bada: 1) che Proclo si riferisce a questo frammento in un passo che segue subito dopo [2] a quello in cui ricorre la precedente dottrina astrale che abbiam visto appartenere al *De philosophia*; 2) che in un'altra sua opera [3] fa menzioni di questo frammento come concernente le « sensazioni degli dèi » [4]; 3) che nel frammento stesso ci attesta che tale teoria riguardava « le creature del cielo » (τὰ οὐράνια), e perciò evidentemente le divinità astrali [5]; 4) che per l'appunto si dava come conferma di quella dottrina ciò che Omero diceva del Sole, cioè di un dio astrale; 5) che Aristotele osservava come

---

[1]) Γ 277, cfr. μ 323.

[2]) 200, 7 sg. NORVIN.

[3]) *Comm. in Crat.*, 37, 6 PASQ.

[4]) Cfr. pure HERM., *In Plat. Phaedr.*, 68, 8 τοῖς οὐρανίοις θεοῖς. V. anche il commento di PROCLO al *Timeo*, II, p. 82, 7 DIEHL (cfr. 81, 12 seg. e PLAT., *Timeo*, 33 C, ivi citato e commentato), donde appare che quella teoria si riferiva ai divini corpi cosmici; e commento *in Crat.*, p. 37, 6 sg., donde risulta che la stessa teoria riguardava *gli dèi astrali*; ivi infatti, non solo si cita lo stesso verso di Omero, ma si accenna alla forma di un volto che appare nella luna, come prova *che il sole deve avere organi della vista e dell' udito*. Per l'espressione οἱ ἐμφανῶς θεοί che ivi ricorre (l. 9), per indicare gli dèi stellari, v. *Epinomi*, p. 984 D; cfr. sopra p. 351 e ARIST., fr. 18, p. 33, 4 ROSE; TEOFRASTO ap. PORPH., *De abst.* II, p. 135, 6, 18; 162, 11 NAUCK²; CIC., *De nat. deor.*, I, 13, 35.

[5]) Che l'espressione τὰ οὐράνια si riferisca alle entità astrali risulta anche da AËT., II, 3, 4, p. 330, 8 DIELS; II, 7, 55, p. 336 a, 15; II, 16, 5 (Ἀριστοτέλης.... μὴ δεῖσθαι τὰ οὐράνια τροφῆς); V, 20, 1, passi tutti riferentisi alla teoria astrale aristotelica.

Digitized by Google

queste sensazioni siano le più convenienti a esseri immutabili, ἀναλλοιώτοις, quali, secondo la dottrina del *De philosophia*, erano dette le essenze astrali [1]; 6) che tali sensazioni sono dette più conformi a esseri *non passiri*, quali sono, secondo la dottrina del *De philosophia*, questi dèi astrali — se a questo si bada — appare chiaro che abbiamo qui un'altra attestazione, connessa alla precedente e riguardante essa pure la fisiologia e psicologia astrale del *De philosophia* [2]), dottrina che è venuta così acquistando ben maggiore compiutezza. Si noti, d'altra parte, che anche dalle altre testimonianze del *De philosophia* risulta che i corpi astrali dovevano essere dotati, secondo la teoria di Aristotele, in quel periodo, di squisiti sensi [3]). Per di più risale appunto alle opere di questo

---

[1]) Vedi *De Caelo* I, 9, 279 a, 20: ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα: in un passo, che, si noti, *deriva dalle opere essoteriche di Aristotele*; vedi infatti l. 30 καὶ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις, ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι. Che l'espressione τὰ ἐγκύκλια si riferisca ai libri essoterici e che questo passo derivi dal *De philosophia*, sappiamo da Simplicio; vedi infatti il fr. 16 di Aristotele (Rose p. 31, 15 sgg.). Nota anche che l'espressione ἀπαθῆ, conviene pur essa con l'attestazione della testimonianza da me rivendicata al *De philosophia* (fr. 48) ove si parla di creature che « conoscono piuttosto attivamente anzichè *passivamente* » (ἐν τῷ ἐνεργεῖν μᾶλλον γινώσκουσιν ἤπερ ἐν τῷ πάσχειν καὶ οἰκειότεραι αὐτοῖς ὡς ἀναλλοιώτοις). Dove va notato che l'*apparire unite le due espressioni che indicano* l'ἀπαθὲς e l'ἀναλλοίωτον, tanto nel nostro frammento, quanto nel passo del *De caelo* che deriva dal *De philosophia*, è una nuova prova dell' uguaglianza di fonte.

[2]) Come contro questa teoria movessero in lotta gli Epicurei, vedi qui sotto, p. 390 sgg.

[3]) V. fr. 23 (dove si parla degli astri): « *sensu acerrimo* (cfr. *Epinomi* 484 D, θεοὺς τοὺς ὁρατούς.... ὀξύτατον ὁρῶντας) *et mobilitate celerrima esse* »; fr. 26: « *quomodo divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest* ». Riguardo a questa ultima attestazione, va notato che essa non contradice a quella, riferita in questo medesimo passo di Cicerone, che Dio, secondo Aristotele nel *De philosophia*, sia « *sine sensu* ». Perchè l'avere sensi squisiti è detto degli dèi *astrali* e non di quel *dio* « *pura mens* », che, con parvente contradizione (rivelata appunto da Cicerone in questo passo) Aristotele ammetteva in questo stesso periodo, come è provato dal fr. 49 Rose « *Dio*

Digitized by Google

periodo di Aristotele la distinzione fra il semplice vivere e il vivere bene (ζῆν καὶ εὖ ζῆν), a cui si richiama la nostra testimonianza, come pure essere le più pregevoli le sensazioni della vista e dell'udito [1]).

E al *De philosophia* si dovrà riferire perciò anche il fr. 47 (attribuito esso pure, dal Rose, all'*Eudemo*), nel quale si deve trattare dell'armonia celeste [2]). È ovvio infatti che i divini corpi astrali non avrebbero bisogno di udito, se non vi fosse una tale armonia o musica astrale [3]). Per di più in questo frammento si osserva fra l'altro che le sensazioni veramente *divine* (θεῖαι) e sole proprie degli *esseri del cielo* (οὐράνιαι), sono quelle che derivano dalla luce e dal suono, ciò che ancora ci richiama alla fisiologia astrale del *De philosophia* [4]).

Abbiamo visto del resto (P. I, p. 264) come Cicerone

è la mente o qualcosa di più alto ancora della mente». Da ciò appunto il *multa turbat* di questa testimonianza di Cicerone citata sopra, p. 350. La contradizione è però solo apparente, perchè la credenza in un Dio pura mente, non toglieva la possibilità di dèi secondari stellari; lo stesso del resto pensavano Platone e l'Accademia: vedi infatti proprio nell'*Epinomi* 484 D-E, ove gli dèi stellari son detti ἐξύτατα ὁρώντας, e Dio privo di piacere e di dolore. D'altra parte la duplicità permane, in qualche modo, anche nella teologia delle opere di scuola di Aristotele, in cui, oltre il primo motore, sono ammesse le speciali intelligenze che sono preposte alle sfere.

[1]) Vedi infatti fr. 55 p. 66, 2 sgg. ROSE; JAMBL., *Protr.* 44, 13 – 45, 3 [= WALZER, fr. 7, p. 37 sgg.]: vedi del resto ciò che segue nel mio testo.

[2]) = PLUT.: *De Mus.*, 22: particolarmente p. 53, l. 2 sgg. ROSE: ἡ δὲ ἁρμονία ἐστὶν οὐρανία τὴν φύσιν ἔχουσα θείαν καὶ καλήν καὶ εὐδαιμονίαν κτέ.

[3]) Vedi infatti *Timeo*, 33 C, ove si conclude invece che il mondo, il perfettissimo dio visibile, non ha orecchi, *perchè al di fuori del mondo non vi è nulla di udibile*. Si noti però che questo vale per l'assenza di suoni *esterni al mondo*: ma che *entro il mondo* Platone ammettesse un'armonia astrale, e che perciò in questo punto Aristotele nel *De philosophia* accettasse un'altra dottrina di Platone, appare dal mito di Er nella *Repubblica* (617 B sgg.), ove di tale armonia si parla.

[4]) [Questi frammenti da me rivendicati al *De philosophia*, sono ora posti fra i testi di questo dialogo dal WALZER, fr. 24, 25; secondo la mia dimostrazione].

Digitized by Google

abbia desunta nel suo *Somnium Scipionis* questa dottrina dell'armonia delle sfere da quest'opera di Aristotele.

E che Aristotele, nel periodo in cui scrisse il *De philosophia*, ammettesse veramente quest'armonia platonico-pitagorea delle sfere, teoria da lui poi abbandonata e criticata, non meno di quella del moto autonomo degli astri per propria volontà e per una propria anima (dottrina da lui, come sappiamo, sicuramente professata nel *De philosophia*), appare, non solo dall'essere la dottrina dell'armonia delle sfere presentata nel *De caelo* (prima di criticarla) con espressioni che rivelano quanto gli fosse ancora simpatica [1]), ma anche dall'essere criticata *immediatamente dopo* quella del moto volontario degli astri e *in assoluta connessione con essa*, non solo con nuovi argomenti fisiologici, ma con espressa dichiarazione, che se essa si poteva considerare ammissibile da coloro che (come Aristotele nel *De philosophia*) ammettevano il moto autonomo e volontario degli astri, non poteva invece convenire alla dottrina (propria del secondo periodo della filosofia di Aristotele), secondo cui gli astri si muovono unitamente alla loro sfera e ad essa uniti [2]). È chiaro

[1]) Vedi *De caelo*, II 290 b, 14 : κομψῶς εἴρεται καὶ περιττῶς: *ibid.*, l. 30 sgg.: ἐμμελῶς λέγεται καὶ μουσικῶς. Nota che queste espressioni sono tanto più significative, in quanto, come vedemmo, di altre dottrine abbandonate da lui, benchè prima professate, come quella delle idee e delle anime dei corpi cosmici, Aristotele parlò poi con espressioni ironiche e sarcastiche.

[2]) Vedi infatti *De caelo*, II 9, 291 a, 9 sgg., ove si osserva che le cose che si muovono di moto autonomo (come di moto autonomo si movevano gli astri secondo il *De philosophia*, v. fr. 24) producono rumore ; ma quelle che si muovono congiunte ad un altro mobile (come gli astri nella dottrina del secondo periodo aristotelico), come le parti di un naviglio, o un naviglio stesso che sia mosso dalla corrente del fiume, non producono rumore. E si aggiunge espressamente : « cosicchè si deve dire che, se tali corpi celesti si muovessero in una diffusa aria o fuoco, come tutti dicono, *sarebbe consono ne venisse un grave suono che colpisse il nostro udito.* Ma poichè questo non accade, ne consegue che nessuno di tali corpi si muove con *moto di creatura animata nè violento* [vedi invece il *De philosophia*, fr. 24, ove è detto che il moto degli astri è volontario e *contro natura*].... E

Digitized by Google

dunque che Aristotele si trovò costretto ad abbandonare entrambe queste dottrine platoniche, da lui pure prima professate, perchè entrambe non erano più consone alla sua nuova teoria astronomico-metafisica.

Da queste preziose testimonianze da noi rivendicate del *De philosophia* di Aristotele appare dunque palesemente come quel platonico e quell'Alcmeonide che il Gomperz vedeva così spesso contrastanti in Aristotele, si univano per cercare di rivelare, al di là della esistenza e della materialità terrena, il divino mistero della spirituale vita dei corpi celesti. E l'Alcmeonide, il futuro fondatore delle scienze naturali, porgeva argomenti al platonico per confermare quelle dottrine del Maestro che egli (in parte almeno) poi abbandonerà.

Platonico è poi certo nel *De philosophia* il considerare il mondo stesso come un Dio, il Dio visibile e indistruttibile del *Timeo*, donde l'accusa, da parte degli avversari, di una non perfetta fusione di dottrine, come nota Cicerone. Nè vi è bisogno, come vedremo, di attribuire, con lo Jäger [1]) questo dissidio a una falsa interpretazione della fonte ciceroniana, che non avrebbe compreso come Aristotele con l'espressione « mondo » (κόσμος) indicasse il cielo. Che infatti nel *De philosophia* Aristotele considerasse il mondo come un Dio, appare dal fr. 19 (τὸν κόσμον τὸν ὁρατὸν θεόν) [2]), ed è del resto consono alla tradizione dossografica su Aristotele [3]). Come certo non

---

che gli astri *non si muovano di moto proprio* abbiamo già detto [v. sopra, p. 355 n. 2] ». È chiarissimo dunque che Aristotele stesso riconosce che la dottrina dell'armonia delle sfere era necessario ammettere da chi ammettesse quella teologia astrale che egli, in conformità con la dottrina dell'Accademia, ammise nel *De philosophia*, e che ora più non ammette, e che l'abbandonò perchè abbandonò la sua prima teoria astrale. Vedi, del resto, sopra, P. I, p. 270.

[1]) P. 143; a torto anche il WALZER, p. 92 n. (non avendo badato a questa mia osservazione) ancora segue l'interpretazione del JAEGER.

[2]) Cfr. f r. 18, p. 33, 4.

[3]) AËT., *Plac.*, V, 20, 1, p. 432, DIELS: Πλάτων καὶ Ἀριστο-

Digitized by Google

deriva in nessun modo da un errore della fonte ciceroniana, secondo che credeva stranamente il Bernays [1]), l'affermazione che Aristotele attribuisse, in questo dialogo, agli astri considerati quali esseri divini, quel « moto volontario » [2]), che negherà ad essi più tardi [3]). Tale opinione era infatti la necessaria conseguenza (come mostrai nell'Appendice del capitolo III) dell'avere Aristotele professata in quel primo periodo la dottrina platonica dell'anima αὐτοκίνητος. E che gli astri, appunto perchè dotati essi pure di un'anima che perennemente da sè si muove, dovessero muoversi di un moto volontario, era infatti lo sviluppo ulteriore e naturale della dottrina platonica che, nelle *Leggi*, divinizzava gli astri [4]), e che nell'*Epinomi* (982 c) considerava il loro moto come derivante da un'ottima deliberazione (ἀρίστη βούλευσις). Ma essa era, di tutte le affermazioni, quella di maggior gravità, perchè obbligava Aristotele ad ammettere una rottura della fisica terrestre, fondata su leggi di gravitazione e sulla dottrina dei luoghi naturali, sottraendo il cielo alle leggi della causalità fisica.

Di tutte le dottrine di questo dialogo questa deve aver fatto più scandalo presso coloro che si adoperavano

---

τέλης καὶ τὸν κόσμον καὐτὸν ἔνθεον ζῷον λογικὸν ἀθάνατον. Per la lezione del testo, v. la nota del Diels : cfr. del resto CLEM. ALEX., *Protr.* 5, p. 51, 3 STAEHLIN : « (Aristoteles) τὸν κόσμον θεὸν ἡγούμενος ». Che la testimonianza di Aezio venga dal *De philosophia*, pare veramente risulti anche dalle parole ἔστι πραγματεία Ἀριστοτέλους, che precedono nella testimonianza plutarchea, come già notò fra gli altri, il ROSE (*Aristoteles pseudepigraphus*, p. 44), parole che a torto il Diels considera spurie. Del resto, anche nella scuola peripatetica, Critolao, che, come mostrai nel cap. X, si mantenne fedele alla dottrina del *De philosophia*, e non a quella dell'Aristotele delle opere di scuola, considera egli pure il mondo un *essere animato e divino*. Vedi PHILO, *De aetern. mundi*, 9, p. 94 sgg. COHN; e vedi ivi particolarmente p. 95, 15 sgg. ; 10 sgg. ; cfr. qui sotto, p. 486.

[1]) *Die Dialoge des Aristoteles*, p. 104.

[2]) Fr. 24 riferito a p. 351 n. 3; vedi CICERONE, *De nat. deor.*, II, 16.

[3]) Vedi qui sopra, p. 355; cfr. p. 362.

[4]) Vedi sopra, p. 349.

Digitized by Google

per sottomettere tutta la natura ad un ordine che avesse in se stesso la propria ragione, e perciò presso Epicuro. E per quanto concerne gl' impreveduti e singolari rapporti di quest'opera di Aristotele con Epicuro, che è il particolare assunto di questo nostro studio, è opportuno notare sin d'ora che parecchie, e certo fra le più importanti, testimonianze a noi giunte su questa parte del *Dialogo sulla filosofia* di Aristotele, provengono per l'appunto dalla polemica epicurea riferitaci da Cicerone, oppure dalla confutazione ciceroniana di tale polemica epicurea [1]). Inoltre, che la critica di questa parte del dialogo di Aristotele fosse di prammatica nella polemica epicurea, appare indubitabile per il fatto che essa si trovava anche presso l'epicureo Filodemo, in un passo parallelo a quello di Cicerone [2]). Ma vi è di più : che questa polemica risalisse a epoca assai antica, e perciò, con ogni verosimiglianza (secondo l'uso degli epicurei di ripetere fedelmente il maestro), ad Epicuro stesso, risulta dal fatto che essa tien conto solo di questo dialogo pubblicato in vita da Aristotele e non delle altre opere per uso della scuola, venute in luce già prima dell'età di Filodemo e di Cicerone, lasciandosi sfuggire così l'occasione di porre in ridicolo o di confutare dottrine non meno strane di queste, dal punto di vista epicureo, come ad esempio quella del Dio della Metafisica, νόησις νοήσεως, e soprattutto quella delle 55 sfere celesti, a ciascuna delle quali è preposto uno spirituale agente, una delle Intelligenze degli Scolastici [3]). E lo stesso farà (come vedremo nel capitolo seguente) Lucrezio, seguendo fedelmente le orme del maestro. Laddove nell'età imperiale, quando cioè sono da tempo pubblicate e dif-

[1]) Vedi fr. 26; cfr. fr. 23–25 Rose.
[2]) Vedi fr. 26 R.; cfr. Diels, *Dox.*, p. 539.
[3]) *Met.*, 1073 a, 26 sgg.; *De caelo*, 279 a, 18 sgg.

Digitized by Google

fuse e lette le opere di scuola di Aristotele, Plotino (*Enn.* V, 1, 9) criticherà invece la dottrina aristotelica delle sfere che di queste opere di scuola è propria, e non era invece del *De philosophia.*

Ottima conferma dunque (come le altre molte già rilevate) [1]), di quella duplice prospettiva storica e di quei due Aristoteli, fra loro diversi o contrari, ammirati o censurati, a seconda che i loro ammiratori o avversari ancora leggono solamente le opere da lui pubblicate e non quelle di scuola (ignote o non diffuse), oppure già conoscono o leggono esclusivamente quest' ultime opere.

Vedremo presto come tale presupposizione che la polemica epicurea contro questo dialogo risalga ad Epicuro, sarà confermata ulteriormente dagli stessi testi di Epicuro. Sarà però opportuno — perchè a noi interessano, sì, per sè, i termini di questa polemica e i riflessi in tutta l'opera degli epicurei, ma non meno ci interessa lo studio di quella speciale temperie culturale da cui la teoria di Epicuro sorse — sarà opportuno, dico, vedere prima in quali precisi rapporti spirituali si trovasse Epicuro, rispetto a queste dottrine di tanta significazione in quel tempo, dottrine che egli conobbe certo nella Ionia, nella sua prima giovinezza, dal platonico Panfilo, che gli fu maestro, e trovò poi fiorenti e piene di fascino a Mitilene,

---

[1]) Vedi sopra, P. I, pp. 65 sgg. e 200 sgg.; cfr. anche p. 249 sgg. Nota che anche la fonte ciceroniana, *favorevole* ad Aristotele, nel *De nat. deor.* II, 15–16 (v. sopra, p. 351 n. 3) si richiama al *De philosophia* e alla sua teologia stellare e non alla dottrina delle opere di scuola, e loda una dottrina che Aristotele aveva abbandonata e criticata, senza dire minimamente che era stata da lui abbandonata e criticata, evidentemente perchè non conosce quelle opere di scuola di Aristotele in cui egli critica quella dottrina e vi sostituisce l'altra delle sfere. Vedi del resto per Teofrasto e Critolao sopra, P. I, p. 197; P. II, p. 309. La teoria aristotelica delle sfere è ricordata invece dalla dossografia che ha per fondamento l'Aristotele delle opere di scuola, v. *Doxogr.*, p. 305 a, 8 sgg.: come dalla stessa dossografia (secondo che vedemmo nel cap. I, p. 63 sgg.) è attestato l'abbandono della teoria delle Idee.

Digitized by Google

a Lampsaco e ad Atene, diffuse dallo stesso dialogo di Aristotele, così largamente noto ed ammirato.

Anche Epicuro è infatti, ben più di quanto non si crede, figlio di questa età e di questa temperie spirituale di profondo sentimento religioso [1]; figlio di questa Atene nemica dell'ateismo, che persegue con processi Socrate, Protagora, Aristotele, Teofrasto e (nella stessa età di Epicuro) Teodoro l'ateo. Il primo suo incitamento al filosofare gli venne infatti (Diog. L., X 2) da un bisogno intimo di interpretare la *Teogonia* di Esiodo. E che egli nell' infanzia assistesse la madre in pratiche di culti superstiziosi è attestato dalla tradizione (Diog. L., X 4), di cui a torto si dubitò; infatti essa riceve ora conferma da una lettera di Epicuro stesso alla madre in cui egli cerca appunto di confortarla e liberarla dai terrori superstiziosi e di ispirarle la fiducia che la vita filosofica renda l' uomo simile a Dio [2]. Epicuro è così il primo uomo

[1]) Vedi del resto la stessa arguta osservazione di un suo antico critico, in CIC., *De nat. deor.* I 31, 86 : « Nec quemquam vidi qui magis [*sc.* quam Epicurus] ea quae timenda esse negaret timeret, mortem dico et *deos* ».

[2]) Vedila presso DIOGENE DI ENOANDA, fr. 53. Che fosse di Epicuro pensarono subito, a ragione, i primi interpreti; però il WILLIAM cercò di provare che non è di Epicuro, ma di Diogene di Enoanda, fondandosi sullo stile. Ma giustamente il PHILIPPSON osserva che lo stile di Epicuro ha molti di quegli elementi apparentemente di età tardiva che in questo testo il WILLIAM cercò di mettere in luce. E la sua osservazione si deve completare, osservando che quelle strutture così dette volgari che in essa si trovano, tanto meno stupiscono, se si pensa che è una lettera familiare e non un testo letterario o di scuola, e che l' unica lettera, veramente familiare, di Epicuro (come credono la maggior parte degli studiosi) ad una bimba (vedi su ciò il mio articolo in *Atene e Roma*, 1933, p. 110) ha appunto elementi di questo linguaggio umile. Ma vi è di più : non si è tenuto conto che parecchie di queste differenze debbono provenire, non da differenze di tempo e di autore, ma di luogo. Infatti questa lettera alla madre deve essere della giovinezza di Epicuro e scritta nella Jonia, donde la sua differenza, pur nella κοινή, dallo stile e dal vocabolario letterario attico. Vedi infatti le abbondanti prove recate da me nel cap. VI (p. 177 n. 1) di questo carattere della lingua di Epicuro in quel periodo giovanile. Anche per Erodoto gli studiosi più acuti della lingua greca riconoscono tali differenze prodotte dai vari luo-

Digitized by Google

antico di cui conosciamo l'intimo rapporto spirituale e l'azione intellettuale e religiosa verso la madre. Con S. Agostino questa unione si rinsalderà, ma verrà rovesciata; e mentre per l'intellettualismo greco è l'uomo l'iniziatore, nel cristianesimo sarà la donna. D'altra parte, appunto in Epicuro, ricorre, come mostrai altrove [1]), quella stessa brama dell'ὁμοίωσις τῷ θεῷ, dell'assimilazione a Dio, che palpita ardente già nel *Teeteto* di Platone e che è ravvivata dal *Protrettico* e dall'*Etica Eudemea* [2]). E anch'egli, Epicuro, aspira a un'ideale amicizia tra gli uomini e gli dèi [3]). E quando, ancora nell'età giovanile, compiva il suo noviziato filosofico nella Ionia, ciò che gli spiaceva di più della scuola del suo maestro Nausifane, era l'aver raccolta l'irreligiosa e irriverente *jeunesse dorée* della scuola avversa ad Epicuro, che egli designa con il termine sprezzante di « mutilatori delle Erme » [4]) con cui i timorati Ateniesi dell'età precedente designavano i partigiani dell'empio Alcibiade. D'altra parte, nella sua risposta al *Protrettico* di Aristotele [5]) e nelle sue *Massime capitali*, gli dèi hanno il primo posto, perchè anche per

---

ghi in cui scrisse le sue *Storie*. Si noti che non credo sia stato bene messo in luce come quest'abbondanza di ionismi (molte volte ritenuti elementi poetici) che si trovano nel greco dell'età imperiale, provenne da un prevalere sempre maggiore dell'ionico periferico sul primitivo elemento attico. Orbene, questo per scrittori di origine ionica, e (come Epicuro e i suoi discepoli ionici) non tendenti ad una severa stilizzazione attica, dovette manifestarsi in notevole misura molto tempo prima; donde la loro somiglianza stilistica con scrittori più tardivi. Su questo ritornerò, a proposito dell'*Assioco* pseudo-platonico, in uno studio ulteriore.

[1]) Vedi il mio articolo in *Studi italiani di Filol. class.*, 1933, p. 96 sgg.; e qui sopra, P. I, p. 134 sgg.

[2]) Cfr. per la religione posteriore, APUL., XI, 24; CUMONT, *Relig. Orient.*, p. 242, n. 89.

[3]) Vedi il mio articolo in *Studi di Filol. class.*, 1933, p. 96 sgg.

[4]) Ἑρμοκοπίδας: vedi DIELS, *Vorsokr.*, Nachtr., II, p. XXIII = *Pap. Herc.* 1005, fr. 24; vedi sopra, p. 74 sgg.

[5]) Vedi sopra, P. I, p. 121 sgg. e *Ep. ad Menec.*, 123; e qui sopra, cap. VI, p. 115.

Digitized by Google

lui, come per Platone e per l'Aristotele giovanile, la « cognitio dei » è tra le conoscenze somme (τὰ κυριώτατα). Come Platone [1]), pure egli, quando vuol designare la suprema conoscenza, usa il linguaggio dei misteri [2]); ed anch'egli, ad Atene, partecipava ai riti mistici [3]): e il suo biografo (Diog. L., X 10) dice incomparabile la sua riverenza verso gli dèi. Ed ancora: egli pure, come dice Aristotele in un frammento del *De philosophia* (fr. 15) che ha avuto da me nuove conferme [4]), considerava come massimo valore delle solennità religiose lo stato d'animo che da esse si comunica al credente, rispetto alla comprensione del divino [5]). Per lui pure, come per Aristotele [6]), due sono le scaturigini della religione primitiva: le visioni divine nei sogni e la difficoltà di spiegare la mirabile regolarità dei fenomeni celesti; se anche ben diversamente da Aristotele egli interpreterà l'una e l'altra di queste prime scaturigini della conoscenza del divino. Anche per Epicuro, in conformità dello spirito dei tempi, l'anima, sebbene non sia di natura spirituale, è l'essenza più preziosa e dominatrice (τὸ κυριεῦον). Ed anzi, come dimostrai (P. I, p. 249 sgg.), proprio dal *De philosophia* di Aristotele egli fu indotto a modificare la dottrina democritea dell'anima, ricorrendo, anch'egli, come il primo Aristotele, ad una particolare sostanza « priva di nome », per spiegare le funzioni più alte dell'anima, non parendogli a ciò sufficienti gli atomi ignei democritei. La Natura pure a lui pare quasi divina (fr. 469), ma non per il suo carattere naturalistico e cosmico, sibbene per il suo valore morale, onde egli, sebbene accentui la

[1]) Vedi DIÈS, *Autour de Platon*, II, 438 sgg.
[2]) Vedi DIELS, *Comm.* a PHILOD., *De dis.*, I, p. 93 n. 1.
[3]) PHILOD., *De sanct.*, p. 127 Go.
[4]) Vedi sopra, P. I, p. 256 sgg.
[5]) Fr. 386 USEN.
[6]) Vedi fr. 10–12 ROSE; cfr. le testimonianze da me messe in luce sopra, P. I, pp. 229 sgg.; 256 sgg.

Digitized by Google

« culpa naturae » nell'ordine cosmico [1]), alla divina Natura rivolge un fervido rendimento di grazie, perchè al saggio ha resa facile e sicura la via alla felicità.

E sono appunto queste scissure del suo materialismo, che ci mostrano quanto su lui abbia potuto l'influsso, così poco avvertito sinora, dello spirito religioso del tempo, e soprattutto di quella scuola platonico–aristotelica che teneva il campo in tutto il mondo greco e ad Atene, quando egli vi giunse giovanetto, e che trovò sempre dominatrice, quando più tardi vi tornò per aprire la sua scuola. I principî democritei, da cui egli, nella Ionia, desunse i fondamenti della sua dottrina, ne sono quasi trasfigurati. Il naturalismo ionico deve piegarsi alla profonda eticità attica. Sull' universo di Democrito impera ancora il Fato, la *Moîra* omerica, nel mondo morale di Epicuro ambisce a dominio supremo la Volontà. Volontà che, con la dottrina della declinazione atomica [2]), con grande scandalo dei suoi avversari, pervaderà tutta la natura, anticipando, sia pure ingenuamente, le dottrine sulla contingenza dell'età moderna. I mezzi teoretici, onde egli si serve per rinnovare le linee del sistema del suo predecessore, potranno essere fallaci, ma i bisogni spirituali a cui rispondono sono la più chiara dimostrazione del potere che ebbe su di lui il clima culturale in cui, in competizione con quelle di Platone e di Aristotele, venne svolgendosi la sua scuola, ed il bisogno di provvedere alle più intime esigenze dell'età ellenistica, che appunto perciò riconobbe in lui un maestro di vita.

Anch'egli, infatti, pur dando un carattere e compito pratico e utilitario alla scienza (in contrasto con la scuola platonica e aristotelica), non può sottrarsi allo spirito di

---

[1]) Vedi fr. 372 sgg.; cfr. LUCR., V, 199 sgg., e qui sotto, p. 431 sgg.

[2]) Vedi su ciò le ulteriori testimonianze epicuree riferite da me in *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, 1919, p. 883 sgg.

Digitized by Google

esaltazione religiosa che la vivifica ormai, onde in uno scritto polemico contro quella scuola (v. sopra, pp. 166 n.; 241 sgg.) si vanta di bandire « gli oracoli della natura » (*Sent. Vat.* 29) e sono echi della sua voce le parole magnifiche di Metrodoro al suo discepolo (*Sent. Vat.* 10): « Ricordati che nato a sorte mortale e a tempo finito di vita, per l' indagine della natura assurgesti all' infinito e all'eterno, e contemplasti,

quello ch'è ora e sarà e fu nel tempo trascorso »;

e il sublime brivido religioso che assale Lucrezio (III, 28 sgg.):

(his ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patens ex omni parte retectast)

allorchè rievoca l'audacia speculativa di Epicuro, la cui

vivida vis animi pervicit et extra
processit longe flammantia moenia mundi
(I, 72 sgg.).

Diviene così ora chiaro ciò che leggiamo nell'*Epistola ad Erodoto* (§ 78): « Si deve pure ritenere che è ufficio della scienza della natura renderci preciso conto delle cause dei fenomeni più importanti (τῶν κυριωτάτων) [1]) e che la beatitudine che si trova nella conoscenza delle cose dei cieli, in ciò appunto consiste (καὶ τὸ μακάριον, ἐν τῇ περὶ μετεώρων γνώσει, ἐνταῦθα πεπτωκέναι), nel conoscere, cioè, quale sia la natura di quei corpi, e in tutti quegli studi congeneri che a questo scopo tendono». Se si pensa come sia povera l'astronomia di Epicuro, per cui il sole non è più grande di quanto si vede, e che, si può dire, non supera il grado della precedente speculazione ionica, si comprende come questa esaltazione della

[1]) Cfr. ARIST., fr. 16.

Digitized by Google

scienza dei cieli non è in lui se non riflesso e, più o meno conscio, necessario atteggiamento di competizione verso quel platonismo aristotelico che aveva proclamato appunto come fonte di « purissima beatitudine » la contemplazione delle cose celesti [1]). D'altra parte il confronto con Aristotele ci insegna a comprendere più a fondo questo passo assai discusso, anche nella lezione. Epicuro dice, come si è visto, che è ufficio della « fisiologia » renderci « preciso conto » dei fenomeni « più importanti » (τῶν κυριωτάτων), cioè dei capisaldi della fisica, e che la felicità che proviene dallo studio dei corpi celesti consiste in questo, cioè nella precisa indagine di tali più importanti fenomeni. Per lui infatti hanno solo valore assoluto quelle dottrine che tendono allo scopo pratico di assicurare la tranquillità dello spirito, cioè la felicità [2]). E fra tali dottrine sono certamente quelle che riguardano la natura dei corpi celesti e che, come vedremo, ci accertano che non sono divini. Queste dottrine sono dogmatiche e non possono avere pluralità di spiegazioni [3]). Le dottrine invece che riguardano le cause precise dei fenomeni celesti e il preciso accertamento del come si producono, non sono indispensabili per la felicità (giacchè per essa basta sapere che non dipendono da azione divina), e sono possibili su questi punti diverse spiegazioni, purchè in accordo con i fenomeni. Ciò posto è chiaro ora perchè egli faccia quell'osservazione nel testo che abbiamo letto, se si pensa che l'Aristotelismo, proclamando il valore indipendente e non utilitario della scienza, dava moltissimo valore allo

---

[1]) Si scorgerà ora più chiaro l'errore dell' USENER, il quale considerava come glossa le parole ἐν.... γνώσει, così importanti, come ora si vede, per i rapporti con i platonici e Aristotele. Il VON DER MUEHLL le ripose giustamente nel testo con il confronto del § 79, senza però mettere in luce i rapporti che indico e indicherò.

[2]) Cfr. *ep. a Pitocle*, 85 sgg. e mie note ivi; cfr. sopra, P. I, pp. 125 sgg.; 307 sgg. e P. II, p. 51 sgg.

[3]) Cfr. *ep. a Erodoto*, 79 sgg. e mie note ivi.

Digitized by Google

studio di tutti i fenomeni, anche ai più minuti, e che, da quel divino amatore della scienza che egli è, Aristotele osservava avere anche le più minute conoscenze della natura un valore inestimabile, allo stesso modo che per gli amanti il più piccolo membro dell'essere amato più di ogni altra cosa è caro, e pur dei fenomeni più umili della natura aveva affermato, con Eraclito, che « qui pure erano dèi » [1]).

E d'altra parte il fervore per l'astronomia dei platonizzanti e del primo Aristotele nel *De philosophia*, proveniva appunto da quegli studi matematico–astronomici, sulle rivoluzioni dei pianeti e degli astri e sulle loro cause, da Epicuro stimati inutili per la felicità del saggio. Che a contrapporsi a questa veduta aristotelica della scienza mirasse Epicuro, si vede chiaramente da quello che segue: « Tutto quanto invece consiste nella minuta, curiosa indagine (ἐν τῇ ἱστορίᾳ) del tramontare, del sorgere, del rotare, dell'eclissarsi degli astri e di tutti i fenomeni a questi congeneri, non contribuisce per nulla alla felicità che ha origine da tali conoscenze (πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως) [2]), ma coloro che questi fenomeni contemplano (κατιδόντας), ed ignorano quali siano le nature (φύσεις) di tali corpi, e quali sono le cause supreme, sono soggetti ai medesimi timori, come se tali cose non conoscessero. E forse anzi a timori maggiori, quando la " meraviglia " (θάμβος) che da tale particolare conoscenza deriva, non ottenga adeguata soluzione riguardo all'ordine [3]) dei supremi fenomeni ». È chiaro infatti che qui è colpita in pieno la scienza aristotelica, la θεία τῆς φύσεως ἱστορία [4]) che dava tanto valore, soprattutto nel periodo del dialogo *Sulla filosofia*, alla conoscenza delle leggi matematiche dei

[1]) Vedi *Part. an.*, I, 5.
[2]) Per la difesa della lezione dei codici vedi il mio *Epicuro*, ad l.
[3]) Οἰκονομία, cfr. ARISTOTELE, fr. 12, p. 30, 11 ROSE.
[4]) Vedi *Part. an.*, I, 5 ; *De caelo*, 298 b, 2.

Digitized by Google

moti dei corpi celesti, leggi che ad Epicuro, come vedemmo, ben poco importano, giacchè a lui basta sapere che essi non sono di natura divina e che non si muovono, come vedremo, per moto volontario. Che ad Aristotele qui alluda, è chiaro da quanto egli dice della « meraviglia » che a tali filosofi proviene da questi studi e dalla contemplazione dell'ordine della natura. Il dialogo *Sulla filosofia* infatti, come abbiamo visto [1]), su tale *meraviglia* per la bellezza dell'ordine dei fenomeni celesti fondava la prova dell'esistenza degli dèi e la certezza che tali corpi fossero di natura divina [2]). E appunto per tale riferimento agli studi astronomici di Aristotele e al valore da lui dato alla contemplazione dei cieli, si vede essere giusta la lezione κατιδόντας (l'espressione con cui Aristotele ama designare la contemplazione scientifica) [3]) e che di solito si muta in κατειδότας.

Che in questo passo Epicuro prenda di mira gli studi astronomici, tanto esaltati dal platonismo, appare chiaro anche con il confronto dell'*Epistola a Pitocle* (§ 93), dove Epicuro, enunziando il suo principio che per spiegare le varie cause dei fenomeni celesti ci si può contentare del metodo delle varie probabilità, purchè in accordo coi fenomeni, senza bisogno di indicare un' unica causa, osserva

---

[1]) Vedi sopra, p. 350 sgg.; cfr. P. I, pp. 239 sgg.; 262 sgg.

[2]) Nota che Aristotele anche nel primo libro della *Metafisica*, (dove molto toglie dal *De philosophia*) dalla *meraviglia delle cose dei cieli* e in particolare della rotazione degli astri fa derivare ogni speculazione filosofica (983 a, 11 sgg.; 982 b, 12), e la *meraviglia* è considerata il sentimento filosofico per eccellenza. Che poi tutti questi passi dell'*Epistola ad Erodoto* che prenderemo in esame siano realmente una polemica con il *De philosophia* di Aristotele, apparirà anche più indubitabile nel capitolo seguente, in cui si vedranno ripresi questi stessi elementi polemici da Lucrezio in un contesto che, per palmari riferimenti, mostreremo essere, senza dubbio possibile, diretto contro il *De philosophia* di Aristotele. Vedi sotto, particolarmente, p. 406 sgg.; cfr. del resto, per la connessione fra i fenomeni celesti e il terrore superstizioso, con allusione polemica ad Aristotele (v. qui sotto, p. 413 sgg.), LUCREZIO, V, 1204–1217.

[3]) Vedi BONITZ, *Index Arist.*, ad v.

Digitized by Google

che « non si deve in ciò lasciarsi imporre dagli artifizi degli astronomi, degni solo di gente servile » [1]). E anzi in quella medesima lettera (§ 113), si precisa l'allusione, osservando la stoltezza di tali dottrine degli astrologi [2]) che a vuoto dànno ragione di questi fenomeni, perchè essi non liberano mai la natura divina dal sopraintendere a tale ministerio [3]) (λειτουργιῶν). Questa stessa espressione λειτουργίαι, che è del resto cara al linguaggio aristotelico [4]), corrisponde appunto a quella funzione di ordinatore politico di un divino stato o ordine cosmico, che Aristotele assegnava alla divinità nel *De philosophia* [5]). Che essa apparisse anche altrove nella polemica epicurea si può dedurre dall' ironica osservazione dell'epicureo Velleio in Cicerone [6]), a proposito della divinità che si compiacque di ornare il mondo « signis et luminibus, tamquam aedilis », tanto più se si osserva che Aristotele, nel mito del *De philosophia*, aveva alluso ai corpi celesti par-

---

[1]) Per questa espressione in rapporto alla scienza aristotelica, vedi sopra, P. I, pp. 127 n. 2; 152 sgg.; 309 sgg.

[2]) Per l' identità, in questo periodo, dei due vocaboli ἀστρολόγος, ἀστρονόμος, vedi W. CAPELLE, *Spüren der Astrologie bei den Griechen*, in *Hermes*, 1925, p. 375 : « Erst seit hellenistischer Zeit bedeutet das Wort den Astrologen so gut wie den Astronomen; in der ausschliesslichen Bedeutung der ' Astrologen ' aber ist es ganz spät ». Vedi anche ἀστρολόγος in senso di astronomo in TEOFRASTO, *Metaf.* 9 b, 27 (p. 28 Ross); 10 a, 5 (p. 29 R.).

[3]) § 86: ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τούτων ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηθαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσι. Τούτων è mia lezione per τινῶν dei codici che evidentemente non sta; chè sarebbe troppo debole e lascerebbe pensare che gli astrologhi, la cui scienza è dichiarata stolta, dian ragione conveniente di altri fenomeni, il che Epicuro non ammetteva certamente. Dell'errore si era già accorto l'USENER, ma la sua correzione ἄστρων non si spiega. Τούτων è invece paleograficamente assai prossimo a τινῶν. Per la polemica con la platonica scuola astronomica di Cizico, nel periodo in cui si formò la dottrina e la scuola epicurea, vedi le testimonianze da me messe in luce sopra, p. 78 sgg.

[4]) Vedi BONITZ, *Ind.*, s. v.

[5]) Vedi fr. 12, p. 30, 11 ROSE.

[6]) *De nat. deor.*, I, 9, 22.

Digitized by Google

lando dei « signa » e delle « picturae » [1]) che ornavano quelle dimore sotterranee (alludendo con ciò alla differenza con i meravigliosi « signa » che gli uomini, uscendo dalla caverna, vedranno poi nel cielo), e che nell'*Epinomi* (984 A) gli astri sono considerati come ἀγάλματα dei cieli.

Ma vi è di più : che alla dottrina del *De philosophia* si opponga Epicuro, in questa parte dell'*Epistola ad Erodoto*, appare anche meglio dal paragrafo precedente a quello tradotto sopra [2]): « Senza dubbio poi i moti celesti e le rivoluzioni e l'eclissarsi e il sorgere e il tramontare degli astri e tutti i simili fenomeni, non si deve credere che siano prodotti *per apposito ministerio* (λειτουργοῦντος) di alcuno che dia loro continuamente, o che darà un giorno (διατάττοντος ἢ διατάξοντος) regola e misura, e pur tuttavia possegga l'assoluta beatitudine e immortalità.... E neppure poi si deve credere che, pur essendo tali corpi celesti un po' di conglobato fuoco (πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον, lezione a torto corretta dall' Usener con αὖ πυρὸς ἀνάμματα), godano vita beata, e *per libera volontà* (κατὰ βούλησιν) in tali moti si muovano ». Sappiamo infatti che Aristotele [3]), nel *De philosophia*, pur considerando gli dèi come esseri immortali e beati, credeva che gli astri fossero esseri divini e che quei corpi di sottile ardore etereo possedessero un'anima, donde la confutazione dell'epicureo Velleio, che non vedeva in qual

---

[1]) Fr. 12. Che l'espressione ἀγάλματα fosse in tal senso nel *De philosophia*, appare da una testimonianza non rilevata a questo proposito dal Rose, PLUT., *de tranquill. an.* 20 : οὐ χειροκμήτων οὐδὲ ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεατής, ove χειροκμήτων si riferisce al fr. 18 (p. 33, 3) e ἀγαλμάτων al fr. 12 (p. 29, 15) ; quel che segue in Plutarco si riferisce al fr. 14, come osserva il Rose a questo frammento. La fonte prima è però Platone, come indica Plutarco stesso.

[2]) Cfr. LUCREZIO, V 76 sgg. e quello che ne diremo sotto, p. 406. sgg.

[3]) Che Epicuro si riferisca proprio ad Aristotele e non a Platone appare dal fatto che Platone credeva che gli astri fossero non di pura materia ignea, ma di terra e di fuoco.

Digitized by Google

modo un tale essere divino « semper se movens, esse quietus et beatus posset ».

Così pure si vede ora il perchè della lezione alquanto strana πὺρ ἅμα ὄντα, che a torto l' Usener voleva mutare ; giacchè Epicuro opportunamente nota il contrasto tra l'elemento naturalistico e l'elemento spirituale di questi divini esseri astrali di Aristotele e la stranezza di quei suoi πυρίγονα ζῷα (vedi sopra, p. 352). Per di più certamente ad Aristotele mira la confutazione del moto volontario degli astri. Sappiamo infatti che questa era la dottrina posta più in rilievo da Aristotele nel *De philosophia* [1]). E se pensiamo al platonismo comprendiamo ora anche il perchè della singolare espressione διατάττοντος ἢ διατάξοντος che indica due possibili ragioni dei moti dei corpi celesti che sarebbero determinati da Dio, o continuamente, o in un tempo futuro. Tale è infatti la singolare alternativa del mito del *Politico* di Platone (269 C) : « Perocchè quest' universo che è un essere vivente e dotato d' intelletto (ζῷον ὂν καὶ φρόνησιν εἰληχός), alle volte Dio medesimo lo dirige nel suo moto e nel suo volgere lo accompagna, e talora lo lascia libero », per riprenderne poi di nuovo la direzione in un nuovo periodo cosmico. Non mi pare che in altro modo si possa spiegare questa lezione διατάξοντος dei soli codici autorevoli di Epicuro, di cui non mi consta sinora nessuno sia mai riuscito a dar ragione ; onde si adottò da molti la lezione dell'edizione froebeniana, διατάξαντος, perchè non parve possibile il διατάξοντος, che solo ha appoggio nella migliore tradizione.

E neppure il Von der Mühll riescì a darne una giustificazione ; giacchè, quando egli si richiama alla *Massima capitale* XVI, ove si dice che il saggio « ogni cosa ha preordinata e preordinerà », non offre una spiegazione

[1]) Vedi fr. 24, riferito qui sopra, p. 351, n. 3.

Digitized by Google

accettabile. Il testo di Epicuro tradotto sopra, non dice infatti che Dio « determini *e* determinerà » i moti celesti, ciò che sarebbe spiegabilissimo, ma che « li determina *o* determinerà », espressione che evidentemente non si può spiegare, se non ammettendo che vi sia un periodo in cui Dio abbandoni la direzione del mondo, come appunto ammette Platone nel mito del *Politico*. Ivi infatti il mondo, « nè sempre si volge da sè mosso, nè sempre d'altra parte è mosso da Dio, ma Dio ora ne prende or ne abbandona il timone » (269 E).

E vi è di più: che questa spiegazione mitica apparisse o fosse ricordata nel *De philosophia* di Aristotele, credo si possa indurre con il confronto della testimonianza della fonte ciceroniana [1]), derivante dalla stessa polemica epicurea. Osservava infatti l'epicureo Velleio, presso Cicerone, la contradizione di Aristotele, nel libro terzo del *De philosophia*, il quale, « modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam praeficit mundo, eique eas partis tribuit ut replicatione quadam mundi motum regat atque tueatur ». Orbene, come è noto, nel mito del *Politico*, il mondo (appunto perchè ora è mosso da Dio ora è abbandonato), « gira a volte in un senso, a volte in un altro » (270 B); perchè quando Dio lo abbandona « si volge all'incontrario » (269 C), rifacendo all'indietro la sua rotazione. Già il Mayor [2]), senza pure scorgere

---

[1]) *De nat. deor.*, I, 13, 35 = fr. 26 Rose.

[2]) Vedi il commento del Mayor, *ad loc.*: « The same word is used by Plato of the counterrotation of the Kosmos in the *Politicus* 270 D: ξυνεπόμενον τῇ τοῦ παντὸς ἀνειλίξει τότε ὅταν ἡ τῆς νῦν καθεστηκυίας ἐναντία γίγνηται τροπή. Of course it is an absurd *blunder* in C. or his autority to make the motion of the entire universe depend upon this partial subordinate movement, but we have seen too much of the critic to be surprised at any blunders [??], and the word ' replicatio ' does not seem to admit of any other interpretation; it means ' folding back ', ' rolling back ', ' inverse rotatory movement ' ». Naturalmente ben altra dottrina è quella delle sfere ἀνειλίττουσαι della *Metafisica* (XII 8), su cui vedi René Mu-

Digitized by Google

i riferimenti che ho indicati, nè trarne conseguenze ulteriori, anzi credendo che Cicerone dicesse cosa erronea, confrontava per l'appunto l'espressione ciceroniana « replicatione quadam » (« per un ritorno indietro »), con quella di Platone (270 D) τῇ τοῦ παντὸς ἀνειλίξει (« per il rivolgimento al contrario della rotazione dell' universo »). Si vede ora l' importanza di questo confronto, che ci offre l' unico modo di comprendere il testo di Cicerone, dichiarato a torto erroneo; e, con l'ausilio del riferimento polemico di Epicuro, ci permette di ricostruire un punto assai interessante del *De philosophia* di Aristotele. Infatti che nel *De philosophia* si ricordasse questa spiegazione mitica, apparirà sempre meglio, se si osserva che Platone si serviva appunto (273 A; 270 D) di questo « rivolgimento in senso contrario dell' universo » (« replicatio quaedam » : παντὸς ἀνείλιξις), per dare ragione « delle periodiche distruzioni del genere umano e degli animali, di cui ben poca parte scampa ». Orbene noi sappiamo [1]) che di tali « immani distruzioni del genere umano », che son causa del perdersi anche le conquiste del sapere (salvandosi solo alcune massime sentenziose), si parlava nel *De philosophia* (fr. 13), e sappiamo pure come ivi si stabilissero determinati periodi cosmici, corrispondenti ad una determinata « conversione astrale » [2]). Come pure conosciamo che anche Platone metteva in rapporto, nel mito del *Politico*, quei due periodi con le diverse rivoluzioni degli astri. Si vede dunque assai bene per quali ragioni in questo dialogo dovesse apparire quel mito platonico. Ed è bene ricordare ancora che nel mito del *Po-*

GNIER, *La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, 1930, p. 81 sgg.

[1]) Vedi sopra, pp. 341 n. 1; 342 e il mio cap. X. Vedi anche l'Appendice al capitolo III e i confronti con il *Somnium Scipionis* di CICERONE, P. I, p. 239.

[2]) Vedi fr. 25 e sopra. P. I, pp. 239; 264.

Digitized by Google

litico Dio, riprendendo a reggere l'universo, dopo che questo, abbandonato a se stesso, s'è ridotto in disagio e in turbamento, lo preserva da rovina (273 A); salvazione a cui si deve riferire il « tueatur » di Cicerone nel riferire la dottrina su esposta da Aristotele.

D'altra parte è assai importante notare che Aristotele nel *De philosophia* si richiama anche in un altro punto ad un altro mito platonico, da lui modificato, cioè al mito della caverna della *Repubblica* (v. fr. 12), e vi si riferisce serbando elementi platonici che male si accordano con la stessa sua dottrina; infatti la conclusione che si trae da quel mito, l'apparire cioè il mondo creato da divina arte [1]), è certo in contrasto con la dottrina di Aristotele stesso nel *De philosophia*, secondo cui il mondo è increato e non ha nè principio, nè fine. Bisogna però pensare che il *De philosophia* era un dialogo alla maniera platonica e che vi parlavano varii interlocutori, donde le dottrine dovevano essere presentate sotto diversi punti di vista e in diversi stadii, parlandosi di esse in pro e in contro [2]), come anche in Platone. Cosa di cui non si tiene conto nella ricostruzione di quest'opera e degli altri dialoghi di Aristotele, mentre è di capitale importanza, per comprendere le testimonianze e le stesse allusioni polemiche degli avversari, come questa sopra la *replicatio*, che solo ora può apparire nella sua vera luce. E di fatto vedremo nella fine del capitolo X, come quelle sezioni a cui appartengono queste testimonianze rappresentavano l'esposizione del punto di vista platonico, a cui Aristotele doveva poi, in parte, sostituire il suo.

E si noti, per di più, che il mito del *Politico* da alcuni si crede originato dalle obiezioni interne della scuola pla-

---

[1]) Fr. 12 p. 30, 21 sgg.: οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται.

[2]) Vedi Cic., *De orat.* III, 21, 80; Ammon., *In cat. proem.* p. 6, 26 Busse.

Digitized by Google

tonica (a cui fa eco Aristotele nel *De caelo*) [1]), tendenti a dimostrare che i periodi di ordine e di disordine non possono essere coesistenti, ma debbono appartenere ad epoche successive: orbene, tali critiche sono riprese appunto da Aristotele nel *De caelo*, opera in cui, come vedemmo (v. p. 360 n. 1) egli si servì del *De philosophia*; onde è anche più naturale che nel *De philosophia* apparisse quella figurazione mitica del *Politico*, con la quale Platone cercava di dare una spiegazione del succedersi dei periodi di disordine a quelli di ordine cosmico. Appare chiaro così per quali ragioni dovesse in quest'opera essere riferito quel mito, che diede ansa alle censure di Epicuro, ripetute dagli altri Epicurei.

E si vede pure così come dallo studio di questa polemica venga ad essere illuminata, non solo l' interpretazione ma anche la critica del testo di Epicuro [2]), e, come vedremo, non di Epicuro solamente, e venga accresciuta la conoscenza del *De philosophia* di Aristotele. Si noti, del resto, che, non solo anche in un altro passo del *De philosophia*, ma pure nell'*Eudemo*, Aristotele riprendeva le figurazioni mitiche di Platone [3]).

Che poi Epicuro si opponesse risolutamente a questo poetico miteggiare, così caro ai platonici e allo stesso

---

[1]) I, 10, 280 a, 6 sg.

[2]) È assai importante notare che la lezione διατάξαντος della peggiore tradizione manoscritta, spesso preferita a quella διατάξοντος dei migliori codici, deve anche abbandonarsi ormai, perchè solo apparentemente offre una spiegazione teoretica più agevole. E in verità se διατάξοντος si può spiegare ora con il confronto del mito del *Politico*, διατάξαντος è invece, ben difficilmente spiegabile. Io non conosco infatti nessuna dottrina filosofica, anteriore ad Epicuro, in cui si ammetta un dio personale che preordini i moti degli astri in un primo tempo, senza poi più intervenire per un determinato periodo. Tale non è certo la dottrina, vista sopra, di Platone nelle *Leggi* e nell'*Epinomi*, in cui gli astri sono esseri divini essi stessi, nè quella del *Timeo* che ammette, oltre il demiurgo, divinità secondarie che operano sempre nel mondo.

[3]) Vedi qui sopra, P. I. p. 73, n. 1; e la fine del mio cap. X.

Digitized by Google

Aristotele in queste opere giovanili, appare da quanto ancora segue in questa *Epistola ad Erodoto* (§ 81): « Oltre a tutto ciò, bisogna che ognuno sia ben persuaso che il supremo perturbamento sorge negli animi degli uomini, primieramente, ove si creda che tali nature (cioè gli astri) sieno beate e immortali, e che pure ***abbiano volontà*** [1]) ed opere (πράξεις) [2]) e cause che contradicono a tale loro essenza [3]); in secondo luogo, quando si sia sempre in sospettoso timore di qualche eterna sventura, secondo i miti » [4]). Anche altrove [5]) del resto Epicuro prescrive di non assumere mai la divinità come causa dei fenomeni celesti, ma di « conservarla libera da ogni ministerio (ἀλειτούργητος) [6]) ed in illibata beatitudine »; e ripetutamente [7]) aggiunge che, nel dare la spiegazione dei fenomeni celesti, si deve assolutamente evitare ogni spiegazione mitica.

E in verità, ora anche si comprende perchè nel passo tradotto sopra (p. 373) si dicesse che quelli che, come Aristotele, sono presi da tanta *meraviglia* dell'ordine celeste, sono, appunto per ciò, più inclini a cadere nei timori superstiziosi, giacchè l'Aristotele delle opere giovanili non rifiutava, anzi amava quel miteggiare così caro a Platone e ai platonici, contro cui scrisse una

---

[1]) Vedi ARIST., fr. 24: « restat ut motus astrorum sit voluntarius».

[2]) Nota che anche questa espressione πράξις attribuita agli dèi stellari è aristotelica: vedi infatti *De caelo*, II 12, 292 a, 21, dove è detto che tali corpi astrali si debbono ὑπολαμβάνειν μετεχόντων πράξεως καὶ ζωῆς, passo del *De caelo* che, come vide già il JAEGER (p. 316 n.), è un'eco del *De philosophia*.

[3]) E difatti l'epicureo Velleio, a proposito degli dèi astrali, osserva, come abbiamo visto, che non si comprende « come ciò che sempre si muove possa essere tranquillo e beato ».

[4]) Per chi, cioè, creda all'immortalità dell'anima, e alle pene dopo la morte, come lo stesso ARISTOTELE nell'*Eudemo*, contro cui, come mostrai (P. I, p. 112), polemizza Epicuro nell'*Epistola a Meneceo*.

[5]) *Ep. a Pit.*, 97.

[6]) Vedi sopra, p. 375 sgg.

[7]) §§ 87; 104; 116.

Digitized by Google

particolare opera Colote, il fido discepolo di Epicuro [1]). D'altra parte, non solo amantissimi dei miti erano altri platonici, come Eraclide Pontico, ma non di rado, come vedemmo, se ne compiaceva lo stesso Aristotele, il quale, del resto, anche nelle opere conservate, parla talora degli dèi del paganesimo, in modo conforme alla credenza comune. E allo stesso Platone, per questo suo amore del mitico, accadeva di contradirsi; come per esempio nelle *Leggi* (931 B), quando accetta e approva la leggenda sulle maledizioni da Teseo lanciate contro Ippolito e dalla divinità esaudite, senza pensar che di tali maledizioni contro l'innocente Ippolito Teseo stesso subito si pente, e che l'adempimento di esse era contrarissimo al concetto che della divinità, sommamente giusta e causa sola di bene e non di male, ha Platone. La condannata poesia si è così vendicata del grande poeta metafisico, creatore di una sublime mitologia spiritualistica, che combattè la poesia con la poesia e il mito col mito.

L'aver messa in luce questa polemica di Epicuro contro la scuola platonico–peripatetica (la quale, pur considerando la divinità come un essere perfettissimo e immune da ogni passione umana, le attribuiva spesso atroci vendette contro gli irreligiosi, quando anche si trattasse

[1]) Vedi MACROB., *Somn. Scip.*, I, 2, 3. È opportuno del resto notare come Aristotele nel fr. 48 (v. sopra, p. 358 sgg.), si richiamava appunto al mito per confermare la sua *teologia astrale*, e vi si richiamava spesso altrove allo stesso proposito, per esempio nella *Metafisica*, XII 8, p. 1074 b, 8 sgg., in un passo che è in sicuro rapporto con il *De philosophia* (v. l. 10 sgg., e cfr. fr. 13): come pure in *De caelo*, II 1, p. 284 a, 2 sgg. ecc. Nota anche che in *Metafisica*, I 2, 982 b, 9 sgg., in un passo che già vedemmo avere rapporti con il *De philosophia*, Aristotele, richiamandosi appunto a quella *meraviglia* dei fenomeni celesti a cui allude Epicuro nella sua critica (v. sopra, p. 373), dice che « *amare i miti* è proprio di chi ha temperamento di filosofo (ὁ φιλόμυθος φιλοσόφός πώς ἐστιν), perchè il mito è costituito di elementi *meravigliosi* »; e nel fr. 668, scrive che « quanto più si sentiva diventar solitario e chiuso nel suo pensiero, tanto più diveniva *amico dei miti* » (ὅσῳ γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα).

Digitized by Google

di colpe veniali) [1]), ci concederà di ridurre alla giusta lezione un passo falsamente corretto dagli editori dell'*Epistola a Meneceo*. Ivi infatti (§ 123) dice Epicuro, secondo la lezione dei codici: « Gli dèi invero esistono; evidente infatti è la conoscenza che ne abbiamo. Quali però li credono (νομίζουσιν) molti (πολλοί), essi non sono: infatti essi non li conservano quali credono (οὐ γὰρ φυλάττουσιν αὐτοὺς οἵους νομίζουσιν) ». Siccome si credette sempre che qui Epicuro censurasse la religione volgare e il concetto che i volghi hanno degli dèi, da tutti gli editori, sino dal Gassendi, invece di πολλοί, si corresse ⟨οἱ⟩ πολλοί; falsa correzione che condusse poi l'Usener a correggere anche il secondo νομίζουσιν, in νοοῦσιν, « secondo quella intuizione che essi ne hanno »; correzione adottata da tutti i posteriori, eccetto che dal Von der Mühll, il quale però accolse anch'egli la falsa lezione ⟨οἱ⟩ πολλοί, e non si accorse che qui non si polemizza punto contro i volghi; onde la sua restituzione parziale della lezione del testo non persuase. È infatti certo non potersi dire che i volghi del paganesimo greco, « non conservano gli dèi quali li credono », perchè essi, di fatto, credevano gli dèi essere dominati da passioni non dissimili da quelle degli uomini. Sono invece i *molti* (πολλοί), *seguaci della scuola platonico-peripatetica*, e gli stessi maestri di quella scuola che, secondo Epicuro, attribuendo umani sdegni agli dèi, « non li conservano quali credono che siano », cioè quali esseri perfettissimi. La lezione dei codici si è così rivelata perfettamente genuina, ora che è apparsa la vera mira polemica di questo passo.

Il gioco di parole νομίζουσιν — νομίζουσιν, è intenzio-

[1]) Vedi per Eraclide Pontico l'esempio recato sopra, P. I, p. 283 extr.-284; per Teofrasto, Porfirio, *De abstin.*, II, 7-9, p. 138 sgg. Nauck [2]. Vedi anche quello che dicemmo, a p. 155 sgg., della polemica Timocratea contro Epicuro accusato di essere in odio agli dèi.

Digitized by Google

nale (v. p. 300 n.), ma non tautologico; chè il primo si riferisce al complesso di azioni, buone e cattive, che quei filosofi di fatto attribuiscono agli dèi; il secondo all' illusione che, nonostante quelle azioni cattive che ad essi attribuiscono, gli dèi siano ancora quegli esseri augusti e perfettissimi che essi credono siano. Che poi qui si polemizzi veramente contro i filosofi della scuola avversaria, appare in modo sicuro dal periodo che segue immediatamente: « Non è dunque *empio* colui che gli dèi del volgo rinnega, ma colui che attribuisce agli dèi le opinioni del volgo ». Chi rinnega gli dèi del volgo è Epicuro, accusato di *empietà* dalla scuola avversaria; chi invece attribuisce agli dèi le false opinioni del volgo, non è già il volgo stesso, ma Eraclide e gli altri discepoli di Aristotele, come lo stesso Teofrasto, che pur accusando, come vedemmo, Epicuro di empietà (onde Epicuro dovette difendersi, e nella polemica intervenne la stessa Leonzio, che scrisse a questo proposito contro Teofrasto) [1]) non si peritavano di dar fede ai miti che rappresentavano gli dèi quali il volgo li crede. Si noti infatti che da Timocrate e dai discepoli della scuola avversaria (v. sopra, p. 154 sgg.) si diceva che le malattie di Epicuro — onde egli doveva vivere in una camera chiusa — non altro erano se non l'espressione dell'« odio » che contro di lui aveva « il Sole, il più luminoso e palese degli dèi », per il « non tenere Epicuro gli dèi in nessun conto ». E già abbiamo notato come questa accusa si riconnettesse all'esaltata religione astrale propria delle *Leggi* di Platone, dell'*Epinomi*, del *De philosophia* di Aristotele e dell'opera *Sulla religione* di Teofrasto. L' intenzione polemica è dunque ora perfettamente chiara e sicura.

[1]) Vedi sopra, p. 139 sgg., e nota, che da questa accusa di empietà, divulgata anche da Timocrate (vedi p. 154 sgg.) presso i filosofi di quella scuola derivò la persecuzione politica che Epicuro dovette subire.

Digitized by Google

Si noti ancora che una sicura conferma che il passo or ora studiato dell'*Epistola ad Erodoto* debba essere ricondotto alla lezione dei codici e interpretato secondo l'ho interpretato, riferendolo alla polemica contro l'Aristotele del *De philosophia* e alla sua scuola, si ha dal confronto con Lucrezio V, 82, passo che dimostrerò qui sotto (v. p. 406 sgg.) sicuramente riprodurci la polemica di Epicuro contro il *De philosophia*. Dice infatti ivi Lucrezio: « *Nam bene qui didicere deos securum agere aevum* (v. per Aristotele p. 358 sgg.; 360, n. 1.), Si tamen interea *mirantur* qua ratione Quaeque geri possint, praesertim rebus in illis Quae supera caput aetheriis cernuntur in oris, *Rursus in antiquas referuntur religiones* Et dominos acris adsciscunt, omnia posse Quos miseri credunt.... ». Anche qui infatti si combattono quei filosofi che, come Aristotele nel *De philosophia*, pur *credendo gli dèi esseri sereni e perfetti*, sono poi tratti dalla loro teologia stellare a cadere di nuovo nelle medesime opinioni superstiziose sugli dèi stessi, onde, come dice Epicuro, nel passo discusso, *secondo la genuina lezione dei codici, essi, pur credendo gli dèi esseri perfetti e sereni, non li conservano quali li credono.*

D'altra parte, una probabile allusione allo stesso titolo delle *Leggi* e a un passo dell'*Epinomi*, ove è detto (982 B) dell'anima astrale, che essa « comanda e legifera » (νομοθετεῖ), si può scorgere ora nella frase maliziosa dell'*Epistola a Pitocle* [1]), ove, a proposito dei fenomeni celesti, si dice che l'indagine di tali fenomeni non si deve compiere « secondo vani enunziati e legiferazioni (νομοθεσίας) » [2]).

---

[1]) § 86. Per tale polemica contro le *Leggi*, negli scritti epicurei contro il *De philosophia*, vedi infatti sotto, p. 395 sgg.

[2]) Nota come nel testo di Epicuro segue subito l'accusa di ἀλογία, che abbiamo visto essere rivolta contro Aristotele e la sua scuola, vedi P. I, p. 408, n. 2; P. II, p. 186 sgg.

Digitized by Google

Appare dunque chiaramente, anche da questi brevissimi compendii che ci sono rimasti di Epicuro, come egli abbia risolutamente combattuto il *De philosophia* di Aristotele e la sua platonica dottrina astrale. Vedremo poi come più larghi riflessi della polemica epicurea contro quest'opera si trovino altrove. Ma se si osserva che tanto il *De philosophia* quanto il *Protrettico* erano (come fece vedere il Jäger) due programmi di due diversi periodi della scuola aristotelica, si scorge l'importanza di queste nuove ricerche che ci rivelano quelle lotte di pensiero da cui sorse l'epicureismo, nell'affermarsi della dottrina del maestro contro quella scuola che più larga fortuna ebbe nel suo tempo. E si scorge pure quale importanza abbia questa polemica nella storia della scienza. Chè se Epicuro (rinunziando alle indagini matematiche e togliendo ogni importanza allo studio disinteressato dei fenomeni astronomici) era tornato indietro rispetto all'Accademia platonica e ad Aristotele, aveva però ragione di vedere il pericolo di buona parte di quelle spiegazioni scientifiche fondate su ragionamenti *a priori*, e di quelle teorie sulle anime motrici degli astri, che troppo prossime erano ancora all'antropomorfismo del mito politeistico, e che lo stesso Aristotele dovette in parte superare nella sua matura sistemazione filosofica [1]). Quel divino di forze occulte che venivano a riempire il mondo, troppa facilità poteva offrire (e offrì veramente, nella

[1]) Vedi del resto la critica che volge ad Aristotele un filosofo moderno di scuola a lui affine, il ROSMINI (*Aristotele esposto ed esaminato*, Torino, 1857, p. 388 sg.): « argomentando in qualche *modo dai fenomeni sensibili degli astri*, senza sapere liberarsi dalle più antiche (v. l'errata-corrige del volume del Rosmini) superstizioni, Aristotele s'ingegna di comporre filosoficamente un politeismo, e si dà il vanto oltracciò di essersi molto elevato sui pregiudizi volgari.... (p. 389). Pareva dunque ad Aristotele di essersi molto innalzato sui volgari pregiudizi *coll'aver negata alla divinità la forma d'uomini e di bestie, e attribuita quella di astri* ».

Digitized by Google

stessa scuola platonica, con Senocrate ed Eraclide Pontico, [1]) alla superstizione.

E d'altra parte l'universo di Epicuro — con i suoi mondi infiniti, generantisi e dissolventisi nella infinita vicenda dei tempi, e non ridotto al nostro solo sistema solare, in servizio della terra, atomo di mondo fra i mondi — quell' universo obbediente a leggi naturali e non già a quella doppia fisica del *De philosophia* di Aristotele, materialistica per le creature terrestri e spiritualistica per gli astri ed i pianeti, è ben più simile all'universo riconquistato dalla scienza moderna, che non sia quello di Aristotele, se anche la scienza astronomica moderna tende a considerare congiunti in un sol sistema vitale quegli infiniti mondi che Epicuro considera indipendenti. E come contro quella doppia fisica si ribellava Epicuro (nella stessa *Lettera a Pitocle* (§ 87), che prescriveva di desumere le spiegazioni dei fenomeni celesti dall'analogia dei fenomeni terrestri, dei quali si possono vedere da vicino le cause), così si ribellerà ad essa Galileo, affermando risolutamente: « La terra noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla, mentre cerchiamo di farla simile ai corpi celesti e, in certo qual modo, metterla quasi in cielo di dove i vostri filosofi [i peripatetici] l'hanno bandita ». E tutto il rinnovamento del pensiero filosofico e scientifico della Rinascenza tende a questa rivendicazione dall'aristotelismo che precludeva le libere indagini della fisica e dell'astronomia. Il divino religioso nel mondo è infatti troppo alto e veramente divino, per costringerlo nella prigione e nella servitù delle masse e dei movimenti delle stelle e dei pianeti.

---

[1]) Vedi del resto anche il fr. 193 di ARISTOTELE: « Aristotele dice che tutti gli uomini hanno loro demoni che li accompagnano durante il tempo in cui l'anima loro vive unita al corpo (κατὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως) »; teoria che evidentemente appartiene al periodo platonizzante di Aristotele.

Digitized by Google

Alle critiche che Epicuro volgeva a quest'opera platonizzante di Aristotele, darà del resto, in qualche misura, ragione Aristotele stesso nella dottrina dell'età matura, e soprattutto là dove egli, contro ciò che aveva un tempo creduto, osservava [1]: « Non esser consentaneo a ragione che l'eterno moto cosmico avvenga per opera di un'anima che a tal moto costringa. Tal vita infatti non potrebbe essere per l'anima senza dolore nè beata (ἄλυπον καὶ μακαρίαν) [2]. Quel movimento essendo infatti forzato (μετὰ βίας).... [3], in tal condizione quell'anima non potrebbe avere quiete alcuna e priva sarebbe di ogni riposo della mente. *Ad essa dunque spetterebbe l'implacabile eterna pena di Issione* » [4].

Del resto, per l'appunto con il confronto con un frammento di queste opere giovanili di Aristotele (fr. 48) che abbiamo dimostrato (v. p. 358 sgg.) appartenere al *De philosophia*, diverrà chiaro un singolare frammento epicureo (fr. 356 Us.), ove si dice : « noi non dovremo considerare più felici o meno soggetti a dissoluzione (ἀδιαλύτους) gli dèi, se parlano tra di loro e non *son simili agli uomini muti* ». Era infatti dottrina espressa, come vedemmo, in quel passo di Aristotele che le divine essenze celesti avessero solo *vista e udito* (ὄψιν μόνον καὶ ἀκοήν), perchè esse posseggono solo quelle sensazioni che contribuiscono alla perfezione dell'essere

---

[1]) *De caelo*, II, p. 284 a, 27.

[2]) Cf. EPICURO, *Ep. ad Frod.*, § 81, cit. sopra, p. 382.

[3]) Vedi il fr. 24 del *De philosophia*, « contra natura *astra moveantur* », detto dal suo ammiratore (vedi sopra: *nec vero non laudandus Aristoteles*) nell'opera ciceroniana, e qui sopra, pp. 351 n. 3; 355 n. 2; 362 n. 2.

[4]) Nota quanto sia forte quest'espressione per combattere una dottrina di Platone analoga a quella che egli medesimo, Aristotele, professò : del resto è il caso medesimo già notato sopra circa la dottrina delle Idee che, come vedemmo, Aristotele combattè (dopo averla professata) chiamandola vana e pura ciancia e per la dottrina del saggio felice tra i tormenti (vedi cap. III).

Digitized by Google

(πρὸς τὸ εὖ εἶναι συμβαλλόμεναι), e non quelle che solo contribuiscono alla semplice esistenza normale (οὐ μὴν τὰς πρὸς τὸ εἶναι). E di questa opinione si dava come conferma il verso di Omero (*Il.*, III 276):

Divino Sole che tutto ascolti e che tutto contempli:

e si osservava che queste sensazioni dell'udito e del vedere sono piuttosto conoscitive *nella attuosità che nella passività* (ἐν τῷ ἐνεργεῖν μᾶλλον γινώσκουσιν ἤπερ ἐν τῷ πάσχειν) e *sono perciò più consentanee agli dèi, perchè essi non sono soggetti a mutazione* (καὶ οἰκειότεραι αὗται αὐτοῖς ὡς ἀναλλοιώτοις).

Che contro questa dottrina, ripresa da un grande discepolo di Aristotele, Aristosseno, polemizzassero epicurei, sappiamo da Filodemo [1]). Ma ciò che più importa è che con il confronto di tale testimonianza aristotelica diviene chiaro perchè nella dottrina epicurea fosse quella osservazione e perchè si mettesse in rapporto il parlare degli dèi con la loro *indissolubilità* (ἀδιαλύτους; cfr. nel passo aristotelico ἀναλλοιώτοις). E appare chiaro un più profondo rapporto polemico; giacchè, per Aristotele, la vita divina è *pura contemplazione* (vedi fr. 49 R., cit. sopra, P. I, p. 194) e non vita *affettiva* (cfr. anche *Et. Nic.*, X 8, 1078 b, 20), e il suo Dio, non solo non è antropomorfo, come gli dèi di Epicuro, ma è νόησις νοήσεως, non altro che solitario pensiero del pensiero [2]);

---

[1]) Vedi FILODEMO, *De musica*, p. 54, 15 KEMKE. Per l'uso di Filodemo di esporre prima le dottrine, per poi combatterle, vedi KEMKE, p. XV. Per la polemica epicurea contro Aristosseno, vedi qui sopra, P. I, cap. V.

[2]) Nota che anzi per il primo Aristotele, contro cui polemizza Epicuro, Dio è *esente da piacere*, come dimostrai in P. I, p. 194; e che contro questa dottrina del primo Aristotele e dell'Accademia polemizzassero gli epicurei sappiamo dalla polemica epicurea conservataci da CICERONE nel I libro del *De natura deorum* (I 12, 30; 13, 33 [= ARIST. fr. 26], 35). Che poi la scuola platonico-peripatetica vi rispondesse, appare da MASSIMO TIRIO, XVII 5 DUEBN., che si oppone ad Epicuro, che vi è nominato.

Digitized by Google

mentre le divinità epicuree provano reciproci sentimenti di amicizia e di affetto, e vivono una vita socievole, attiva, gioiosa, come appare dal III libro dello scritto di Filodemo sugli dèi. Per di più, il vero oggetto del conoscere, per l'Aristotele dell'*Eudemo* e del *Protrettico*, è l'*immutabile* (v. P. I, p. 74 sgg.), e immutabile (ἀναλλοίωτος), dev'essere, anche per l'Aristotele delle opere della maturità, il perfetto conoscente. Il pensiero di Dio infatti non è passività, nè mutazione (νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει, *Met.* XI 9, 1074 b, 25) [1]), e Dio stesso è atto puro che si attua in un contemplare solingo e pago. Per Epicuro invece la perfetta conoscenza è la conoscenza fondata sull'esperienza fenomenica ; e la vita divina è soggetta al continuo flusso atomico (vedi lo scolio alla I κ. δ. e mio commento ivi), e gli dèi sono immortali in quanto ἀείφυεῖς [2]), per un perenne rifiorire di vite su vite, da cui risulta la meraviglia della loro prodigiosa esistenza. Nè diverso dalla conoscenza umana del fenomeno è il conoscere divino.

Così, nello scorcio di un confronto, non avvertito sinora, di un solo frammentino di Epicuro con una dottrina di Aristotele, quasi tutta riappare, in sintesi, la polemica epicurea contro Aristotele, e la posizione di battaglia del maestro della nuova filosofia, tutta fondata sulla fede nel reale e nella felicità sensibile, contro i grandi metafisici mistici che, quando Epicuro aprì la sua scuola, tenevano il campo in Atene.

---

[1]) Vedi per il *De philosophia*, sopra, p. 360.

[2]) Per questa dottrina dell'ἀειφυές nella teologia epicurea, vedi il testo del papiro di Ercolano da me corretto e integrato e messo in nuova luce, in *Rivista di Filologia*, 1933, p. 433 sgg.

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo IX.

LA POLEMICA DI EPICURO E DI LUCREZIO CONTRO IL « DE PHILOSOPHIA » DI ARISTOTELE

Parte Seconda

La polemica epicurea contro il religioso proemio premesso da Aristotele alla dimostrazione della eternità del mondo.

> Te sequor, o Graiae gentis decus, inque tuis nunc
> ficta pedum pono pressis vestigia signis.
> (Lucr. III, 3 sgg.).
>
> Quod si iam rerum ignorem primordia quae sint,
> hoc tamen ex ipsis caeli rationibus ausim
> confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
> nequaquam nobis divinitus esse paratam
> naturam rerum, tanta stat praedita culpa.
> (Lucr. V, 195 sgg.).

La critica del *De philosophia* di Aristotele era certo uno dei punti fondamentali della polemica di Epicuro contro l'aristotelismo della prima maniera, come abbiamo visto essere presupposto dalle fonti epicuree di Filodemo e di Cicerone, e pienamente confermato dalle brevissime operette di Epicuro giunte sino a noi. Ma appunto perchè brevissimi sono quei compendî, in essi di quella polemica non vi potevano essere se non cenni. Epicuro però nelle opere sue maggiori (come, per esempio, in quella

Digitized by Google

Sulla natura e nei libri *Contro i fisici*) è probabile dovesse svolgere tale polemica ben più ampiamente. Questo apparirà tanto più verosimile se si pensa quale era il valore di quell'opera di Aristotele. Gli studi recenti dello Jäger e le mie stesse indagini nei capitoli precedenti, hanno dimostrato che, come il *Protrettico* era il manifesto e programma del primo periodo della vita speculativa di Aristotele[1]), il *De philosophia* era il nuovo manifesto e programma di quel secondo periodo, in cui egli già s'era in parte staccato dal platonismo e incominciava a segnare le linee di un proprio sistema. Perciò, come Epicuro combattè, soprattutto nell'*Epistola a Meneceo*, secondo che mostrai sopra, il *Protrettico* di Aristotele e vi oppose un suo *Protrettico*, è naturale che anche quel secondo programma filosofico abbia ampiamente combattuto.

E come la polemica contro il *Protrettico* perdura ancor lungamente nella scuola epicurea[2]), così a lungo è presumibile permanesse quella contro il *De philosophia*. Dovremmo dunque aspettarci di trovarne nuove tracce negli scritti epicurei.

E in verità possiamo trovarne ancora gli echi negli stessi immediati discepoli del Maestro. È infatti indubbio segno dell' importanza che venne prendendo quel dialogo di Aristotele il fatto, non mai posto ancora in luce, che tre fra gli immediati discepoli di Epicuro, Metrodoro, Polieno e Polistrato, scrissero opere intitolate *Della filosofia*. Disgraziatamente però quasi nulla ci è rimasto di questi scritti; eppure anche da quelle briciole credo si possano rivelare le risonanze dell'antica polemica.

---

[1]) Questo, che prima si congetturava, dimostrai in modo sicuro con una preziosa testimonianza di Filodemo, da me messa in luce a questo proposito, in P. I, pp. 126–127.

[2]) Vedi l'Appendice al cap. II.

Digitized by Google

Del *De philosophia* di Metrodoro, il secondo Epicuro, come era detto, ci rimangono solo tre frammenti (fr. 31–33 Körte). I due primi sono rivolti entrambi contro «*i nuovi Licurghi ed i nuovi Soloni*» di cui, dice egli, bisogna «*saper ridere con libero riso*». Che queste parole si riferiscano massimamente alle *Leggi* di Platone e al programma politico del primo Aristotele non c'è dubbio, dopo le mie ricerche nei capitoli VI e VII, e ce ne accerterebbe, se ce ne fosse bisogno, il passo parallelo di Ateneo (XI 508 A sgg.) messo in luce sopra (p. 251–261) dalla polemica contro Platone, passo che ricorda le *Leggi* di Platone, rivaleggianti, nell' intenzione del filosofo, con le leggi di Licurgo e di Solone; se non che (si aggiunge) quelle di quegli antichi legislatori ottennero l'assenso e l'obbedienza dei loro concittadini, quelle di Platone non destarono se non derisione. Dimostrammo pure ivi come Epicuro stesso riprendesse le accuse mosse, particolarmente da Democare, all'attività politica dei platonici e dello stesso primo Aristotele, e ciò facesse quando più ardeva la polemica tra la propria scuola e le due scuole avversarie e come essa abbia lasciate tracce notevolissime nei testi fondamentali della sua etica. Ora, se si pensa, non solo ai rapporti strettissimi che abbiamo segnati fra le *Leggi* di Platone e il *De philosophia* di Aristotele, soprattutto per la loro teologia astrale, che è la dottrina particolarmente combattuta da Epicuro in quell'opera di Aristotele, ma anche al fatto che Platone, contro coloro che, come Epicuro, in quella teologia non credevano, sanciva nelle *Leggi* una severissima norma giuridica, secondo cui ad essi erano comminate pene mortali (v. *Leggi*, X 907 E–909 A)[1]), e soprattutto se

[1]) Per l'allusione negli scritti di Epicuro a questo legiferare di Platone e dei suoi discepoli intorno ai fenomeni celesti, v. sopra, p. 386.

Digitized by Google

si pensa che Aristotele (facendo eco alla parola del maestro) li dichiarava egli pure empî [1]) e pronunziava contro loro la condanna di ateismo [2]), si vede quale stretto rapporto potesse essere fra il *De philosophia* di Aristotele e i due frammenti dell'opera di Metrodoro che recava il medesimo titolo. Va ricordato anche, come non a torto, il Wilamowitz, senza pur avere sentore della questione che ci interessa, congetturava [3]) che a questa parte dell'opera di Aristotele si riferisse il passo dell'orazione VII di Giuliano l'Apostata (237 c), ove è riferita l'opinione di quel filosofo che, a coloro i quali domandano se esistano gli dèi, dichiarava non doversi dare risposta ma punizione.

Vedremo, del resto, come contro questa aspra condanna di Aristotele, nel *De philosophia*, rispondesse con ardente sdegno Lucrezio, facendo eco alla voce del maestro, e come questa forma di « giudizio » e di « condanna » contro coloro che negano la divinità del mondo restasse tradizionale nella tradizione peripatetica, e fosse ripresa in forma ben più mite nel *De caelo*, dallo stesso Aristotele il quale dimostrò così di essersi persuaso più tardi di avere esagerato [4]). A queste esagerazioni doveva rispondere l' ironico riso di Metrodoro.

Il plurale « i Soloni e i Licurghi » dice infatti chiaramente che, non solo Platone, ma pure i suoi discepoli e, fra essi, Aristotele [5]), dovevano essere da lui colpiti [6]).

---

[1]) V. fr. 24, cit. sopra. p. 351 n. 3.
[2]) V. fr. 18, tradotto a p. 414.
[3]) *Der Glaube der Hellenen*. II 281 n. 2.
[4]) Vedi il mio cap. X, p. 487 sgg.
[5]) È assai importante ricordare che nella polemica antiepicurea della scuola platonico-peripatetica (v. sopra, p. 126; cfr. p. 250 sgg.) Aristotele era esaltato *per aver date le leggi a Stagira*. E simile lode si faceva, come dimostrai nei luoghi citati, ad altri insigni discepoli di Platone.
[6]) L'espressione del fr. 31, κατὰ τοὺς περὶ βίων λόγους καὶ ἀρετῆς, può riferirsi alla condanna dell'Aristotele platonico contro la dot-

Digitized by Google

All'argomento del dialogo *Della filosofia* di Aristotele ci fa pure pensare il terzo ed ultimo frammento (fr. 33) dell'opera omonima di Metrodoro, frammento in cui si dice che, « se Democrito non gli avesse indicata la via, Epicuro non avrebbe potuto procedere oltre ». Vedemmo infatti che anche nel *De philosophia* di Aristotele si studiavano i precursori della filosofia contemporanea e si additava il mirabile progresso della filosofia negli ultimi tempi. Evidentemente poi alla condanna dell'atomismo nel *De philosophia* di Aristotele (vedi anche il mio cap. X), si rispondeva da Metrodoro che esso aveva un' importanza capitale nella storia della filosofia e nella formazione di quella φυσιολογία, che Epicuro, come dimostrai nei capitoli VI e VII, credeva essere il suo capolavoro filosofico e la confutazione degli errori della scuola avversaria.

Del *De philosophia* di Polieno abbiamo solo un fuggevole cenno in Filodemo [1]), ma quello che vi si dice è pur sufficiente a provare che quell'opera doveva trattare di problemi religiosi, come quella di Aristotele, e che Polieno (come Epicuro) difendeva la dottrina epicurea dall'accusa di empietà [2]) e dalla taccia di non avere essa concesso che dagli dèi derivasse alcun bene agli uomini [3]) ;

trina del piacere che avrebbe annullata la giustizia e le virtù (vedi ARIST., fr. 86 e quello che dicemmo nel cap. V sui rapporti di questo frammento con la polemica epicurea). Del resto anche le *Leggi* e la *Repubblica* di PLATONE erano avverse all'edonismo. Ma soprattutto è notevole che la polemica timocratea fosse fondata appunto sopra questo elemento del περὶ βίων, e che Epicuro vi rispondesse con un'opera di questo titolo ; vedi sopra, p. 49 sgg.

[1]) Vedi FILODEMO, *De Sanctitate*, p. 98, 20 GOMPERZ ; e confronta le restituzioni del PHILIPPSON in *Hermes*, 1921, p. 369 a : il senso del passo è sicuro per quello che precede e che a noi particolarmente interessa; vedi i miei *Studi critici sul testo di Epicuro*, in *Studi ital. di filologia classica*, 1933, p. 87.

[2]) Vedi le colonne precedenti e il mio studio citato nella nota precedente.

[3]) Per la polemica di Epicuro e di Lucrezio contro il *De philosophia* a questo proposito, v. sopra, pp. 384; 386; 396 e qui sotto, p. 406 sgg.

Digitized by Google

mentre l'epicureismo ammette che grandi beni ne derivino, sebbene siano beni non materiali e disinteressati. È chiaro dunque che non solo il titolo, ma il contenuto di quell'opera ci richiamano ancora al *De philosophia* di Aristotele ; e ci mostrano come, sempre seguendo le direttive poste da Epicuro, si continuasse dai suoi immediati discepoli la tradizionale polemica contro questo programma filosofico dell'antico maestro della scuola peripatetica di Mitilene, di cui Epicuro credeva dover avere così gravi ragioni onde dolersi ; ciò che finora era sfuggito interamente alla critica.

E che la polemica contro la teologia astrale facesse parte del *Protrettico* anonimo epicùreo di cui ho rivelato i rapporti con il *Protrettico* di Aristotele [1]), appare dalla colonna IX di quel papiro [2]), in cui si accenna agli studi astrali, in opposizione al programma filosofico di Aristotele, messo in luce sopra, e tra gli argomenti da trattarsi si indicano non solo lo studio della forma, della grandezza degli astri (l. 6), dei fenomeni che ne derivano (luce, eclissi ; v. l. 3 e l. 9), dei loro influssi fisici (stagioni ecc. ; v. l. 4 e l. 12), ma anche di ciò che è negli astri (l. 5 sg.), cioè evidentemente anche della questione dell'esistenza di un'anima astrale.

Una chiara testimonianza di questa polemica abbiamo del resto nel libro III dell'opera di Filodemo *Su gli dèi* [3]), ove si dice (col. 10) : « il problema del movimento degli dèi, si deve così risolvere : non bisogna infatti nè credere che essi non abbiano altra occupazione se non di aggirarsi sempre in infinite circolari vie, senza mai riposo [4]);

[1]) V. la mia Appendice al cap. II.

[3]) In KOERTE, *Metrodori Epicurei fragmenta*, p. 583.

[2]) V. DIELS, *Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wiss.* 1916, p. 30 dell'estratto.

[4]) Integro δινεῖσθαι (che è del DIELS) χωρὶς ἀνέσε]ως, perchè l'ἐγκυκλίως e l'ἀεί del Diels sono inutili ripetizioni di ciò che precede, mentre manca quel concetto di assenza di riposo che costitui-

Digitized by Google

perchè non può essere felice colui che tutta la vita sempre si aggira in quel vortice. Nè bisogna pur credere che essi siano immobili: perchè un simile essere non sarebbe più un essere animato, nè potrebbe vivere vita piacevole». Passo in cui è evidente, sia la polemica contro la teologia astrale di Aristotele nel *De philosophia* [1]) e degli altri platonici, sia la critica dell'altro aspetto della teologia aristotelica, il *dio pura mente* del *De philosophia*, immobile e senza vita fisica. E infatti eco di queste medesime schermaglie è, come vedemmo, nella fonte epicurea di Cicerone, che, obiettando appunto sicuramente contro il *De philosophia* di Aristotele (v. Arist. fr. 26 = Cic., *De nat. deor.* I 13, 33), si domanda: « quo modo caeli divinus ille sensus in celeritate tanta conservari potest», e « quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest»; mentre poi al *dio pura mente* obbietta, che, appunto perchè senza corpo, « *non si potrebbe muovere* » [2]).

È chiaro dunque essere anche in questo passo di Filodemo conservata la tradizione della polemica epicurea contro il *De philosophia*, sia per il moto circolare degli dèi, sia per la « immobilità » del dio pura mente.

Ma per quanto preziosi questi accenni, inosservati sinora, alla continuità di quella polemica epicurea nelle opere dei discepoli di Epicuro, non ci danno modo di ricostruirla in tutta la sua ampiezza, quale doveva apparire nelle

---

sce la vera difficoltà di questa teoria rispetto alla beatitudine divina; vedi infatti la polemica epicurea in Cicerone riferita qui sotto; cfr. le parole stesse di Epicuro riferite a pp. 376; 382 e nota che era questa l'obiezione che mosse Aristotele medesimo nel *De caelo* a questa dottrina platonica da lui un tempo seguìta nel *De philosophia*; vedi sopra, p. 355. Vedi anche sopra, p. 356 n. 1, l'obiezione mossa dallo stesso Teofrasto alla dottrina di Aristotele.

[1]) Il DIELS, che non pensava, come del resto nessuno pensava, al *De philosophia*, credeva che l'avversario fosse Platone, dimenticando l'Aristotele del *De philosophia*.

[2]) Vedi anche il testo epicureo studiato nella fine del mio capitolo precedente, e qui sotto, p. 424 sgg., la polemica di Lucrezio da me messa in luce.

Digitized by Google

opere del Maestro. Per fortuna però, in mancanza degli scritti maggiori del Maestro, pur troppo essenzialmente perduti, potremo ricostruirla con un attento studio del poema di Lucrezio, il suo grande discepolo poeta, che, nella sua adorazione verso Epicuro, proclama di seguire reverente le orme dei suoi passi (III, 5 sgg.) e di ripeterne fedele i detti, trascegliendoli, come ape operosa, dalle carte di Epicuro (III, 9 sgg.). Apparirà così, sempre più, come fedelissimo a Epicuro sia il suo interprete romano, e come sia sempre la miglior fonte indiretta per ricostruirne la dottrina. Anzi si scorgerà come Lucrezio al Maestro si mantenga fedele anche nello stesso carattere della sua opera.

Recentemente il Vogliano [1]) osservava che lo studio dei frammenti dell'opera *Sulla natura* di Epicuro dovrebbe dimostrare non essere questo il modello che Lucrezio si propose; apparendo essa di carattere polemico e non espositivo. Ma in verità troppo poco conosciamo il Περὶ φύσεως di Epicuro (e troppo poco ancora lo conosceremo anche quando ne siano pubblicati nella miglior forma possibile i frammenti ercolanesi) per dare un giudizio su tutta l'opera. Essa comprendeva infatti trentasette libri, e noi non abbiamo se non resti relativamente scarsissimi di qualche libro solamente. È certo però che Epicuro stesso, nel principio dell'*Epistola ad Erodoto* (§ 35), additava quell'opera sua fondamentale come la principale fonte per la conoscenza del suo sistema; in essa dunque la sua dottrina era sicuramente esposta [2]).

[1]) V. *I frammenti del XIV libro del* Π. φύρεως *di Epicuro*, nei Rend. R. Acc. delle Scienze di Bologna, 6 (1931-32), 1, n. 1 dell'estratto.

[2]) Del resto che nel Π. φύσεως la dottrina fosse esposta appare anche dalla testimonianza di DIOGENE LAERZIO, X, 30 (Us., p. 124, 7 sgg.), secondo cui *solo nel* Π. φύσεως *e nelle Epistole, sarebbe contenuta tutta la dottrina*, ma in queste solo in riassunto; onde è chiaro che la fonte principale era il Π. φύσεως. V. anche *Epist. a Pitocle*, § 84; cfr. EPIC., fr. 76, 77, 82 ecc.

Digitized by Google

D'altronde, se è vero che il carattere polemico è indubbio in buona parte dei frammenti a noi giunti del Περὶ φύσεως di Epicuro, questa non è una prova contraria, sebbene una conferma dell'averne Lucrezio conservato lo spirito e la maniera. Chiunque sia intimamente familiare con il pòema di Lucrezio, sa infatti che, non solo in ogni libro sono ampie polemiche con gli avversari, ma che esposizione e polemica vi sono sempre strettissimamente connesse; donde quell'ardore mirabile, proprio di chi non già pigramente espone una dottrina appresa, ma per la conquista e la difesa della verità lotta. Così, a più secoli di distanza, il discepolo appare pervaso dallo stesso spirito del Maestro che costruì il suo sistema come quegli antichi edificatori del tempio della loro fede, ricordati nella Bibbia, i quali, respingendo armati gli assalti nemici, ne muravano i blocchi, e che altrettanto destri erano a mulinare e a vibrare la spada, quanto a maneggiare gli strumenti dell'arte muraria. Lo studio del libro V del *De rerum natura* pienamente questo ci confermerà.

***

Il libro V di Lucrezio si apre con un'ardente celebrazione poetica dell'opera di Epicuro. È un religioso inno al Maestro che il poeta esalta a divina grandezza e maestà (« deus ille fuit, deus, inclyte Memmi »), perchè trovò e additò la via di salvezza, nelle tenebre e negli errori della vita. Come questa divina esaltazione corrispondesse alle messianiche aspettative di pace e di fede e alla secolare attesa di un Salvatore e Liberatore, che tutta percorrono l'età ellenistica e romana, abbiamo mostrato altrove, nella fine del capitolo II. E a quella tradizione corrisponde anche il confronto (σύγκρισις) del nuovo Dio della saggezza con le antiche divinità della leggenda,

Digitized by Google

che illanguidiscono ormai nell'attesa e nella brama di più umani Numi e più consoni allo spirito dell'età nuova. Cerere e Bacco e lo stesso Ercole — il più recente Nume, segnante tramiti di unione tra l'umano e il divino — sembrano infatti ormai fantasie e creazioni di un'anima religiosa troppo antica e rude e primitiva, e soprattutto inconscia della più profonda nuova spiritualità. Essi, che non diedero all'uomo se non beni materiali, le biade e il liquor della vite, senza cui la vita può durare, o che sgombrarono la terra dalle belve, ma non l'anima dalle devastatrici passioni e dalle paurose superstizioni, ben più terribili mostri e terrori che non fossero quelli mitici contro cui si travagliò Ercole nelle sue mitiche imprese. Alla grandezza religiosa e divina del mito, Lucrezio contrappone così la divina religiosa grandezza della scienza. E questo libro segnerà una nuova meta di quell'itinerario di conquista del vero e di salvazione che già quattro episodi ha avuti nel *De rerum natura*. Ma mentre nel III e nel IV libro la scena del dramma filosofico era stata l'anima dell'uomo con i suoi terrori della morte e le sue passioni devastatrici [1]), l'orizzonte ora si amplia e abbraccia tutto l'universo, con le sue albe ed i suoi occasi di civiltà e di vita cosmica. E come Epicuro aveva voluto sottrarre e riscattare l'anima dal platonico dominio divino, cercando di dimostrare che non l'attende una misteriosa vita oltremondana, giacchè essa è nativa e mortale, così mortale e nativo e libero da influsso e dominio di Numi sarà ora dichiarato il mondo. Tutto l'universo, nell'intenzione di questi avversari del platonismo e di Aristotele, doveva essere così conquistato alla nuova scienza dell'uomo.

Che in questa prima parte del suo V libro Lucrezio, seguendo le orme di Epicuro, si opponesse ad Aristotele,

[1]) V. il bellissimo epilogo del libro IV sulla passione d'amore.

Digitized by Google

avrebbe dovuto apparire manifesto [1]). E in verità l' ultimo atto di conquista dell' universo per il divino, appunto da Aristotele era stato compiuto. Anche per lo spirito più religioso tra i presocratici, per Empedocle, il mondo, se pur divino e cosciente tutto, non si sottrae infatti alla mortale vicenda di nascita e di dissolvimento. Il macrocosmo, nella sua millenaria vita, riproduce la stessa dolorosa passione dell'esistenza labile dell' uomo, del microcosmo. Nè ad affrancarnelo era riuscito interamente neppure Platone. Il mondo del *Timeo* è, sì, un dio visibile e beato, e, poichè è buono e bello e creato su ottimo e bellissimo esemplare, Dio che lo creò non potrà volerlo mai distruggere ; ma, non meno che nelle antiche Teogonie, nel *Timeo* platonico, il mondo ha un principio. E per questa sua origine, comune alle cose mortali, la proclamata divinità del mondo offre più facile argomento alla critica degli avversari.

---

[1]) Che la polemica non fosse contro gli Stoici, come vedremo essere opinione degli interpreti di Lucrezio, è già chiaro per il fatto che gli Stoici dell'età di Epicuro e delle età successive, eccetto due tardi discepoli della Stoa, come Panezio, che aveva elevato dubbi contro questo dogma stoico (v. Cic., *De nat. deor.* II 46, 118), e Boeto che l'aveva abbandonato, tutti concordemente professavano come dottrina fondamentale la teoria della ricorrente distruzione del mondo. E non solo nella polemica epicurea essi erano considerati, ancora nell'età di Cicerone, quali rappresentanti di questa opinione contro quella aristotelica dell'eternità del mondo (v. Cic., *ibid.*, I 8, 20, ove è l'avversario epicureo che parla), ma anche nella polemica accademica riferitaci da Cicerone gli Stoici erano per l'appunto contrapposti *all'Aristotele del « De philosophia »*, per aver negata quell'eternità del mondo che questi aveva ivi con tanto ardore asserita e cercata di dimostrare, sicchè da quella polemica deriva appunto una delle nostre più precise testimonianze del *De philosophia* di Aristotele (fr. 22). Vedremo del resto, in questo e nel capitolo seguente, come non vi possa essere dubbio che l'avversario combattuto sia l'Aristotele del *De philosophia*, e ch'esso è combattuto con gli stessi argomenti (in massima) con cui lo combattevano gli Stoici, riferendosi a questa medesima opera e dottrina dello Stagirita; onde gli Stoici in questa parte erano, in certo qual modo, non degli avversari, ma degli alleati degli Epicurei; tanto che Epicuro si servirà, come dimostreremo nel capitolo X, degli argomenti già usati dallo stoico Zenone contro questa dottrina aristotelica (v. p. 489 sgg.).

Digitized by Google

Il primo che abbia raggiunto l'ulteriore meta della compiuta divinizzazione del mondo è Aristotele [1]). Con lucida coerenza di pensiero, egli mostrò che sin allora la speculazione greca, nel suo stesso più grande maestro, Platone, era stata in contradizione con se stessa. Se l'anima greca, nella sua ammirazione per il divino cosmico, non ama credere che esso abbia un termine, essa deve accettare piena la conseguenza di quella sua premessa. E se il mondo non ha fine, non deve avere neppure cominciamento ; ma se un cominciamento vi è, vi sarà certamente una fine. D'altra parte conviene mettere bene in luce come al concetto che il mondo esista *ab aeterno*, senza origine alcuna, solo Aristotele poteva giungere, essendone Platone impedito dalla stessa dottrina delle Idee. Per Platone infatti solo alle Idee spetta l'οὐσία, l'essenza assoluta, che sempre è e mai non diviene : ogni altra realtà è per lui un divenire, una γένεσις, onde neppure il mondo, per quanto ottimo e bellissimo, a questa legge può sottrarsi (*Timeo*, 28 B sgg.). Solo rinunziando alla dottrina delle Idee avrebbe potuto Platone considerare il mondo increato. Ed è perciò assai significativo che a questa dottrina giunga per l'appunto Aristotele nel *De philosophia*, in quell'opera cioè in cui egli incominciò ad emanciparsi dal Maestro e a staccarsi dalla dottrina delle Idee. Ed è così anche chiaro quale sia l'intimo svolgimento e disegno di quest'opera, di cui non abbiamo se non frammenti, dai quali non appariva quale fosse il legame logico che congiunge la polemica contro la teoria platonica delle Idee con quella seconda parte, ove era propugnata l'eternità e indistruttibilità del mondo.

Posto questo principio, Aristotele si può dire ne faccia il fondamento di tutta la sua metafisica. Questa idea,

---

[1]) V. l'affermazione di ARISTOTELE stesso in *De caelo*, I, 10, 279 b, 12 sgg.

Digitized by Google

sortagli quando ancora, nel *De philosophia*, rimaneva, per più aspetti, legato a Platone, non abbandonerà mai più, neppure quando creerà un sistema per tanti punti dal platonico disforme. Si comprende perciò come nel continuo riaccendersi della lotta, pro e contro l'eternità del mondo, dall'età di Epicuro sino al Cristianesimo trionfante, al centro di questa contesa stia sempre la dottrina di Aristotele, che per primo ne aveva posto, con più compiutezza e risolutezza, il problema [1]).

Egli però, pur avendo fermati i principî fondamentali della sua dottrina sulla eternità del mondo già in quella sua opera giovanile a noi non giunta se non per frammenti, la riprese con maggiore sottigliezza, compiutezza ed acume, e con più vigore dialettico, nelle opere di scuola a noi giunte, e soprattutto nel *De caelo*, nella *Fisica* e nella *Metafisica* [2]), tanto che, per alcuni aspetti, questa dottrina appare come l'idea centrale di tutto il suo sistema, in cui la tendenza della materia verso la forma e la sua continua ascesa verso la perfezione divina, perennemente salva l'essere dalla distruzione, e, in certo qual modo, in un ciclo metafisico, riassume il ciclo fisico degli elementi, i quali, passando di forma in forma, si scambiano la fiaccola della vita, e sempre morendo come parvenze accidentali, si sottraggono perennemente da morte come eterne espressioni della realtà assoluta.

Le analisi concettuali e le argomentazioni contenute

---

[1]) Per alcune fasi di questa contesa, vedi il capitolo seguente.

[2]) Sulla teoria di Aristotele circa l'eternità del mondo, v. ZELLER in *Abh. d. Berl. Ak. phil. hist. Klasse*, 1878, p. 79 sgg.; J. BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie greque, de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931. Il Baudry, che pure studiò con amore il suo argomento, non bene conosce i frammenti di Aristotele (che cita dalla imperfetta e troppo scarsa raccolta dell'edizione di Berlino) e perciò del tutto insufficientemente il *De philosophia*. Non è poi da fargli torto se anche a lui (come agli stessi studiosi di Epicuro e di Lucrezio) sono sfuggiti i continui rapporti polemici di Epicuro e Lucrezio con il *De philosophia* di Aristotele.

Digitized by Google

nelle opere di scuola, a noi pervenute, di Aristotele sono senza dubbio più acute e dialetticamente sottili di quelle che appariscono in quest'opera giovanile *Sulla filosofia*, da Aristotele pubblicata e a noi non giunta. Parrebbe dunque che ad esse dovessero riferirsi gli avversari, combattendo così il pensiero ultimo e più maturo di Aristotele e non una dottrina da lui in parte superata. Parrebbe, ma non fu. Non solo infatti Cicerone (vedi Arist. fr. 26 R.) o la sua fonte, che scrissero quando da poco pubblicati e non diffusi erano quei libri di scuola a noi pervenuti, mostrano di aver presente unicamente (v. sopra, p. 365 sgg.) il *De philosophia;* ma lo stesso Filone [1]), o almeno la sua fonte, che risale certo ad un'età in cui quei trattati erano stati resi da tempo di pubblica ragione, han sempre dinanzi esclusivamente, o quasi esclusivamente, il *De philosophia*, e da quest'opera, ancor sempre popolare e viva e appassionante le menti, tolgono i loro estratti della dottrina di Aristotele (fr. 18 sgg. Rose) sopra l'eternità e indistruttibilità del mondo [2]).

Non è strano dunque che Lucrezio, sulle orme di Epicuro, rinnovi contro quest'opera le lotte della scuola. E in realtà, le prime avvisaglie polemiche si scorgono già di subito nei versi che fanno ancor parte del proemio di questo libro, dopo quelli che abbiamo sopra riassunti.

Cinque erano infatti, come vedemmo (pp. 365–386), le critiche che l'epicureo Velleio presso Cicerone ed Epicuro stesso movevano al *De philosophia* di Aristotele:

I. – L'avere Aristotele nel *De philosophia* (ma non più nell'opera sua posteriore!) sostenuto che le rotazioni degli astri avvengono, non già per una causa naturale che

---

[1]) Sull'autenticità dell'operetta di FILONE, *De aeternitate mundi*, ammessa anche dal suo ultimo editore, vedi ciò che ne dicemmo nell'Appendice al capitolo III.

[2]) Vedi anche quello che diremo nel cap. seg. degli stessi discepoli di Aristotele, Teofrasto e Critolao.

Digitized by Google

ne determini il moto, ma *contro natura* [1]), e cioè perchè mossi da *una propria anima e volontà* [2]).

II. – L'avere sostenuto che questi moti gli astri assumono essi stessi volontariamente, per il bene degli uomini, introducendo così un concetto di finalità teologica nell' universo [3]).

III. – L'essersi contradetto, asserendo che i moti cosmici siano ora autonomi, ora prodotti da Dio [4]).

IV. – L'avere data quale prova dell'esistenza degli dèi la *meraviglia* [5]) dell'ordine dei fenomeni celesti, donde, secondo Epicuro, più facilmente Aristotele e i suoi seguaci, sebbene non credessero che gli dèi fossero quali li immagina il mito popolare [6]), erano soggetti a ricadere nelle antiche superstizioni [7]).

Orbene, tutti e cinque questi momenti polemici sono ripresi da Lucrezio, proprio in quei versi (76 sgg.) che formano la chiusa del suo proemio del libro V, sì che non si può dubitare, non solo che egli abbia di mira il *De philosophia* di Aristotele, ma anche che in questa polemica segua fedelmente le orme di Epicuro, ciò che del resto egli stesso affermava subito prima [8]), affermazione a cui non si è dato sinora il dovuto peso. Ecco i versi di Lucrezio :

> Praeterea solis cursus lunaeque meatus
> expediam qua vi flectat *natura gubernans* [9]);
> ne forte haec inter caelum terramque reamur

[1]) Fr. 24. Vedilo riferito sopra, p. 351 n. 3.

[2]) V. ARIST., fr. 24 ROSE ; cit. sopra, p. 351 n. 3; cfr. EPIC., *Ad Erodoto*, § 76 sgg. ; 81 ; e qui sopra, pp. 376 sgg.; 382 sgg.

[3]) V. fr. 26 ; cfr. fr. 10 sgg. ; ed EPIC., loc. cit., μήτε λειτουργοῦντος τινὸς κτέ. Cfr. sopra pp. 376 sgg.; 382 sgg.

[4]) V. ARIST., fr. 26 ROSE e fr. 10, p. 28, 17 sgg.; cfr. EPIC., *ibid.*, e qui sopra, p. 376 sgg.

[5]) V. ARIST., fr. 10, 11, 12, 14 ; cfr. EPIC., *ibid.*, § 79, e qui sopra, p. 373 sgg.; 386 sgg.; cfr. p. 413 sgg.

[6]) V. ROSS, *Aristotle*, p. 184.

[7]) Vedi EPIC. *Ep. ad Erod.* § 81; *Ep. a Pit.* §§ 87; 104 ; 116 ; e sopra, p. 381 sgg.

[8]) Verso 55 : « Cuius (cioè di Epicuro) ego ingressus vestigia!! »

[9]) V. invece ARIST., fr. 24, « contra naturam ».

Digitized by Google

libera sponte sua [1]) cursus lustrare perennis,
morigera [2]) ad fruges augendas atque animantis,
neve aliqua *divom volvi ratione putemus* [3]).
Nam bene qui didicere deos securum agere aevom,
si tamen interea *mirantur* [4]) qua ratione
quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
quae supera caput aetheriis cernuntur in oris,
rursus in *antiquas referuntur religiones* [5])
et dominos acris adsciscunt, omnia posse
quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens (φυσιολογία!)

Questi versi riassumono dunque evidentemente la polemica di Epicuro contro le teorie astrali del *De philosophia* di Aristotele, ed è strano che non se ne siano accorti gli studiosi.

Nella lunga sezione di questo stesso libro che segue a questi versi, sarà invece combattuta la dottrina esposta da Aristotele, in quella medesima opera, sulla eternità e indistruttibilità del mondo, polemica di cui, nei frammenti di Epicuro, sono, come vedremo, appena brevissimi accenni, rimasti inavvertiti sinora, e che ci sarà perciò assai utile poter con questo mezzo ricostruire.

A questo proposito giova però fare subito un'osservazione assai importante per la conoscenza della struttura artistica del poema di Lucrezio e dei rapporti di esso con l'opera di Epicuro. Il vero argomento di questo libro V è, senza dubbio, l'origine del mondo e le teorie astronomiche. Perchè dunque precede una lunghissima sezione (sino al v. 415), intesa a dimostrare che il mondo è nativo e mortale? Dell'infinito formarsi e perire dei

---

[1]) V. fr. 24 « motus astrorum voluntarius »; cfr. la confutazione in EPIC., *Ad Erodoto*, § 76, κατὰ βούλησιν.

[2]) Cfr. loc. cit., p. 407 n. 3, e EPIC. *ibid.*, λειτουργοῦντος.

[3]) Vedi le contraddittorie dottrine del *De philosophia*, rivelate dalla fonte epicurea nel fr. 26, e il mio esame di esse, sopra, p. 376 sgg.

[4]) Cfr. loc. cit. p. 407 n. 5 e EPIC., § 79, θάμβος.

[5]) Cfr., per ARIST., sopra, p. 407 n. 7 e vedi particolarmente EPIC., § 79, ὁμοίους τοὺς φόβους ἔχειν e *Epist. a Meneceo* § 123, studiato sopra p. 384 sgg.

Digitized by Google

mondi, nell' infinita vicenda cosmica, non aveva già trattato Lucrezio nella bellissima chiusa del libro II (vv. 991–1174) ? Non è dunque questa una ripetizione, originata, come pretendono alcuni critici, dalla condizione in cui ci è giunto il poema di Lucrezio, lasciato imperfetto per l' immatura morte del poeta ? Così poteva parere : ma la ragione dell'avere Lucrezio ripreso in forma più ampia quel medesimo tema si scorgerà ora ben chiara.

In verità un ombratile trattatista ed espositore dell'atomismo epicureo, che avesse scritto quando esso già era ormai divenuto una astratta, irrigidita dottrina, conservata nei penetrali della scuola, avrebbe potuto, dopo quel breve proemio, inserire senz'altro la cosmogonia di Epicuro, della quale tutti gli antecedenti necessari erano già esposti nei libri precedenti. Ma tale ombratile espositore non è Lucrezio, che rivive, nell'anima sua ardente di poeta e nell'ammirazione delle opere di Epicuro, le lotte antiche del maestro, e tanto meno tale era Epicuro che creò, come vedemmo, il suo sistema in un'appassionata temperie di lotta contro le scuole avverse di Platone e di Aristotele.

La cosmogonia ionica ed atomistica, nell'età di Anassimandro, di Leucippo e di Democrito, aveva potuto agevolmente sostituire le mitiche e poetiche teogonie antiche, perchè quel primo naturalismo filosofico non era che una più illuminata coscienza dell'antico naturalismo del mito. E così il turbinoso caos degli elementi e degli atomi e il primo sceverarsi, da quella massa informe, della terra, dell'acqua, dell'aria, del fuoco etereo, aveva facilmente sostituito il Caos esiodeo e il mitico sorgere, di Gê, di Oceano, di Elio, da quel buio primitivo alla vita divina, perchè questi antichi dèi cosmici, nella trasparenza del mito, in forma immaginosa, rappresentavano la più antica coscienza cosmogonica dell'Ellade, fantasioso occhio dell' umanità che aveva scorto forme di divina bellezza

Digitized by Google

nella terra, nel mare, nei cieli, nell'astro, nella meteora. E il δῖνος — il *vortice* della fisica ionica, bruta forza del moto naturale — agevolmente aveva così potuto soppiantare Urano, bruta forza del dio naturalistico, trucidatore dei propri figli. La prima ingenua cosmogonia scientifica s'era dunque più facilmente sostituita alla teogonia mitica, perchè quella scienza ingenua, come quel poetico mito, erano ancora entrambi, si può dire, mera natura. E l'ipotesi scientifica che il mondo avesse un'origine era d'altra parte stata accolta, si può dire, senza contesa, perchè era il riflesso della medesima intuizione mitica che quegli dèi cosmici non fossero eterni, ma un giorno essi pure fossero balzati dalla notte del Caos alle luminose plaghe della vita.

Ma dopo i grandi sistemi metafisici di Platone e di Aristotele, quando il naturalismo ionico pareva per sempre tramontato, ben più difficile era per Epicuro svolgere una propria atomistica cosmogonia. Dopo il *Timeo* di Platone e il *De philosophia* di Aristotele, il mondo pareva ben altrimenti divino. Non più natura, ma metafisico trionfo dello spirito. Il Demiurgo del *Timeo* aveva potuto sostituire l'Idea del Bene della *Repubblica*, e la « metessi » o la « mimesi » avverarsi nella creazione, perchè la creazione del Demiurgo altro non è che estrinsecazione di bene nel mondo, e l'atto creativo è l'entrare dell'amorfa naturalità dell'ὕλη nelle forme spirituali del numero e della proporzione matematica. Il mondo era dunque ormai « l'unigenito figlio di Dio », e un Dio esso stesso. E perciò Aristotele aveva potuto negare che il mondo avesse un'origine, perchè il cosmo platonico, come realizzazione del divino e del perfetto, nella sua stessa essenza involveva ormai l'esistenza (come osserverà egli stesso nel *De caelo*), donde pareva strano che dovesse riceverla da qualcosa di esterno e di anteriore. E in verità infatti per Aristotele il

Digitized by Google

vero principio è l'assoluto e il perfetto; non, come nelle Teogonie antiche, la Notte cosmica e il mitico Caos, ma, se mai, Giove stesso, l'eterno divino, che dell'essere è principio e mezzo e fine. Nella natura, secondo Aristotele, il fine determina l'essere, e la causa motrice è la causa finale; il mondo ha dunque sempre, allo stesso tempo, il suo principio ed il suo fine e la medietà fra l'uno e l'altro. E tanto naturale era apparsa quella negazione di un'origine del mondo, che gli stessi discepoli di Platone, come Speusippo, Senocrate e Crantore [1]), si erano affrettati a dichiarare che Platone stesso non aveva mai pensato altrimenti, e che la creazione del *Timeo* non era se non simbolo e finzione didascalica, che svolgeva nel tempo ciò che, fuori del tempo, era eterna coesistenza metafisica dell'essere.

D'altra parte, la tesi che il mondo non avesse principio alcuno e quella che esso fosse increato e indistruttibile, erano in Aristotele (benchè non in Platone e negli Stoici antichi!) logicamente connesse e solidali e formavano il fulcro della sua dottrina. Onde se Epicuro la propria dottrina cosmogonica (che è l'argomento del libro V di Lucrezio) voleva affermare, in contrasto con quella del maestro la cui scuola prevaleva in Grecia quando egli fondò la sua, doveva, nella sua cosmogonia, combattere entrambe queste tesi, e, per combatterle, doveva impugnare quell'opera *Sulla filosofia* che tali dottrine aristoteliche aveva diffuse nel pubblico con tanto favore [2]). Quanto a Lucrezio, in questo punto, con tanta

---

[1]) V. SENOCRATE, fr. 54 HEINZE; SPEUSIPPO, fr. 54 b LANG; PLUT., *De an. procr.*, 3, p. 1013 a. Vedi ora su questa questione R. MONDOLFO, *L' infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934, p. 74 sgg.

[2]) Che in realtà Epicuro premettesse anche lui la polemica contro Aristotele prima di procedere alla sua cosmogonia, vedremo, non solo risultare dagli evidenti confronti con Lucrezio, ma anche implicitamente da una testimonianza epicurea (*Epicurea*, p. 214, 26 sgg.). V. qui sotto, p. 438.

Digitized by Google

più fedeltà seguì il maestro, perchè quell'ardore polemico e drammatico meglio corrispondeva alla stessa combattiva passione di verità onde creò il suo poema. E veramente gli studi del Mewaldt [1]) hanno chiaramente dimostrato [2]) che Lucrezio, per tale artistica ricerca di drammaticità nel suo poema, mutò l'ordine primitivo dei suoi libri e della sua trattazione, in cui, secondo il primo disegno, il libro IV, sulla visione e sui sensi, doveva precedere il III, sopra la mortalità dell'anima, e ciò fece per porre al centro dell'opera quel drammatico episodio sulla vanità dei terrori della morte e quelle falangi di argomenti moventi serrate all'assalto della platonica fede nella divina immortalità dell'anima, che formano una delle parti del suo poema più ricche di passione e di poetico vigore polemico. La stessa ricerca di drammaticità, come ora vediamo, lo guidò dunque nel premettere, seguendo le orme di Epicuro, alla sua cosmogonia questa lunga sezione del libro V, che all'alba del mondo oppone il fosco quadro della sua mortalità e distruzione, preludiando così all'argomento centrale del suo libro con alcune delle più vivide e appassionate pagine polemiche di tutto il suo poema. E in verità il *De philosophia* di Aristotele, con il suo ispirato tono di religione cosmica e con la sua audacia polemica, un ottimo partito artistico offriva alla drammatica schermaglia filosofica, e avversari come Epicuro e Lucrezio avrebbero potuto difficilmente rinunziarvi. Le prove di ciò vedremo tosto nei versi che seguono immediatamente a quelli studiati sopra.

Prima però di procedere a questo esame gioverà recare un'ulteriore conferma che la maggior parte del libro V è rivolta veramente contro le dottrine aristote-

[1]) *Hermes*, 1908, 286 sgg.

[2]) V. anche il DIELS nella n. a LUCR., IV, 1 sgg.; e la nota dell'ERNOUT nel commento IV, 1–25.

Digitized by Google

liche (propugnate nel *De philosophia*), sia su gli dèi stellari, sia sulla eternità del mondo. Tali dottrine infatti, non solo sono unite intimamente — come erano appunto intimamente unite nel *De philosophia* di Aristotele, mentre per sè non sarebbero — da Lucrezio nel suo proemio del libro V, vv. 65–85, con chiari riferimenti alla polemica epicurea contro il *De philosophia* (v. pp, 402–408), ma appariscono unite anche nella fine di questo stesso libro (vv. 1204–1217); ove, (vv. 1161–1194), dopo aver parlato dell'origine della religione nelle età primitive, derivante dalle visioni dei sogni e dalla ignoranza delle cause dei fenomeni celesti [1]), si aggiunge che anche ora, quando guardiamo il cielo e pensiamo alla regolarità dei moti degli astri, sorge nell'animo il timore religioso di potenze divine da cui quei moti derivino; *infatti* (*enim* v. 1211) — osserva Lucrezio — l'intelletto in preda ai dubbi, per ignoranza della scienza fisica (φυσιολογία!) si domanda, se vi fu veramente un'*origine del mondo, e se ve ne sarà una fine, o se potrà il mondo vincere le leggi del tempo e durare eternamente per opera divina.* È chiaro dunque che anche qui, come nella dottrina aristotelica, la teoria dell'eternità del mondo è strettamente unita a quella della teologia stellare, e che è data come cagione del timore religioso una dottrina, quale quella dell'eternità del mondo, che con tale timore non ha veramente, per sè stessa, a che fare, ed a cui non credevano altre anime antiche, pur religiosissime, come gli Stoici, i quali, come Epicuro, pensavano che il mondo avesse principio e fine, o lo stesso Platone, che ammetteva un'origine del mondo, o anche i comuni credenti nel mito pagano, che ammettevano pur essi che il mondo avesse un principio. Donde si vede che veramente

[1]) È assai importante notare che anche Aristotele nel *De philosophia* dimostrava l'esistenza degli dèi, riferendosi tanto alle visioni dei sogni, quanto ai fenomeni celesti (vedi fr. 10 Rose).

Digitized by Google

la dottrina che Lucrezio ha presente sempre, nella sua polemica del libro V, è appunto quella del *De philosophia*, come del resto proveremo ancora con continui indubbi riferimenti.

Aristotele premetteva alla sua dimostrazione dell'eternità del mondo, nel *De philosophia*, un artistico preambolo di platonica religiosità, ammonendo (vedi fr. 14 Rose), che « mai come allorchè ci volgiamo a parlare degli dèi dobbiamo essere più rispettosi; e se reverenti entriamo nei tempii..., quanto più dobbiamo esser tali nelle nostre parole, quando trattiamo degli astri — gli dèi visibili del cielo (v. fr. 18) — e della natura degli dèi [1]), perchè non ci accada di nulla affermare di temerario o scientemente menzognero ». Chè un vero divino « Panteon » è per Aristotele il cosmo con i suoi divini astri [2]). E da questo tono di assorta religiosità si levava a quell' imprecazione contro coloro che negavano la divinità e immortalità del mondo, di cui ci è giunta ancor vivida l'eco, pur attraverso alla indiretta testimonianza di Filone [3]). « Egli infatti (riferisce Filone) condanna con *terribile sentenza di ateismo* coloro che sostengono che generato e corruttibile è il mondo, essi che ardiscono di assimilare all'*opera delle mani dell'uomo* (τῶν χειροκμήτων) *questo sublime dio visibile* (ὁρατὸν θεόν), vero panteon (πάνθειον), che abbraccia e contiene il sole e la luna, i pianeti e le stelle fisse. E con pungente ironia [4]) aggiunge che un tempo egli temette per la propria casa, che non crollasse per turbine di venti, o per diluviare di piogge, o per vecchiaia, o perchè se ne trascurasse la conservazione, ma che ora su di lui pende ben

[1]) *De deorum natura*, secondo la migliore lezione che segue anche il WALZER (p. 78 fr. 14).

[2]) Fr. 18 ; 24. Cfr. la mia Appendice al cap. III, p. 263 sgg.

[3]) ARIST., fr. 18.

[4]) Per tale carattere beffardo, la μωκία di Aristotele, vedi sopra, cap. II, p. 113 sgg.

Digitized by Google

maggior terrore, per causa di coloro che *con i loro detti e ragionamenti distruggono l'universo intero*». A una simile accusa di ateismo, così pericolosa nell'Atene che aveva condannato Socrate e Protagora, e che ancora nella stessa età di Epicuro (appunto poco prima del 307, quando gli avversari di Epicuro lo accusavano di ateismo), perseguiva Teodoro l'ateo, Epicuro, il fondatore di una nuova religione, così riguardoso di parere e di mostrarsi pio [1]), poteva difficilmente mancar di rispondere [2]). E l'eco della sua risposta ci è in realtà conservato nei versi di Lucrezio che costituiscono il preambolo della sua polemica contro l'eternità del mondo. Il poeta infatti, in bellissimi versi apocalittici, premette anzitutto (v. 91 sgg.), che questa gran macchina del mondo (« *moles et machina mundi* ») [3]) in un sol giorno ruinerà. E aggiunge che ben comprende come questa affermazione possa parere ardita, ma tuttavia oserà proclamarla, e forse la realtà del fatto confermerà i suoi detti, e Memmio potrà tra poco tempo vedere lo sfacelo del nostro mondo, se pure Lucrezio si auguri che lungi da noi rivolga questo pauroso destino la Fortuna che regge il timone dell'universo (« quod procul a nobis flectat Fortuna gubernans ») [4]): « onde piuttosto il *ragionamento che il fatto* [5]) dia persuasione del vero ».

---

[1]) V. sopra, pp. 115 sgg.; 367 sgg.

[2]) Contro Teodoro l'ateo e Diagora e Crizia, per il loro ateismo, polemizzava Epicuro nel libro XII del Π. φύσεως (fr. 87). Per la polemica con i peripatetici, v. sotto, p. 417 sgg..

[3]) L'espressione è intenzionale perchè, come vedemmo, Aristotele (fr. 18) aveva imprecato a coloro che assimilano il mondo, il divino panteon, a « *opera delle mani dell'uomo* » (χειροκμήτων, cfr. « machina »). Che tale polemica fosse di prammatica nella scuola epicurea, si vede anche da Cic., *de nat. deor.* I 9, 20: *mundum.... manu paene factum.*

[4]) Su questa espressione e sui suoi singolari rapporti polemici con Aristotele e la sua scuola, vedi qui sotto, p. 439 sgg.

[5]) L'espressione è calcolata da Lucrezio con acuta ironia (che solo ora è palese), perchè, come vedemmo, Aristotele accusava gli avversari di distruggere l' universo « con i ragionamenti ».

Digitized by Google

Che l'immagine apocalittica di questi versi, in cui passa come il brivido della terribile aspettativa d'una prossima fine del mondo, risalga a Epicuro — *se rettamente il Rosini* (che però questi confronti con Lucrezio e con Aristotele non avvertì) *lesse il fr.* 3 *del libro XII dell'opera di Epicuro Sulla natura* — mostrai in un altro mio scritto [1]). Già allora avevo notato il confronto con questo passo di Aristotele che dà ragione di questa ardente animazione e passione polemica, sebbene allora non ne scorgessi tutte le conseguenze. Quel mio articolo, pubblicato in *Atti di Accademia*, restò inavvertito ai critici e commentatori di Lucrezio e agli studiosi di Epicuro, i quali son convinti che Lucrezio polemizzi contro

[1]) Vedi *Atti della R. Accademia di Torino*, 1919, p. 893 sgg. Ecco il frammento: δοὺς ταύτης τι[μῆς] δ[ρ]ατὴν ποιεῖσθαι καὶ τῆσδε δύη[ς ἔσεσθ]αι ἢ πρότερον[ἢ ὕστε]ρον· ὥστε οὐ τότ' [ἔχειν] ἀ[π]ειρίαν ἀκ[όλ]ουθον τοῦ παντός. Quanto a δούς il ROSINI credeva si riferisse a κόσμος, ma il confronto con Lucrezio (*dabit ipsa fidem res*), mi aveva persuaso che si riferisse invece a καιρός: le mie ricerche posteriori me ne diedero poi una bella conferma. Infatti Teofrasto, combattendo le obiezioni rivolte dagli stoici e dagli epicurei (v. qui p. 456 sgg.) *contro la dottrina di Aristotele nel « De philosophia » dell'eternità del mondo* (PHIL., *de aet. mundi* 27, p. 117, 4 COHN) dice appunto, nel riferire l'opinione di quegli avversari epicurei e stoici, εἰ τὰ στοιχεῖα ὑφ' ἕνα καιρὸν ἠφανίζετο. Si deve trattare dunque di un determinato momento che verrà presto o tardi e che potrà fare l'avversario spettatore, come della magnificenza (per τιμή vedi il passo del *De caelo* cit. sopra, cap. VIII, p. 357), così anche della rovina del mondo, che allora (nota l'ironia) *non avrà più* quella infinità nel tempo che è *l'attributo del tutto*. Infatti per Epicuro solo il *tutto* è infinito ed eterno, mentre il mondo è limitato e perituro. Si noti che l'allusione alla τιμή del mondo è opportunissima contro Aristotele, che a tale riverenza (v. fr. 18, p. 33, 4; 19, p. 33, 13 sg.; 22, p. 38, 2; 14) appunto si riferisce, per dichiarare empio chi creda il mondo perituro. Si noti anche che δύη, di cui il Rosini era incerto, perchè gli pareva parola poetica, non solo è usato anche da scrittori di prosa (v. APP., *B. c.* IV 42), ma appartiene a quegli ionismi di cui appunto la prosa di Epicuro abbonda (v. cap. VI). Per ὀρατὴν ποιεῖσθαι, v. PLUT., *Nic.* 19: τῶν πραγμάτων ὀρατὴς γενόμενος. Naturalmente l'intonazione di tutto il frammento è ironica. Quanto alla fine dell'universo si noti che pure Seneca l'attendeva prossima (v. *Natur. quaest.* III 30, 5): « nec longa erit mora exitii » e polemizzava egli pure con i Peripatetici (cap. 28). Confronta del resto proprio lo stesso LUCREZIO, II 1160 sgg.

Digitized by Google

gli Stoici, senza badare che gli Stoici, soprattutto quelli dell'età di Epicuro, credevano essi pure in una ventura fine del mondo [1]). Ora però quel mio studio riprende ben nuova importanza, inserendosi quelle parziali osservazioni nell'ampia e continua serie dei rapporti polemici di Epicuro contro le opere giovanili di Aristotele da me per la prima volta rivelati e ampiamente e sicuramente documentati.

La risposta polemica ad Aristotele si precisa del resto e si estende nei versi seguenti di Lucrezio (110 sgg.); ove il poeta, contro l'aristotelica accusa di ateismo, proclama di dir cose non che empie, non meno « vere e sante degli oracoli che la Pizia rivela dal lauro e dal tripode di Febo ». Versi che parevano pomposi e vuoti ai commentatori e critici di Lucrezio (come il Munro e il Neumann), non potendo in essi avvertire la passione esacerbata di Epicuro, che, persuaso di rivelare una religione nuova e gli « *oracoli stessi della natura* » (*Sent. Vat.* 29) [2]), si ribellava a quell'accusa di ateismo che avrebbe dovuto, senza discussione, condannare la dottrina a cui aveva dedicata tutta la sua vita [3]). Lucrezio dun-

---

[1]) V. sopra, p. 403 n. 1, e la fine della nota della pag. prec.

[2]) Si noti, ed è molto importante, che questa frase appare nella *Sentenza Vaticana* 29 che (come mostrai sopra, p. 166 n.) doveva far parte della polemica contro il primo Aristotele, contro cui da Lucrezio qui si combatte. Polemica in cui appariva l'animo esacerbato di Epicuro, il quale, agli inizi del suo insegnamento, si vedeva fieramente combattuto e calunniato come ateo dal suo discepolo fedifrago Timocrate (v. p. 154 sgg.) e dalla scuola platonico-peripatetica, allora fiorentissima, mentre la propria cominciava solo allora a conquistare discepoli. Per il motivo degli oracoli dati da Epicuro, in questa polemica, vedi anche sopra, p. 240 sgg.

[3]) Tali accuse di ateismo e la minaccia di pene umane e divine contro gli atei, erano del resto consuete nella scuola platonica e aristotelica; vedi infatti il luogo delle *Leggi*, citato sopra, p. 395, e gli echi che destò nella polemica epicurea. Importantissimo è poi quello che abbiamo detto a questo proposito trattando della *Epistola ai filosofi di Mitilene*, come pure vedi, per le divine pene minacciate agli irreligiosi da Eraclide Pontico e la ritorsione epicurea, sopra,

Digitized by Google

que, come prova lo stesso confronto stilistico con la *Sentenza vaticana*, 29 [1]), non fa, con ogni probabilità, se non dar forma poetica allo sdegno del suo maestro Epicuro, in quel polemico proemio contro Aristotele che Epicuro certo premise [2]) alla sua cosmogonia. E aggiunge che ben si conforti Memmio e non creda, per terrore superstizioso, che la terra, il sole, il mare, le stelle, la luna, come esseri di « corpo divino » [3]), debbano permanere eterni, e sia giusto che, come i Giganti (i sovvertitori del cielo), scontino le pene di immane delitto (« immani scelere ») [4]) coloro che « *con le loro dottrine sconvolgono i baluardi del mondo* » (« disturbent moenia mundi [5]), Praeclarumque velint caeli restinguere solem Immortalia mortali sermone notantes » [6]).

P. I, p. 282 sgg. Cfr. pure TEOFRASTO, ap. PORF. *de abst.* II 8, p. 138, 19 sgg. N².; 139, 14 sgg.

[1]) Cf. il mio commento *ad loc.* Vedi tradotta questa sentenza sopra, p. 166 n.

[2]) V. qui sotto, p. 438.

[3]) V. ARIST., fr. 18, cit. sopra, p. 414; cfr. fr. 14.

[4]) Cfr. ARIST., loc. cit., δεινὴν ἀθεότητα.

[5]) Cfr. ARIST., loc. cit.: τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιροῦντων.

[6]) Vedi ARISTOTELE, fr. 14: « numquam nos verecundiores esse debere, quam cum de dis agitur. Si intramus templa compositi.... quanto hoc magis facere debemus cum de sideribus.... disputamus, ne quid imprudentes adfirmemus ». Cfr. fr. 24: « non solum indocte, verum etiam impie faciat, si (astra) deos esse neget ». È assai importante osservare che questo medesimo spunto del primo Aristotele riprende ancora CICERONE nel *De finibus*, IV, 5, 11 (ove si serve di una fonte accademica) nella sua polemica contro Epicuro (« *modestiam quamdam cognitio rerum caelestium affert* iis qui videant quanta sit etiam apud deos moderatio, *quantus ordo.... deorum opera et facta* cernentibus »). Nuova singolare conferma della continuità degli argomenti già usati dall'Aristotele delle opere pubblicate nella polemica accademica contro Epicuro. È poi anche assai interessante notare (ciò di cui non mi ero ancora accorto quando scrissi l'Appendice al cap. III) che subito dopo questo passo, che echeggia sicuramente il fr. 14 del *De philosophia*, segue in Cicerone (§ 12) il ricordo della dottrina del primo Aristotele *sull'anima quinta natura*, donde si ricavano due importantissime conferme delle mie dimostrazioni date in quell'Appendice, e cioè: 1) che Cicerone ha veramente dinanzi a sè il *De philosophia*; 2) che la dottrina dell'anima *quinta natura* ἐνδελέχεια fece parte veramente del *De philosophia*.

Digitized by Google

Il riferimento polemico al *De philosophia* non potrebbe essere più palese. E ci concederà di rivelarne una probabile nuova testimonianza. È interessante infatti osservare che il paragone dell'empietà dei filosofi che sconvolgono il mondo, con l'empietà dei Giganti, ricorre nella polemica filosofica antica, in un passo (non messo in confronto sinora con questo di Lucrezio) che risale probabilmente al *De philosophia* di Aristotele. E veramente non solo già nelle *Leggi* di Platone [1]) ricorreva l'esempio dei Giganti, come simbolo di empietà: ma tale esempio è ripreso in forma identica a quella che ha nei versi di Lucrezio, da Plutarco nel *De facie in orbe lunae* (12, p. 926 D). Combatte ivi Plutarco la dottrina di coloro i quali (come appunto Aristotele) non ammettono che la luna sia composta di materia terrestre. Essi infatti dicono che, dovendo ogni corpo aver il suo luogo naturale (onde la terra deve stare nel mezzo dell'universo, e il fuoco e la sostanza eterea degli astri in alto), tale dottrina sovvertirebbe l'ordine del cosmo. Obietta loro Plutarco « che rischiano invece essi stessi di condurre così alla dissoluzione del mondo », perchè nelle creature naturali gli elementi sono commisti; e loro rimprovera di rinnovare l'antica lotta dei Titani e dei Giganti. Evidentemente tali filosofi non sono gli Stoici che la dissoluzione del mondo ammettono [2]), ma i Peripatetici che la negano e propugnano la dottrina del luogo naturale degli elementi e su essa fondano l'argomentazione circa l'indistruttibilità ed eternità del mondo (Arist. fr. 20 sgg.). Onde è naturale che contro loro si ritorca da Plutarco l'argomento che verso gli avversari essi avevano

[1]) 701 C. Per l'allegoria dei Giganti e dei Titani nella scuola platonica, vedi anche HEINZE, *Xenokrates*, p. 150 sgg.

[2]) Si noti particolarmente che Lucrezio (il quale ha egli pure quel motivo polemico) non polemizza contro gli Stoici, che ammettono la distruzione dell'universo, ma contro Aristotele.

Digitized by Google

usato e li rimproveri di rinnovare la lotta dei Titani e dei Giganti, perchè (come si arguisce anche da Lucrezio) tale accusa ai loro avversari avrebbero rivolta. Che poi l'avversario di Plutarco sia più precisamente l'Aristotele del *De philosophia*, e perciò a lui risalga quella argomentazione e accusa, può apparire, non solo dalla condanna di empietà lanciata da lui a coloro che con le loro dottrine distruggono il mondo (p. 414 sgg.), e dallo stesso confronto con Lucrezio, ma anche dall'esame del fr. 20 di Aristotele, ove appunto si propugna quella dottrina che gli avversari combattono, cioè che il mondo sia indistruttibile, perchè gli elementi vi hanno quell'ordine naturale che non può mutare [1]), mentre distruttibili e soggetti a morte e dissoluzione sono gli esseri mortali nei quali tale ordine degli elementi non si osserva [2]). Del resto l' immagine della paurosa ed empia lotta dei Titani e dei Giganti contro gli Olimpî bene si accorda al poetico stile appassionato e all'esaltazione religiosa del *De philosophia* e a quel carattere aspro e beffardo che gli antichi, ed Epicuro stesso (v. P. I, p. 113 sgg.), rimproveravano ad Aristotele. È d'altra parte assai interessante osservare che Aristotele in questo dialogo platonizzante riprendeva, come fa spesso in quelle prime opere, uno spunto platonico, non messo neppur esso ancora in luce. Platone infatti nel *Sofista* (246 A sgg.) rappresentava i materialisti, i seguaci di Leucippo e di Democrito, come i *Giganti* che rinnovano l'antica *Gigantomachia e sconvolgono il cielo e la terra*, in quanto affermano che corpo e sostanza siano una cosa sola, e se vi è chi dica esservi qualcosa di incorporeo, lo disprezzano e non vogliono udir altro. Onde è chiaro che Aristotele si

[1]) Arist., fr. 20, p. 36, 7 sgg. Per la polemica di Epicuro e di Lucrezio contro questa dottrina di Aristotele, vedi il capitolo seg.
[2]) V. p. 35, l. 10 sgg.

Digitized by Google

servì di questo spunto platonico, come di parecchi altri, in quelle sue prime opere [1]), rivolgendole ad un argomento polemico affine, e cioè, non alla teoria circa l'esistenza di qualcosa di incorporeo, ma alla dottrina dell'eternità del mondo, ugualmente negata da quei medesimi avversari contro cui anche Platone combatteva.

D'altronde è assai interessante mettere in luce che questa medesima accusa di essere l'empio Gigante che cerca di sconvolgere il mondo era ancora ripetuta, contro Epicuro, dalla scuola platonico-peripatetica da cui attinge la sua polemica Plutarco. Egli infatti (*Adv. Col.* 1119 B = *Ep.* fr. 558) [2]), ci rappresenta l'orgoglioso e irreligioso spirito di Epicuro, quale l'empio Titano Tifone (che Giove aveva sfolgorato per aver voluto dare la scalata al cielo), « il quale muove lotta agli dèi e agli uomini divini », ove è evidente, in quegli « uomini divini », il riferimento ai grandi avversari di Epicuro, Platone ed Aristotele. E del resto ancora l'epicureo Diogene di Enoanda (fr. XIX W.) ricorda l'accusa rivolta ad Epicuro ed ai suoi discepoli « di distruggere il mondo », proprio in quel suo trattatello in cui si occupa degli stessi argomenti di cui Lucrezio in questo libro V. È chiaro dunque che in questi versi di Lucrezio rivivono, nella poetica bellezza dell' ispirata arte del poeta romano, le lotte di Epicuro contro Aristotele e il suo più celebre programma e manifesto filosofico, il *De philosophia*. E solo con questo confronto se ne comprendono le più intime e appassionate

---

[1]) Vedi qui sopra, P. I, pp. 73 n. 1; 76 sgg.; 199 n. 1; 222; 247 sgg., 382 ecc.

[2]) Che si debba scrivere Τυφών con lettera maiuscola e non con la minuscola, come scrive l' USENER, è certo, essendo provato dalle linee precedenti di Plutarco, in cui si parla del Tifone ricordato da Platone nel *Fedro* (p. 230 A) e si citano le parole di Platone. L'errore dell' Usener è stato del resto già corretto dal BERNARDAKIS nell'apparato critico di questo passo di Plutarco.

Digitized by Google

allusioni e si scorgono le ragioni vitali della struttura di questa parte così discussa del poema.

Infatti i versi or ora parafrasati (110–119) sono il principio di una lunga sezione (vv. 110–234), che, a partire dal Lachmann, moltissimi critici ed editori, e fra essi ancora l'ultimo grande editore di Lucrezio, il Diels, considerano come un'aggiunta tardiva interrompente l'ordine della trattazione. Osservano essi che con quei bellissimi versi apocalittici, ove si dichiara imminente la fine del mondo (vv. 104–109), si propone il tema della dimostrazione che incomincerà solo con i versi 235 sgg.; qui infatti, con una serie di argomentazioni fisiche, si mira a provare che in realtà il mondo deve perire. Quel lungo intermezzo poetico (vv. 110–234) sarebbe dunque un'aggiunta posteriore, interrompente l'ordine logico degli argomenti, e, secondo alcuno, Lucrezio l'avrebbe probabilmente tolta nella revisione del poema. È ora chiaro invece, a chi pensi al *De philosophia* di Aristotele e alla polemica di Epicuro, che quell' intermezzo o, diremo meglio, quel proemio antiteologico alle argomentazioni fisiche sulla natività e mortalità del mondo, altro non è che una risposta al religioso proemio da Aristotele stesso premesso alla sua dimostrazione dell'eternità e incorruttibilità dell' universo. Onde è chiaro anche come esso, non che essere una inutile e nociva aggiunta, dev'essere un'eco della parola antica del maestro. E infatti, appunto per quel nuovo carattere teologico che Platone e Aristotele avevano dato al mondo, Epicuro non poteva passare dalla enunciazione della mortalità dell' universo alle prove fisiche della sua corruttibilità, senza distruggere ad una ad una quelle argomentazioni che del mondo della scienza ionica avevano fatto un meraviglioso essere divino. Solo quando l' universo non apparisse più quel panteon aristotelico, mirabile tempio di tutti gli dèi, divino esso stesso, e per la sua divinità eterno e inviola-

Digitized by Google

bile, solo allora poteva Epicuro assalirne la struttura, dimostrata ormai imperfetta e mortale, con le argomentazioni della fisica democritea. E così infatti, come vedremo, fa Lucrezio. Onde quei versi che apparivano prima, a un superficiale criterio logico, una digressione, si veggono ora formare una parte inscindibile del tutto, un momento essenziale della trattazione, solo che si scorga qual è l' intimo foco dell' ispirazione artistica del poeta e la passione polemica che dà vita a tutta questa prima parte del libro V di Lucrezio.

Dell' unità primitiva di questa parte del poema appare del resto ora una chiara prova materiale. Quei versi [1]) infatti, con cui si inizia tale sezione, che sarebbe un'aggiunta posteriore, si è visto invece or ora essere strettamente uniti con i precedenti, perchè costituiscono con quelli la confutazione di un unico contesto del *De philosophia* (il fr. 18, tradotto sopra, p. 414 sgg.). È evidente dunque che dovettero da Lucrezio essere scritti contemporaneamente a quelli, e non possono essere una tardiva aggiunta.

Ma una nuova difficoltà si è presentata ai critici di Lucrezio che solo ora può essere risolta. Lucrezio ha appena affermato non essere empio chi dichiari che il mondo e la terra e il cielo e gli astri non sono eterni, ma aver essi come tutte le cose mortali una fine, e già si intrica in un'argomentazione che pare veramente estranea al suo argomento, o almeno forzatamente e inettamente aggiunta. Continua infatti il poeta (122 sgg.), osservando che tali corpi cosmici non solo non sono divini, ma indegni di esser considerati tali e per nulla possono essere dotati di anima [2]). L'anima infatti non può esistere in qualsiasi corpo ; e come non possono nascere alberi nell'etere,

[1]) Versi 110–125; v. sopra, p. 417.

[2]) Come affermava ARISTOTELE nel *De philosophia*, v. fr. 23, 24, 26, cfr. sopra, p. 351 sgg.

Digitized by Google

e nel mare non possono esser le nubi, nè pesci vivere sulla terra, ma ogni creatura ha il suo elemento adatto, così l'anima non può esister di per sè sola senza corpo (« *sola sine corpore* »). Questo gruppo di versi (128–141) che, con poche modificazioni, si trovava già nel libro III (784–797), dai critici ed editori lucreziani è considerato nel libro V un'aggiunta di Lucrezio, infelice e fuor di proposito: « perchè (dice fra gli altri il Giussani) [1], il poeta non badò che una parte del brano non ha qui nulla a che fare »; e alcuni editori e critici [2]) considerano persino questi versi come interpolati. Infatti, se nel libro III era naturale si parlasse dell'anima, che non può, secondo Epicuro, prima della nascita o dopo la morte, esistere *sola fuori del corpo*, qui invece, ove si tratta della terra, dell'acqua, dell'etere, del fuoco, del sole, non si comprenderebbe bene come torni questa argomentazione (« an extravagant one », dice il Merrill), la quale, ad ogni modo, potrebbe al più avere qualche valore, secondo il Giussani, se per *sine corpore* s'intende *il corpo umano*. Se non che, osserva egli stesso, il *sola* sarebbe allora di troppo, perchè essa esisterebbe sempre *in un corpo*, se pure non *nel corpo umano*. Ma il confronto con il *De philosophia* di Aristotele prova invece che l'argomentazione è perfettamente opportuna. Anzitutto abbiam visto (p. 352) come Aristotele, non solo sostenesse essere gli astri esseri di sottile ardore etereo (« ardorem caeli » nel fr. 26), aventi un'anima (e per questi Platonici il mondo, un dio, aveva un'anima [3]), ma cercasse di dimostrare *come fosse assurdo che tutti gli elementi abbiano in sè esseri animati e l'etere no* [4]), recando particolari ragioni fisiologiche (v. p. 353 sgg.) per provare come il fuoco etereo dovesse avere anime

[1]) P. 18, n. a vv. 118–141.
[2]) Vedine l'enumerazione nel commento del MERRILL, p. 661.
[3]) Per il primo Aristotele, vedi sopra, p. 363 sgg.
[4]) Vedi ARIST. fr. 23 trascritto sopra, p. 351 n. 3.

Digitized by Google

più intelligenti e dotate di più nobili sensazioni. È naturale dunque che Epicuro, e perciò Lucrezio, gli opponessero voler l'anima condizioni sue proprie e non poter esistere e mantenersi (« durare ») nè nella terra, nè nell'aria, nè nell'acqua, nè nel sole, « aut altis *aetheris* oris », corpi cosmici che, come gli astri, tutti insieme compongono quell' universo che per l'Aristotele platonico (v. sopra, p. 363) e per Platone è animato e divino. È chiaro perciò che l'argomentazione generale di Lucrezio, in questo passo, risulta appropriata, solo che si scorgano gli indubbi riferimenti alla teoria di Aristotele nel *De philosophia*.

Ma non solo l'argomentazione generale, bensì anche la stessa espressione « *sola sine corpore* », che pareva assurda in questo contesto, non fa ora più difficoltà alcuna, proprio quale essa è, e intesa nel senso suo assoluto [1]) e non già riferita, facendo violenza al « *sola* », al *corpo umano*. Infatti, per l'appunto ad Aristotele e alla dottrina da lui svolta nel terzo libro del *De philosophia*, l'epicureo Velleio (seguendo, come vedemmo, la tradizione di Epicuro), in Cicerone [2]), rimproverava le varie contradizioni (« multa turbat ») e aggiungeva : « .... modo enim *menti tribuit omnem divinitatem*, modo mundum ipsum deum dicit esse..., tum *caeli ardorem* [3]) deum dicit esse, non intellegens caelum mundi esse partem, quem alio loco ipse designavit deum.... cum autem *sine corpore* (vedi il " sola sine corpore " di Lucrezio e, in Cicerone,

---

[1]) Nota che per l'appunto in questo senso l' intendeva l'autore dei *capitula*, il quale intitolava così questa sezione del poema (vedi l'ediz. del DIELS) : *animum et animam non posse sine corpore esse*. Sul valore di tali *capitula* da me sostenuto, e ormai ammesso dai critici del poema di LUCREZIO, e sul risalir essi, con ogni verosimiglianza, a un antico commento, vedi ciò che scrivevo in *Riv. di Filol.*, 1919, p. 126 sgg.

[2]) *De nat. deor.*. I, 13, 33 = ARIST., fr. 26. Vedi sopra, p. 350.

[3]) V. LUCR. « aether » !! : cfr. CIC., *De nat. deor.*, I, 14, 37 : « ardorem qui aether nominatur ».

Digitized by Google

" menti tribuit omnem divinitatem ") [1]) idem vult esse deum, omni illum sensu privat » [2]). È chiaro dunque che Aristotele, anche nel *De philosophia*, ammetteva una spirituale divinità « *sine corpore* » [3]), come del resto l'ammettevano, secondo le testimonianze antiche, Platone e i suoi discepoli [4]), e come l'ammetterà ancora Aristotele nell'opera sua posteriore. L'espressione lucreziana « sola sine corpore », non solamente non è dunque perciò censurabile in alcun modo, ma è un nuovo sicuro indizio del riferimento polemico ad Aristotele. Ci siamo accertati in tal modo, con un nuovo argomento, che in Lucrezio abbiamo il riflesso di quella polemica di Epicuro [5]) contro il *De philosophia* di Aristotele che appare anche nella fonte epicurea di Cicerone; e che la dottrina di quella sola opera giovanile di Aristotele vi è criticata, perchè la sola divulgata fuori della scuola, nell'età di Epicuro. E si vede ormai palese come, per virtù del confronto con Aristotele, ciò che era prima oscuro e creduto inetta interpolazione o inesperta aggiunta di Lucrezio divenga chiaro e perfettamente rispondente al suo scopo.

La stessa polemica antiteologica continua del resto subito dopo con un argomento a questo strettamente

---

[1]) Vedi ARIST., fr. 49 e qui sotto in n. 3.

[2]) Vedi a questo proposito il mio cap. III, p. 194 sgg.

[3]) V. del resto il bel frammento 49 R., pur esso di una delle opere di quel periodo della filosofia aristotelica: « Dio è o intelletto o qualcosa superiore all'intelletto (ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ) ». Per il Dio aristotelico « sine corpore », vedi anche *De caelo*, I, 9; e sopra, cap. VIII, p. 390. *Naturalmente questa frase è un nuovo argomento contro l'opinione comune che qui Lucrezio combatta gli Stoici, i quali non credono all'esistenza di entità immateriali e sono materialisti non meno di Epicuro.*

[4]) V. per esempio *Doxogr.*, p. 303, l. 3–7; 304, l. 5 sgg. DIOG. L., III, 77; V 32; GALEN., *Hist. Phil.* c. 16. Per la polemica epicurea, vedi CIC., *De nat. deor.*, I 12, 30.

[5]) Nemmeno il fatto che questi versi sieno una ripetizione di un argomento già usato nel libro III sconviene alla prassi di Epicuro, perchè, non meno che Lucrezio, Epicuro usava ripetere identiche argomentazioni (v. DIOG. L., X, 7), al che non si è badato da coloro che stimano spurii i versi ripetuti in Lucrezio.

Digitized by Google

connesso. Il mondo per Aristotele, come vedemmo (fr. 18), doveva essere indistruttibile ed eterno, non solo perchè un dio esso stesso, ma perchè il vero panteon, contenente tutti gli dèi. Orbene, obietta subito Lucrezio (v. 146 sgg.), nè gli astri sono dèi, nè gli dèi possono aver sede in questo mondo [1]). Ogni creatura vuole infatti sede appropriata. Gli dèi, costituiti di sottilissimo corpo atomico, percepibile solo con la mente e che sfugge al senso, in questo nostro mondo di greve materia, soggetti a continui contatti e urti non potrebbero esistere e permanere eterni. Occorrono loro ben altre condizioni e dimore. Non il mondo, ma gli spazi intermondani sono le loro sedi. Chi crede dunque alla distruzione di questo mondo, non è per nulla un ateo, nè minaccia la rovina di quelle divine sedi ed essenze che anche Epicuro ammette e venera, ma crede ben più alte e scevre da contatti terreni.

Ma i platonici hanno ancora in serbo altri argomenti (v. 157 sgg.) per difendere la loro tesi. Il mondo è stato creato dalla bontà divina in pro degli uomini, non potrà dunque la bontà divina volerlo distruggere. E gli uomini non debbono stancarsi di lodarlo (un « inno dell' universo » chiama Platone nel *Crizia* il suo *Timeo*) e debbono stimarlo eterno :

> aeternumque putare atque immortale futurum,
> nec fas esse, deum, quod sit ratione vetusta
> gentibus humanis fundatum perpetuo aevo,
> sollicitare suis ulla vi ex sedibus unquam,
> nec *verbis vexare et ab imo vertere summam* (v. sopra, p. 415).

Ricorrono in questi versi varie allusioni al *De philosophia* e alla dottrina di Aristotele. Il consenso generale circa la divinità nel mondo, a cui si richiama Aristotele anche nel *De caelo* (I, 270 b, 5 sgg.) [2]); il rispetto

[1]) Su questi versi e la dottrina epicurea, quale appare anche da nuove mie ricerche nei papiri ercolanesi, vedi il mio articolo in *Rivista di Filologia*, 1933, p. 433 sgg.

[2]) A questo proposito si deve notare che, tanto PLATONE nel-

Digitized by Google

religioso che egli raccomanda nelle dottrine riguardanti i divini esseri cosmici [1]) ; l'empietà di chi con le proprie dottrine tenta di distruggere l' universo [2]). Ma l'argomento principale — aver Iddio creato il mondo per bene degli uomini — non è aristotelico, ma platonico. La creazione platonica del mondo, per opera del demiurgo e degli dèi secondari, Aristotele combattè nei suoi trattati di scuola, e già aveva impugnata nel *De philosophia* (fr. 18 sgg.). Epicuro però non poteva trascurare di confutar quella dottrina platonica che aveva ancora i suoi fedeli e che con l'aristotelica era strettamente connessa. E più opportuna gli occorreva qui la confutazione, anche perchè, come vedremo, Aristotele stesso nel *De philosophia*, che Epicuro aveva sott'occhio, glie ne porgeva argomento. Lucrezio perciò continua, obiettando, contro il *Timeo* di Platone (p. 27 E), che non si comprende come gli dèi immortali e beati, abbiano avuto il desiderio di creare il mondo. Perchè l'avrebbero voluto ? Desiderio di novità è proprio solamente di chi non sia pago del suo stato presente, ciò che nella beatitudine divina non avrebbe luogo [3]). L'argomento è contro il *Timeo*, ma è suggerito da Aristotele, e per l'appunto dal *De philosophia*, ove si affer-

---

l'*Epinomi* e nelle *Leggi* (v. sopra, p. 348 sgg.), come ARISTOTELE nel *De caelo*, nella *Fisica* e nel *De philosophia*, argomentavano in favore della divinità del mondo e degli astri, fondandosi sul consenso universale degli uomini (cfr. fr. 10 sgg.), sin dall'antichità.

[1]) V. fr. 14 e sopra, p. 414 ; cfr. fr. 24,« quae qui videat, non indocte solum, verum etiam impie faciat si (astra) deos esse neget ».

[2]) Fr. 18 tradotto sopra.

[3]) V. particolarmente LUCR., V 168 sgg.: *quidve novi potuit, tanto post, ante quietos Inlicere ut cuperent vitam mutare priorem, cett.* Che la polemica sia contro Platone appare anche da *Doxogr.* p. 300, 24–301, 30, ove sono gli stessi argomenti rivolti appunto contro Platone (v. p. 299, 22) da un epicureo (vedi p. 299 n. a l. 20). L'aver rivelata la stretta connessione di questa parte della polemica lucreziana con la precedente è assai utile per dimostrare che a torto il Diels e altri considerano fuori posto questi versi nel poema di Lucrezio.

Digitized by Google

mava non avere mai avuta origine il mondo, « quod nulla fuerit novo consilio inito tam praeclari operis inceptio » [1]).

Per di più, aggiunge Lucrezio, donde tolsero gli dèi l'esemplare secondo cui crearono il mondo? (v. 181 sgg.).

> *Exemplum* porro gignundis rebus et ipsa
> *notities* divis hominum unde est insita primum,
> quid vellent facere ut scirent animoque viderent?

Che questa argomentazione fosse rivolta contro il *Timeo* di Platone è cosa evidentissima, e pure non scorta dai commentatori di Lucrezio. Ne ebbe in verità sentore il Woltjer [2]), sebbene però non scorgesse l'argomento veramente probativo, tratto dall'accenno al *modello* del mondo (l'« exemplum » del v. 181) ; ma la sua opinione, appunto perchè non fondata su quell'argomento che l'avrebbe resa inconfutabile, non ebbe seguito e fu censurata anche dal Giussani (n. a v. 159), per il comune pregiudizio che qui si avesse una polemica con gli Stoici [3]). Che però invece Lucrezio combatta la dottrina del *Timeo* di Platone, apparirà certo, se si osserva che Platone nel *Timeo* [4]), considerando la creazione del mondo per opera del Demiurgo come una divina opera d'arte che Dio compie mirando ad una suprema idea di bellezza, si proponeva il quesito, su quale esemplare (« exemplum », παράδειγμα) il Demiurgo creasse il mondo e ampiamente lo discuteva, concludendo alfine che tale modello è l'αὐτόζῳον, l'« assoluto vivente » (30 C sgg.). Tale problema era

---

[1]) Fr. 22 : cfr. fr. 30 ; cfr. *Met.*, VIII, 1046 b, 29. Che Epicuro deridesse a questo proposito l'Aristotele del *De philosophia* dimostrammo sopra, P. I, p. 129.

[2]) I. Woltjer, *Lucretii philosophia cum fontibus comparata*, Groninga, 1877, p. 108 sgg.

[3]) V. anche A. Dyroff, *Zur Quellenfrage bei Lukretius* (V Gesang) ; Programm, Bonn, 1904, p. 27: « Eben darum ist im Gegensatze zu Woltjer zu schliessen, dass Lukretius gerade den platonischen Timaios nicht (!) im Auge hatte ».

[4]) 28 C sgg. : cfr. *Doxogr.*, p. 291, 19 sgg.

Digitized by Google

alla teoria platonica delle Idee intimamente connaturato. Preesistendo esse, come eterne essenze metafisiche, alle cose create e alla creazione, l'Idea del mondo doveva evidentemente, per necessità ontologica, al mondo creato preesistere e ad essa idea doveva mirare il Demiurgo nell'atto creativo. Tale dottrina però nello Stoicismo non poteva, naturalmente, aver luogo, non accettando gli Stoici la teoria platonica delle Idee e avendo essi anzi una gnoseologia materialistica. E ben diversa d'altra parte è la loro dottrina sull'origine del mondo. È chiaro perciò, anche per questa nuova prova, che Lucrezio non volge i suoi argomenti contro gli Stoici, bensì contro i platonici e Aristotele. E per l'appunto perciò l'epicureo Velleio, quando invece unitamente combatte [1]) Platone e gli Stoici, riguardo all'azione divina nel mondo, non si serve di questo argomento che non poteva convenire allo stesso tempo contro gli Stoici e contro Platone; mentre Lucrezio, che segue più dappresso Epicuro, è naturale che unitamente combatta Aristotele e Platone, perchè tale unione è consentanea alla posizione storica di essi rispetto ad Epicuro. Per Epicuro infatti (vedi fr. 171 e qui sopra, P. I, p. 26 sgg.) Platone e Aristotele formavano una sola scuola, il Peripato, e lo stesso Aristotele ancora, per vari rispetti, nel *De philosophia* era un platonico [2]).

---

[1]) V. Cic., *De nat. d.*, I, 8, 18 sgg.; cfr. 21 *ab utroque*.

[2]) Il riferimento a Platone ci dà modo di comprendere anche l'elemento polemico dei versi di Lucrezio immediatamente seguenti a quelli trascritti sopra (p. 429); v. 184 sgg.: « quove modost unquam vis cognita principiorum Quidque inter sese permutato ordine possent, Si non ipsa dedit *specimen natura* creandi ». Infatti, come abbiamo veduto sopra (p. 348), Platone nelle *Leggi* (889 C) sosteneva che l'*arte* e l'intelligenza precedono alla materia e che i corpi naturali, gli elementi di cui è costituito il mondo, e il mondo stesso non esistono *per natura* e per caso, ma per intelligenza ed arte, Ed è appunto dottrina di Platone che il mondo è stato prodotto da divina arte e non « per natura ». Che l'arte invece fosse una *imitazione* della natura (onde *specimen*) cioè di processi naturali, come il canto degli uccelli, il tessere di certi animali, era dottrina di Democrito e di Epicuro. Vedi

Digitized by Google

Ma obiettavano ancora i platonici, e Aristotele stesso, contro i « *distruttori del mondo* » : l'universo è impeccabile opera divina, e, appunto perchè perfetto, la sua essenza involve l'esistenza. Non può dunque perire. La migliore prova della divinità ed eternità del mondo, osservava infatti Aristotele nel *De philosophia*, è l'arte mirabile che nella sua creazione si rivela [1]). Gli risponde Lucrezio, con tragica passione accorata (vv. 195–224), in un passo di cui già la prima parte abbiam già visto (Appendice al cap. III, p. 237 sgg.) essere un sicuro riflesso polemico contro il *De philosophia* di Aristotele. Perfetto il mondo ? Opera di arte divina ? Ma, se pur non sapessi che nato da ciechi tentativi degli atomi è questo nostro mondo, « anche dalla stessa considerazione dei fenomeni celesti [2]) e da molte altre, non mi periterei di affermare che la natura non è stata ordinata con opera divina per il nostro bene, *tanta stat praedita culpa*. Primieramente, di tutto quanto copre l' immenso slancio [*impetus*] *del cielo, una gran parte avidamente* [*avidam partem*] *se ne appropriano i monti e le selve, ove dominano le fiere, e l'occupano dirupi e desolate paludi e il mare che ampiamente disgiunge le spiagge dalle terre. Per di più, quasi due terzi il cocente ardore e l'assidua caduta di gelate brine* (*geli casus*) *rapisce ai mortali* ». E quel poco che della terra rimane per gli uomini, la natura stessa isterilirebbe, se la vita umana non faticasse assiduamente

del resto, per l'Aristotele platonico del *De philosophia* e l'*arte* che egli trovava nell' universo (onde gli pareva τελειοτάτῃ τέχνῃ δημιουργηθείς) fr. 12, p. 30, 21 ; fr. 21, p. 37, 10.

[1]) Fr. 12, p. 30, 21: οὐκ ἄνευ τέχνης παντελοῦς δεδημιούργηται; fr. 21, p. 37, 10: ἅτε τελειοτάτῃ τέχνῃ δημιουργηθέντα.

[2]) Abbiamo già rilevata questa espressione « ex ipsis caeli rationibus », perchè con il moto perfettissimo degli astri era messa in rapporto (come appare anche dai passi, studiati nell'Appendice al cap. III, di Cicerone) da Aristotele, nel *De philosophia* (v. fr. 10; 12 Rose) la dottrina dell'arte divina che si manifesta nella natura ; vedi del resto il riflesso della polemica in Posidonio, nell'Appendice citata a p. 237 sgg.

Digitized by Google

per riconquistarlo agli sterpi, china a faticare sulla vanga e sull'aratro. E pur tuttavia, quando già tutto nel campo cestisce e frondisce, ecco che il sole brucia germi e messi o li imputridiscono le piogge e li offendono i geli, o li squassano i turbini. E perchè questa eterna guerra delle fiere agli uomini? E perchè ammorbiscono gli uomini al subito mutar delle stagioni? « Cur mors immatura vagatur? » « E, infine, il fanciullo, come naufrago sbattuto sul lido dalle onde furiose, nudo giace a terra, senza parola, bisognoso di ogni aiuto per vivere, appena la Natura dalle straziate viscere della madre, con dolorosi premiti, lo sbatte ai lidi della vita, e di lugubri vagiti [1]) riempie l'aria, come è giusto per chi debba passar per tanti mali negli anni che gli restano. Ma crescono le greggi e gli armenti e le fiere, nè han bisogno di sonagliuzzi, nè del cinguettare amoroso delle nutrici, nè di variare mutevoli vesti [2]) per mutar di stagioni, nè di armi, nè di alti baluardi di mura, a difender sè e le cose loro, perchè a tutti tutto in copia spontaneamente produce la terra stessa e l'artefice Natura, creatrice di vita ».

Il pensiero dei critici corre al libro di Giobbe e all'*Ecclesiaste*, al Leopardi della *Ginestra* e del *Canto del pastore errante*. Grandi cantori tutti del dolore mondiale, ma nessuno scrisse una pagina più serrata e aspra e dolorosa sull' imperfezione della natura. L'epicureo Lucrezio, si dice [3]), diede qui libero sfogo al suo esacerbato pessimismo, dimentico del sereno spirito della dottrina del maestro [4]). Il poeta ha contradetto il filosofo, l'appassionata, immaginosa, ardente anima romana, ha con-

---

[1]) Nota che anche quel poeticissimo vagito dell' infante deriva dalla polemica epicurea: v. fr. 398 p. 275, 1 sg. USENER; cfr. sopra, P. I, p. 313 n.

[2]) Per la dottrina contraria di Aristotele, vedi sotto, p. 434 n. 3.

[3]) V. GIUSSANI, n. a v. 195 sgg.

[4]) V. la nota del ROBIN nel commento dell'ERNOUT al v. 221.

Digitized by Google

futata la dottrina dell'ellenistico Epicuro dall'arida fantasia e dal gelido sentire. La vera confutazione della dottrina che comanda la voluttà, è la tristezza del suo più grande interprete [1]). Il vero e più eloquente *Antilucrezio* non lo avrebbe dunque scritto il cartesiano cardinale Polignac, così roseo e pacioso e veramente antilucreziano, nel morbido pastello di Rosalba Carriera, ma Lucrezio stesso.

Lucrezio però non ha colpe di tali tradimenti al maestro. Quei versi così amari non sono una sua imprudente effusione, ma l'eco della voce di Epicuro, che non fu quell' impassibile e arido teorizzatore che i moderni si immaginano, ma un'austera anima, conscia del dolore delle cose e della pietà della vita. Per compassione degli uomini creò egli il suo sistema, perchè ne ascoltò la voce di angoscia, e alla dottrina della pace e della serenità salì dalla coscienza della umana miseria. E per tale profonda coscienza della miseria dell'uomo, a sè abbandonato, sinchè non lo soccorresse la sua dottrina, Epicuro, prima di Lucrezio, e in risposta ad Aristotele ed alla sua esaltazione della divina arte perfettissima rivelantesi nel mondo, aveva, non meno di Lucrezio, proclamata l'imperfezione della natura [2]). Ed in verità una sicura prova che questo passo di Lucrezio derivi da Epicuro, abbiamo già recata nell'Appendice al capitolo III, facendo vedere, come precisamente per evitare le obiezioni mosse da Epicuro a questa parte del *De philosophia* di Aristotele, Posidonio modificò la dottrina aristotelica delle zone. Nè meno di Lucrezio, Epicuro, per l' iniquità della natura (« iniquitarerum ») [3]) aveva negata nel mondo ogni azione divina.

[1]) V. C. MARTHA, *Le poème de Lucrèce*, p. 332, cfr. 337. Cfr. PATIN, *Études sur la poésie latine*. Vol. I: *L'Antilucrèce chez Lucrèce*, p. 125.

[2]) Fr. 381: ἀτεχνία τῆς φύσεως; ἄτεχνος φύσις; cfr. invece ARIST., fr. 21 cit. sopra, p. 431 n. 1: τελειοτάτη τέχνη.

[3]) Fr. 370, cfr. 372 e LUCR., I, cit. sopra, p. 18: « culpa rerum naturae ».

Digitized by Google

E come potrebbe essere divino questo mondo, osservava anch'egli, che è soggetto ad ogni ingiustizia di natura e ove la morte sevisce senza discrezione ? [1]). E come per gli uomini l'avrebbero creato gli dèi [2]), per insidiarli poi con ogni male ? [3]).

Per tali ragioni polemiche Epicuro era però costretto ad esagerare contro la logica del suo sistema : ma appunto la contradizione con sè stesso, che egli non riesce a evitare, prova che questa parte della sua dottrina è nata da una necessità polemica [4]). Chè nella polemica i filosofi sono portati a esagerare e a contradirsi. E del resto neppure ad Aristotele riesce di tenere una posizione coerente, che allo stesso tempo giustifichi la perfezione divina che si esercita nel mondo e l'esistenza del male nella natura. E la stessa sua dottrina delle zone qui criticata da Epicuro e da Lucrezio era in contrasto con la sua teodicea, onde Posidonio aveva dovuto correggerla; come d'altra parte non di rado si contradice Aristotele, attribuendo l'azione ordinatrice e provvidenziale ora a Dio ora alla natura stessa. Si badi, ad ogni modo, che Epicuro non nega mai i mali del mondo, e soprattutto del mondo fisico : afferma invece che vittoriose su tali mali possono essere la sapienza e la filosofia, il che appare anche dal libro IV dell'opera *Sulla morte* di Filodemo. Il capolavoro della natura non è dunque il mondo, come per l'Aristotele del *De philosophia* [5]), ma l' uomo, a cui la natura,

---

[1]) Fr. 370.

[2]) V. sopra, p. 428.

[3]) Fr. 371. Per la polemica di Aristotele contro coloro che considerano l' uomo come originariamente il più sprovveduto di mezzi fra tutti gli animali, cfr. *De part. an.* IV, 10, p. 687[a], 23 sgg.

[4]) V. i casi consimili, sopra, p. P. I, p. 117; 388; 398; 406.

[5]) Cfr. anche *Etic. Nic.* VI 7, p. 1141 a, 34: ἀνθρώπου ἄλλα πολυθειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν. Per questa dottrina nel *De philosophia*, vedi il fr. 31 del WALZER (p. 97) e ciò che ne diremo nel capitolo X.

Digitized by Google

pur tra i mali che lo circondano, diede la possibilità di trionfare per saggezza,

ut nil impediat dignam dis vivere vitam [1]),

come afferma con austera bellezza poetica Lucrezio stesso. Teoria che non evita gravissimi contrasti e difficoltà, ma che fa dell'epicureismo una severa e pugnace dottrina di salvazione, invece che un pigro e passivo ottimistico edonismo [2]).

Lucrezio, contro l'opinione di tutti i suoi critici, non ha dunque aggiunto, in questo punto, nulla alla dottrina del maestro, se non la magìa della sua mirabile arte di poeta. I concetti eran quelli stessi che già apparivano nella polemica di Epicuro contro i Platonici e gli Aristotelici. E del resto la stessa espressione, « le colpe delle cose » (τῶν πραγμάτων ἁμαρτίαι) [3]) corrispondente alla lucreziana « culpa naturae », usava uno dei successori immediati di Epicuro, Polistrato, in un passo inavvertito sinora e a questi affine, passo che solo ora diviene chiaro [4]), ove si dice esser necessario che « tali colpe delle cose derivino dalla natura » (ἀνάγκη ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν τὰς τούτων ἁμαρτίας ὑπάρχειν), e non da volere divino; perchè [5]), se non si dimostra che sono nella natura tali cause, e che non dipendono da divino disegno, si distrugge la fede in Dio (τὸν θεὸν συντελεῖν ταῦτα κατὰ βούλευσιν, λύει sc. τὴν πίστι) [6]). Il nuovo riferimento alla polemica antiteologica ci permette così di accertare la lezione del testo. Giacchè tanto poco appariva quale fosse il significato di queste

[1]) Lucr., III 323.

[2]) V. *Sent. Vat.*, 11: « nella maggior parte degli uomini la quiete è accidia, l'attività insania ».

[3]) Cfr. del resto anche Epic., fr. 370, p. 249, 11: « iniquitas rerum ».

[4]) V. Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, col. IV a, 8 sg. Wilcke.

[5]) V. *ibid.*, linee precedenti.

[6]) V. sopra, col. III, 6, 6.

Digitized by Google

ἁμαρτίαι τῶν πραγμάτων, che il Philippson [1]) proponeva di correggere ἁμαρτίας in αἰτίας.

Ad uno ad uno dunque, seguendo le orme del maestro, Lucrezio combattè gli argomenti che Aristotele aveva schierati, per dimostrare la divinità del mondo, e da cui doveva emergere, come naturale conseguenza, la sua eternità e indistruttibilità. E solo dopo aver conchiuso questo suo antiteologico proemio con la più eloquente e lirica accusa contro l'imperfezione cosmica, passò egli a dimostrarne, con ragioni fisiche, la mortale caducità. Così di quella lunga serie di versi, che fu considerata come una digressione oziosa e perturbatrice, si vede ora l'importanza, l'intendimento, non meno che la piena e continua coerenza e unità artistica. E si vede pure come da questi versi e dagli accenni paralleli messi da noi in luce dagli scritti di Epicuro, si possa ricostruire la polemica contro il programma filosofico del primo Aristotele contenuto nel *De philosophia*, polemica che si ricollega a quella già rivelata nei capitoli precedenti contro la scuola platonico-peripatetica, attraverso a cui la dottrina di Epicuro si formò e variamente si atteggiò.

*
* *

Dopo queste premesse, Lucrezio (vv. 235–416) procede a dimostrare che il mondo, come ha avuto un'origine, così avrà una fine [2]), argomentazione che evidentemente non può essere rivolta contro gli Stoici, ma contro Aristotele che aveva sostenuto essere il mondo increato e indistruttibile. Il primo argomento a cui ricorre Lucrezio (vv. 235–323) è così formulato: tutto ciò le cui parti

[1]) *N. Jahrb.*, 1909, p. 491, n. 6.

[2]) Il passaggio è brusco, ma brusco è pure il passaggio ai vv. 16 sgg.

Digitized by Google

hanno un principio e una fine, ha principio e fine esso stesso :

> .... quorum partis et membra videmus
> corpore nativo ac mortalibus esse figuris,
> haec eadem ferme mortalia cernimus esse
> et nativa simul.

Orbene le parti dell'universo, le immense membra del mondo (« maxima membra mundi »), la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, perennemente si distruggono e si ricompongono ; dunque il mondo che di esse è composto sarà soggetto a nascita e a morte.

Che di questo argomento si servisse Epicuro, per dimostrare essere il mondo nativo e mortale, sappiamo da uno scolio della lettera ad Erodoto (citato anche dal Robin a p. 35 del commento dell'Ernout), che potremo ora restituire a migliore lezione. Il testo manoscritto infatti suona così (§ 74) : « È chiaro adunque che ' anche ' (καὶ) soggetti a distruzione dice [Epicuro] essere i mondi, perchè le parti che li compongono sono soggette a mutazione (δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους μεταβαλλόντων τῶν μερῶν) ». Ma quell' « anche » è strano, perchè nel testo si è affermato che i mondi sono non solo nativi ma mortali. Il Von der Mühll, seguendo il Brieger, per ovviare a questa illogicità, è obbligato a supporre una lunga lacuna di cui non sa però indovinare il contesto. La cosa è invece semplicissima. Basta infatti correggere, con il confronto dei versi di Lucrezio, δῆλον οὖν ὡς καὶ ⟨γενετοὺς καὶ⟩ φθαρτοὺς κτέ.[1]). « È chiaro dunque che egli afferma essere e ⟨ nativi e ⟩ mortali i mondi, perchè sono soggette a mutazione le loro parti ». La lacuna venne per l'aplografia del καί. E l'espres-

[1]) Cfr. *Doxogr.*, p. 587, 9 : τὸν κόσμον γενετὸν καὶ φθαρτὸν ὑπάρχειν.

Digitized by Google

sione γενετοὺς καὶ φραρτοὺς è necessaria (e appare perciò in tutte le testimonianze parallele) [1]), perchè su di essa si fonda tutta la dimostrazione epicurea, che prende la mossa dal principio aristotelico, essere destinato a distruzione tutto quello che ha principio [2]). Per di più essa è implicita nella stessa espressione del testo dello scolio epicureo, che non dice φθειρομένων τῶν μερῶν « perchè le parti loro periscono », come dovrebbe dire se si trattasse puramente della distruzione dei mondi, ma μεταβαλλόντων, cioè « perchè le parti loro mutano » : giacchè in verità si parla tanto del « nascere » come del « perire » di essi.

Non si accorsero d'altra parte i commentatori di Lucrezio risultare da una indubbia testimonianza di Lattanzio, non solo che Epicuro si serviva, come vedemmo, di questo argomento, *ma se ne serviva polemizzando per l'appunto contro Aristotele* [3]) : « si (mundus) potest occidere in totum quia ' per partes ' occidit, apparet aliquando esse ortum, et ut fragilitas ' initium ', sic declarat et ' terminum '. Quae si vera sunt, non potuit defendere Aristoteles, quo minus habuerit et mundus ipse principium » [4]). Le ultime parole dicono chiaramente che Epicuro doveva premettere questa polemica a quella parte della sua dottrina che trattava dell'origine del mondo, come fa per l'appunto Lucrezio, onde si vede riconfermato tutto quanto osservammo prima sopra la fedeltà di Lucrezio verso il maestro in questo proemio alla cosmogonia [5]).

---

[1]) Vedi EPIC. fr. 304, l. 15: γένεσιν.... φθοράν ; l. 20: « natum et periturum » ; l. 22: « ortum et periturum » ; l. 27–29 (contro Aristotele !) : n. a l. 22 ; fr. 306: γινομένους καὶ φθειρομένους : LUCR., V, 240 sgg. ; 321 ; 373 sgg. ecc.

[2]) V. sopra, p. 404.

[3]) LATT. *Div. inst.* II. 10, 24 = EPIC., p. 214, 26 sgg.

[4]) Su questa testimonianza ritorneremo nella fine del cap. X, dimostrandone la grande importanza anche per la conoscenza del *De philosophia* di Aristotele: vedi p. 525 sgg.

[5]) V. sopra, p. 408 sgg.

Digitized by Google

Con quali argomentazioni questa polemica contro Aristotele si continui nella scuola epicurea mostrerò in un nuovo capitolo.

Prima però di chiudere questo capitolo, sarà opportuno ritornare sopra un verso del proemio di questo libro V di Lucrezio, che non ha avuto sinora adeguata spiegazione e che solo ora, con il riferimento, da noi rivelato, alla polemica contro i Platonici e gli Aristotelici, potrà apparire nel suo vero significato. Voglio parlare di quei bei versi apocalittici (vv. 90–109) letti sopra (p. 415), in cui Lucrezio, contro la salda fede dei Platonici e degli Aristotelici, e sfidando l'accusa di ateismo lanciata da Aristotele contro coloro che dichiaravano nativo e mortale il mondo, ne annunziava prossima la fine, sì che Memmio stesso ne potrebbe forse essere spettatore :

dabit ipsa fidem res
forsitan et graviter terrarum motibus ortis
omnia conquassari in parvo tempore cernes.
Quod procul a nobis flectat Fortuna gubernans
et ratio potius quam res persuadeat ipsa
succidere horrisono posse omnia victa fragore.

Che è mai questa « Fortuna gubernans » del v. 107, e come può essa avere luogo in uno scritto epicureo ? I commentatori non si sono data molta pena per risolvere questa difficoltà e si può dire non l'abbiano neppure veramente scorta [1] ; e poichè poco sopra, al v. 77 [2],

[1]) Vedi però l'assennata osservazione del ROBIN, nel commento dell'ERNOUT, su « Fortuna gubernans » : « c'est là une expression poétique qui ne *s'accorde guère avec les principes du mécanisme épicurien.... ce qu' il y a d' incorrect pour un Épicurien dans l'emploi de cette formule* apparaît assez bien au v. 1240 : donner le gouvernement des choses à des dieux, c'est le vice de la religion : mais Lucrèce le donne à la Nature ». Neppure però il Robin riesce a spiegare quella che anche egli ritiene una contradizione, sia pure poetica. Del resto chi conosce Lucrezio a fondo, sa che egli è fedele alla dottrina del maestro anche nelle espressioni particolari, e che prima di supporre in lui una contradizione, anche solo poetica, bisogna dimostrare che non vi sia altra spiegazione possibile.

[2]) V. sopra, p. 407.

Digitized by Google

Lucrezio dice, parlando dei moti astrali, « qua vi flectat Natura gubernans », hanno senz'altro identificata la « Fortuna gubernans » con la « Natura gubernans ». Ma basta un poco di riflessione per accertarci che tale adeguamento per un epicureo non è in nessun modo possibile. Epicuro può, sì, in qualche modo, divinizzare (sia pur naturalmente solo in termini metaforici e poetici) e veramente quasi divinizza [1]) la Natura, e può considerarla rettrice dell'Universo, perchè la « Natura naturans » è il simbolo del complesso delle leggi fisiche, e sebbene, secondo Epicuro, essa non operi teleologicamente per il bene dell'uomo, offre però, pur tra le difficoltà gravissime della vita, tali condizioni all'uomo da assicurare facile la felicità al saggio. Divinizzare però e considerare rettrice del mondo la Fortuna non può, e ciò non fa. La « Natura naturans » è l'ordine supremo naturale, la Fortuna invece è il caso, una causa incostante [2]), onde (osserva lo stesso Epicuro) a torto gli uomini la considerano come dea [3]), e al suo dominio, non solo il mondo, ma la stessa vita del saggio deve essere sottratta [4]). In realtà dunque la fortuna, per Epicuro, non che poter essere adeguata alla Natura, è della Natura, in certo qual modo, l'opposto. Questa è reggitrice costante, quella è l'incostante accidentale, che nell'ordine dei fenomeni si insinua [5]). Si dovrà dire dunque che Lucrezio qui, come poeta, tradisca, senza accorgersi, la dottrina di Epicuro? Per nulla: l'espressione è voluta e intenzionale, ed è scelta ad arte, per acerba ironia

[1]) V. fr. 469.

[2]) ἀβέβαιος αἰτία, cfr. *ad Men.*, 133 sgg., ἄστατος αἰτία: v. fr. 380; cfr. i testi di FILODEMO da me pubblicati in *Riv. di Filologia*, 1917, p. 246 sgg.

[3]) V. *Ep. ad Men.*, 134, e qui sopra, P. I, p. 407 sgg.

[4]) V. κ. δ. XVI, e i miei riferimenti ivi.

[5]) V. i testi da me richiamati in *Atti Acc. di Torino*, 1909, p. 886; cfr. del resto anche ARIST., *Met.*, 1032 a, 29; 1070 a, 6; *Part. an.*, 641 b, 22; 641 b, 23.

Digitized by Google

polemica. Sappiamo infatti che, al contrario di Epicuro, Teofrasto, il quale, come il suo maestro Aristotele, sosteneva, con ardita polemica, l'eternità e indistruttibilità del mondo [1]), nel suo *Callistene*, aveva data suprema importanza alla Τύχη, alla fortuna, e al suo reggimento del mondo, come ci riferisce Cicerone [2]): « vexatur Theophrastus et libris et scholis omnium philosophorum, quod in Callisthene suo laudavit illam sententiam: vitam *regit* (cfr. « *gubernans* » !) Fortuna non sapientia » [3]). Dottrina che fece grande scandalo, come dice Cicerone stesso [4]) nell'età di Teofrasto e nelle seguenti. Onde [5]) contro questa opinione di Teofrasto non meno che contro il primo Aristotele, si oppose Epicuro nella fine dell'*Epistola a Meneceo* (§ 134 sgg.) [6]) e altrove (κ. δ. XVI); polemica che divenne famosa, tanto che per combattere questa opinione di Teofrasto, Plutarco [7]) si servirà di testi epicurei. D'altra parte non solo Teofrasto in tutta la sua etica tanta importanza concedeva alla Fortuna [8]), ma un altro famoso discepolo della stessa scuola aristotelica, Demetrio Falereo, nel suo scritto *Sulla fortuna* (Περὶ τύχης), che ebbe sì larga rinomanza e di cui ancora ascoltiamo i grandiosi echi in Polibio [9]), elevò il concetto e la potenza della Fortuna a quella grandezza misteriosa e terribile per cui domina tutto l'ellenismo e l'età romana, nel culto [10]), nella letteratura, nella storia, nella filosofia

---

[1]) V. qui sotto, cap. sgg.

[2]) *Tusc.*, V, 9, 25.

[3]) Cf. PLUT., *Cons. Apoll.*, p. 104 D. Cfr. l'operetta del LEOPARDI, *Comparazione delle sentenze di Bruto e di Teofrasto.*

[4]) V. anche *Tusc.*, V, 8, 24.

[5]) V. qui sopra, P. I, p. 402 sgg.

[6]) Per la polemica contro il primo Aristotele in questa parte dell'*Epistola a Meneceo*, v. sopra, cap. IV, p. 402 sgg.

[7]) *Cons. Apoll.*, p. 99 A sgg.

[8]) V. CIC., *De fin.*, V, 5, 12; *Acc.*, I, 9, 33.

[9]) 29, 21 ; cfr. SCALA, *Stud. d. Pol.*, I, 159 sgg.

[10]) V. POLAND, *Gesch. des griech. Vereinswesens*, p. 226 ; WILAMOWITZ, *Der Glaube d. Hellenen*, II, 304 sgg.

Digitized by Google

e persino nell'arte, con le bellissime creazioni plastiche delle Fortune delle città, come quella di Antiochia e di Alessandria. E del resto il mondo ellenistico e romano, dalla battaglia di Isso alla caduta della Macedonia, con le sue tragiche rovine di imperi, è il vero mondo della Τύχη, il campo di battaglia della Fortuna: onde figli della Fortuna ameranno poi dirsi i suoi trionfatori, come Silla. E che Aristotele nel primo periodo della sua filosofia avesse professata la dottrina platonica di una divina fortuna da cui dipende il buon successo degli uomini politici e di azione, abbiamo messo in luce sopra (v. cap. IV, p. 402 sgg.), e abbiam visto come contro di lui polemizzasse Epicuro. D'altra parte come una divina potenza demoniaca appariva la Fortuna anche nel mito dell'*Eudemo* [1]), il dialogo aristotelico contro cui, come mostrammo altrove [2]), Epicuro polemizzò. È ben naturale dunque che Lucrezio, con il verso

quod procul a nobis flectat Fortuna gubernans,

alluda con acerba ironia al primo Aristotele e a questi filosofi peripatetici che, pur stimando divino e incorruttibile e indistruttibile il mondo, lo sottomettono « al dominio instabile della Fortuna », dal cui caparbio reggimento solo dipenderà se non assisteremo alla prossima fine del mondo. E appunto perchè Epicuro non può ammettere e non ammette una « Fortuna gubernans », quella frase che prima pareva una infedeltà lucreziana alla dottrina del maestro, appare ora invece un'eco del dileggio di cui Epicuro avvolge la dottrina avversaria, e prende così un alto valore artistico. Per di più l'amara allusione polemica alla « Fortuna gubernans », in questa polemica contro l' indistruttibilità del mondo,

[1]) *Fr.*, 44, p. 49,3.
[2]) Vedi cap. II, p. 112 sgg.

Digitized by Google

appare anche più appropriata, se si pensa che Aristotele osservava che solo per necessità di natura il mondo poteva essere immortale, opponendosi la logica a che tale potesse essere « per fortuna » [1]), e che con essa Epicuro rintuzzava l'aspra ironia di Aristotele stesso nel passo del *De philosophia* contro cui qui polemizza [2]).

Nè mancavano del resto nelle stesse *Leggi* di Platone (l'opera che Epicuro combatte insieme con il *De philosophia* di Aristotele) richiami alla divinità della Fortuna, che dessero ansa al dileggio epicureo. Affermava ivi (III 709 B) infatti Platone, che « in dominio della Fortuna sono, a un dipresso, tutte le cose umane,... e tutte le cose, insieme con Dio, governano (διακυβερνῶσι!) la Fortuna e l'Occasione (Καιρός) ». E osservava altrove (IV 757 E) : « bisogna rivolgere preghiere a Dio e alla buona Fortuna, perchè volgano la sorte verso la maggior giustizia » (cfr. XI 946 B). Perciò Epicuro, già prima di Lucrezio, ben poteva con tale ironica allusione colpire in pieno tutta la scuola platonico–aristotelica.

Come si vede dunque lo studio della polemica epicurea contro la scuola ad essa avversa in Atene ci ha permesso di interpretare in modo adeguato e nel suo più profondo valore artistico anche questo passo del poema di Lucrezio finora mal compreso.

Del resto, greco è il simbolo della Fortuna rappresentata colla mano sul timone (« gubernaculum »), e la stessa espressione « Fortuna gubernans » è di fonte greca : chè già nell'*Agamennone* di Eschilo (v. 664) :

> ferma stava al timone la Fortuna
> e il naviglio reggeva a salvamento :

e in una commedia che mostrai altrove [3]) avere evidenti

[1]) *De caelo*, 283, 30 sg.
[2]) V. fr. 18 e sopra, p. 414.
[3]) V. sopra, P. I, p. 94.

Digitized by Google

rapporti con il *Protrettico* di Aristotele, nel *Figlio supposto* (fr. 482 K.) di Menandro, la Fortuna:

tutto reggendo [1]), volge a salvamento! [2]).

Risaliamo così dunque, anche per l'espressione linguistica, alla età di Epicuro e alla letteratura e filosofia [3]) di quel periodo. Del resto, come è noto, « guberno » è un imprestito latino dal greco κυβερνάω, attraverso alla lingua marinaresca dei porti; come pure attraverso al culto marinaresco si è esteso il culto della Fortuna: onde di questo influsso è rimasta traccia anche in quelle lingue romanze in cui « fortuna » ha valore di « fortunale », tempesta di mare. E fu appunto la Τύχη greca che trasformò l'antica deità italica « Fortuna ».

Questo passo di Lucrezio, nella polemica con gli Aristotelici, ora da noi rivelata, segna dunque un nuovo interessante anello di questi influssi della Τύχη greca sulla italica Fortuna.

---

[1]) Κυβερνῶν, « gubernans ».

[2]) Da un testo greco menandreo tolse probabilmente TERENZIO il verso (*Eun.*, 1046): « Fortunam conlaudem quae *gubernatrix fuit* ».

[3]) V. sopra, a p. 441, il passo del *Callistene* di TEOFRASTO, e a p. 443 quello di PLATONE.

Digitized by Google

Capitolo X.

LA POLEMICA DI EPICURO E DI LUCREZIO CONTRO IL « DE PHILOSOPHIA » DI ARISTOTELE E CONTRO TEOFRASTO, CIRCA LA DOTTRINA DELL'ETERNITÀ DEL MONDO. — ALTRE NUOVE TESTIMONIANZE DEL « PROTRETTICO » E DEL « DE PHILOSOPHIA » DI ARISTOTELE. — I RAPPORTI DI EPICURO E DELLA SUA SCUOLA CON LA STOA.

.... moenia mundi
discedunt, totum video per inane geri res ....
His ibi me rebus quaedam divina voluptas
percipit atque horror, quod sic natura tua vi
tam manifesta patens ex omni parte retectast.
(Lucr. III 17 sgg.; 28 sgg.)

Che Lucrezio nella prima parte del libro quinto (v. 55–246) impugni, punto per punto, non solo la teologia astrale del *De philosophia* di Aristotele, già combattuta, come io dimostrai, da Epicuro nelle stesse sue lettere a noi pervenute, ma anche il religioso proemio che Aristotele aveva in quell'opera premesso alla sua dimostrazione della indistruttibilità ed eternità del mondo, feci vedere, in modo palmare, nel capitolo precedente. Così pure mostrai come i palesi riferimenti di questa polemica, sfuggita sinora ai commentatori di Lucrezio e agli studiosi di Epicuro, ci illuminino sulla artistica struttura di questa parte del poema lucreziano e mostrino che non

Digitized by Google

sono, nè infedeltà alla dottrina di Epicuro, nè inette aggiunte, quelle parti che tali si credevano da molti critici. Feci vedere anche che luoghi non spiegati sinora di quella parte del libro quinto, divengono, con il riferimento a quella polemica, perfettamente chiari e ricchi di valore poetico. E non solo quel proemio contro la divinità del mondo, ma anche la prima argomentazione contro la natività e mortalità di esso (vv. 235–246), dimostrai essere rivolta contro Aristotele, come risulta del resto dalla stessa testimonianza di Lattanzio [1]). In questo nuovo capitolo mi propongo di dimostrare che deriva dalla polemica di Epicuro contro il *De philosophia* di Aristotele anche la seconda parte del libro quinto (vv. 247–415), e che anch'essa da questo confronto continuo e preciso con le dottrine che vi sono confutate e con le stesse risposte della scuola aristotelica, opportunamente rintracciate, nuova luce riceve e a sua volta nuova luce getta sopra quel dialogo aristotelico per noi perduto e sull'opera di Teofrasto. Per di più, questo studio ci concederà di ritrovare in Lucrezio fedelmente riprodotte parti integrali di opere di Epicuro a noi non giunte.

*
* *

Il primo argomento con cui Lucrezio, sulla scorta di Epicuro, si propone di dimostrare che il mondo è nativo e mortale, ha la forma di rigoroso sillogismo: tutte le cose, egli dice, che sono composte di parti e di membra native e mortali, sono native e mortali pur esse; e poichè le immense membra e parti del mondo si veggono avere corpo e aspetti che si struggono e rinascono, ben si può sapere che il cielo e la terra ebbero essi pure un primor-

[1]) *Div. Inst.*, II, 10, 24; p. 214, 26 USENER; cit. sopra. p. 438.

Digitized by Google

diale giorno di nascita e avranno un giorno la loro rovina [1]).

Che l'argomento fosse rivolto contro Aristotele sappiamo ora da Lattanzio, e avrebbe del resto dovuto apparire dalla stessa forma che è evidentemente una sillogistica ritorsione di un aristotelico sillogismo. Infatti, appunto per ritorsione è naturale che Epicuro adotti una forma di ragionamento che non è sua, ma del suo grande avversario. Quale era però l'argomentazione aristotelica che qui si ritorce; e quale è la validità di quel sillogismo epicureo, o meglio della sua maggiore ?

In verità questa argomentazione epicurea (e, come vedremo, pure stoica) contro Aristotele, fu censurata come poco valida. Basterebbe, si disse [2]), osservare contro gli avversari, come aveva osservato Aristotele, che nel mondo vi è mutazione parziale degli elementi, non totale [3]). Le parti che compongon l'universo si trasformano, non si distruggono; nel loro ciclo fisico esse riproducono dunque il ciclo metafisico della realtà. La continuità del loro volgersi in quel ciclo è la causa del persistere dell' universo nella sua eterna vita. La circolare vicenda degli elementi imita infatti la sempiterna circolare rivoluzione delle stelle fisse; e come questa non ha origine nè termine, così neppure quella [4]). Anche la Natura, secondo la dottrina di Aristotele, come le creature liete dei cieli che

---

[1]) Versi 235–246.

[2]) Vedi, per esempio, BAUDRY, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, 1931, p. 239.

[3]) Cfr. infatti la controrisposta di Teofrasto, qui sotto, p. 458 sgg.

[4]) ARIST., *De gen. et corr.* II, 10, 337 a, 3: οἷον τὰ ἁπλᾶ σώματα, μιμεῖται τὴν κύκλῳ φοράν.... ἅμα δὲ δῆλον ἐκ τούτων ὅ τινες ἀποροῦσι, διὰ τί ἑκάστου τῶν σωμάτων εἰς τὴν οἰκείαν φερόμενον χώραν ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ οὐ διεστᾶσι τὰ σώματα. αἴτιον γὰρ τούτου ἐστὶν ἡ εἰς ἄλληλα μετάβασις. Per i rapporti di questo passo con il *De philosophia*, vedi la mia Appendice al cap. III, P. I, p. 252; cfr. WALZER, *fr. Arist.* 31, p. 98.

Digitized by Google

reggono le sfere dell' universo aristotelico, « si è beata », come dirà Dante della Fortuna, e beata, senza timore di rovina, gira la rota dell'esistenza. L'argomento sarebbe già stato dunque confutato in precedenza da Aristotele stesso.

E di fatto, che fa Lucrezio, sulla scorta di Epicuro ? Prende ad esaminare i singoli elementi, ad uno ad uno, la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, e prova che sono in continua mutazione; si dissolvono nelle loro parti e dalle loro parti rinascono. Non è questo dunque un ciclo, corrispondente a quello aristotelico [1]), che assicura l'eternità dell' universo?

Questa constatazione mette in angustia i commentatori; angustia da cui cerca di sollevarli il Giussani che annota [2]): « L'argomento può, a prima giunta, parere sofistico: ' che della terra entri a far parte di piante e di animali, e poi ritorni nel suolo, ciò è un girar (?) della terra, ma non diminuisce nè accresce la quantità reale della terra '. Questa obiezione non regge, perchè per Epicuro non sono già tutte le cose al di là dei quattro elementi fatte dei quattro elementi, ma fatte di materia atomica che prima apparteneva ai quattro elementi. Piante e animali son cose che non han nulla (?) a che fare con terra, acqua, ecc.; epperò il loro formarsi a spese di acqua e terra, ossia di materia dell'acqua e della terra, è una vera diminuzione di acqua e terra ». Ma ciò non invalida (diremo noi) la continuità del ciclo, che anche Lucrezio ammette. Per di più Lucrezio non imposta così la sua argomentazione. Per argomentare a tal modo il Giussani deve supporre una lacuna dopo il v. 257, rompendo così il corso del ragionamento che affermava

[1]) Naturalmente per Lucrezio e per Epicuro gli elementi non si trasformano l' uno nell'altro, ma hanno pur essi il loro ciclo, interno a ciascun elemento.

[2]) Nel comm. al v. 257.

Digitized by Google

invece che la terra « sempre si dissolve e sempre si riforma ». E che l'argomentazione non poggi, come crede il Giussani, sopra il principio che gli elementi non sono primitivi, ma formati di atomi, si scorge dall'essere la stessa argomentazione usata, come vedremo (p. 455), dagli Stoici, per i quali gli elementi sono primitivi e non composti di atomi e si trasformano l'uno nell'altro, accettando essi precisamente la stessa teoria del ciclo aristotelico. E se gli atomi passano, anche per Epicuro, perennemente attraverso al ciclo degli esseri e degli elementi, perchè mai allora questo ciclo non è eterno ?

Che l'argomentazione di Lucrezio non poggi là dove vorrebbe il Giussani, cioè sul semplice *crescere e diminuire* dei singoli elementi, si vede anche dal secondo esempio, in cui si ha una bella descrizione della circolazione dell'acqua, « ma non concludente, come ammette lo stesso Giussani [1]), per l'argomento: ' L'acqua cresce e diminuisce, quindi è nativa e mortale ' ». Non concludente, perchè non è questo il modo dell'argomentazione di Lucrezio. Il non avere compreso quale sia il fulcro dell'argomentazione, conduce dunque anche qui a riprendere Lucrezio di sventataggine e a correggerne indebitamente il testo. E pure qui [2]) i critici, fra cui anche il Giussani, si affannano a dichiarare qualche serie di versi come interpolazione altrui o inadatta aggiunta di Lucrezio stesso, che si sarebbe servito inettamente di sue argomentazioni precedenti. E nemmeno qui sono mancati i critici (come il Brieger e il Kannengiesser) che vogliono spostamenti di versi: donde l'esempio dell'aria dovrebbe venir dopo quello della terra (Kannengiesser), al posto di quello dell'acqua, o quello dell'acqua dopo quello del fuoco (Brieger). Ma anche questa volta tutti

[1]) Nota al v. 261 sg.

[2]) Come nelle argomentazioni precedenti di questo libro quinto. Vedi qui sopra, p. 422 sgg.

Digitized by Google

i dubbi e le censure a Lucrezio provengono dal non essersi veduto il rapporto con la polemica aristotelica.

E anzitutto, che i versi vadano nell'ordine in cui sono, e che gli esempî giustamente si susseguano nella disposizione in cui sono, secondo l'ordine che hanno nei codici, cioè, terra, acqua, aria, fuoco (che è del resto l'ordine aristotelico degli elementi nel cosmo), è dimostrato dalla stessa risposta della scuola peripatetica, per opera di Teofrasto (sfuggita ai critici di Lucrezio), su cui dovremo ritornare, risposta, a questa argomentazione degli avversari, che conserva il medesimo ordine [1]).

Allo stesso modo vedremo che la ragione polemica spiega ottimamente il perchè dell'argomentazione di Epicuro e della maggiore di quel suo sillogismo, su cui il ragionamento di Epicuro si fonda. Ed in verità, per comprendere bene le ragioni storiche di quel dibattito, bisogna, anche in questo caso, come per la polemica epicurea sulla dottrina della conoscenza [2]), per la dottrina del minimo [3]) e per la teoria dell'atomo e del vuoto, rifarsi alla prima posizione di quel problema nella scuola eleatica, da cui derivarono quasi tutte le proposizioni filosofiche fondamentali che poi si dibatterono nella storia del pensiero greco. È Melisso infatti, che, coll'astratta logica stringente della sua scuola, aveva stabilito [4]): « *se il tutto in diecimila anni si modificasse dello spessore di un capello, perirebbe nel corso dell'intera sua durata* ». Onde Aristotele era stato condotto ad affermare [5]): « La

---

[1]) Vedi TEOFRASTO, ap. PHIL., *De aet. mundi*, 24 sg. (cfr. 23), (COHN, p. 110 sg.), cfr. qui sotto, p. 456 sgg.

[2]) Vedi infatti per essa il mio cap. I, p. 5 sgg.

[3]) Vedi il mio *Epicuro*, p. 231 sgg.

[4]) Fr. 7, p. 188, 4 sgg. DIELS.

[5]) *De caelo*, I, 3, 270 b, 1 sgg. Naturalmente l'apparire questo punto di dottrina nel *De caelo* non vuol dire che da esso e non dal *De philosophia* lo togliesse Epicuro, perchè nel *De philosophia* erano esposti i principii stessi che poi Aristotele espose nel *De caelo*, da cui procedeva alla dimostrazione dell'eternità del mondo. Del resto sap-

Digitized by Google

ragione per cui il corpo primo [1]) è *eterno* e non soggetto ad *aumento e diminuzione*, e non *conosce vecchiezza* [2]) ed è *inalterabile...*, è chiara da quello che si è detto, e tale dottrina conferma l'esperienza ed è da essa confermata. Perchè tutti gli uomini hanno un concetto degli dèi [3]); e tutti, e barbari ed Elleni, ' assegnano alla divinità il più alto luogo dell'universo ' [4]), evidentemente ' perchè con l'eterno è connesso l'eterno ' e non è possibile che altrimenti sia. Se vi è dunque, come certamente vi è, qualcosa di divino, ciò che abbiamo ora detto intorno alla prima essenza corporea, è stato ben detto. *E ce ne può accertare anche l'esperienza sensibile*, per quanto almeno si può richiedere dall'umana certezza. Infatti, in tutto il tempo trascorso, per quanto si può stendere la memoria nelle umane tradizioni [5]), nessun mutamento appare essere avvenuto in tutto l'estremo cielo, nè in alcuna delle sue parti ». In questo luogo adunque si riprendono le dottrine del *De philosophia*, combattute sopra da Lucrezio [6]), circa

piamo, non solo che nel *De caelo* Aristotele si servì del *De philosophia* che ivi ricorda (v. fr. 16 e qui sopra, p. 360 n. 1), ma che questo passo, deve essere fra le parti del *De caelo* derivanti dal *De philosophia*, perchè, subito dopo le parole tradotte sopra, Aristotele si riferisce alla dottrina del periodico perdersi e ricostituirsi in infinito ricorso (v. l. 19 sgg.) della civiltà e delle arti, che è dottrina del *De philosophia*; v. fr. 13 e qui sotto, p. 472 sgg.

[1]) Il quinto elemento che costituisce i corpi celesti e il cielo che li contiene.

[2]) Nota che nel *De philosophia*, come vedremo (p. 476), l'eternità del mondo era messa in rapporto con l'essere il mondo immune da mali e da vecchiezza.

[3]) Vedi, per i rapporti di questa teoria con il *De philosophia* e la con polemica epicurea, il mio capitolo precedente, p. 427 n. 2.

[4]) Vedi per questa dottrina e la teoria astrale del *De philosophia*, il mio capitolo precedente, p. 350 sgg.

[5]) Cfr. a questo proposito, *ibid.*, II, 11, 292 a, 7 sgg., ove Aristotele si richiama alle osservazioni astrologiche degli Egiziani e dei Babilonesi, e quello che abbiamo detto, a proposito dell'astrologia nei suoi rapporti con Aristotele e con la teoria platonica del *De philosophia* nel capitolo precedente, p. 345 sgg.

[6]) Vedi il mio capitolo precedente, p. 428 sgg.

Digitized by Google

il consenso di tutti i popoli, come prova non solo dell'esistenza degli dèi, ma anche della divinità ed eternità del cielo che è la loro sede, e così pure la dottrina sulla credenza nell'eternità del cielo, come inseparabile dalla credenza negli dèi, dottrina particolarmente avversata da Epicuro [1]), che ammette bensì gli dèi, ma non l'indistruttibilità del mondo. Quindi Aristotele continua, affermando che l'esperienza prova che il « cielo » è eterno, perchè non si sono mai osservate « mutazioni », nè nel suo tutto, nè « nelle sue parti ». Ecco dunque donde ha tolto Epicuro la sua maggiore. Se è eterno ciò che non muta mai nelle sue parti, parrebbe naturale che sia vera la proposizione inversa, che sia distruttibile quello « *le cui parti continuamente mutano* », donde Epicuro, contro Aristotele, approfittando, con polemica astuzia, di quella sua ammissione, dichiarò, come vedemmo, in quel suo sillogismo, che l'universo è mortale, perchè « *in continua mutazione sono le sue parti* » [2]). D'altronde che Aristotele si fondasse nel *De philosophia* sulla considerazione *delle parti del mondo* per provare la divinità, e perciò l'eternità, di esso, risulta anche dal frammento 12 del *De philosophia* (p. 30, 6 Rose). E Lucrezio si fonderà sull'esperienza sensibile [3]), invocata appunto da Aristotele,

---

[1]) Vedi Lucr., V, 76 sgg., e sopra, p. 406 sgg.; 413; 428 sgg.

[2]) Vedi lo scolio a *Epist. ad Erod.*, § 74, cit. sotto, p. 494 sgg. φθαρτοὺς εἶναι τοὺς κόσμους μεταβαλλόντων τῶν μερῶν. Per la risposta di Teofrasto in difesa di Aristotele, per dimostrare la debolezza di questa argomentazione epicurea e stoica, vedi sotto, p. 458 sgg. In realtà Aristotele avrebbe infatti potuto rispondere che il mondo è eterno, ma non immutabile, e così risponderà Teofrasto (v. p. 458) difendendo il maestro, dando così cagione alla controargomentazione di Epicuro (459 sgg.). Che Epicuro approfittasse polemicamente di quella prima ammissione aristotelica, appare manifesto dall'essere quel primo argomento epicureo, usato anche da Lucrezio, circa le parti del mondo, comune anche agli Stoici, che allo stesso modo di Epicuro e di Lucrezio argomentano contro l'immortalità del mondo: v. qui p. 455.

[3]) Verso 241: « videmus »; 242: « cernimus », e qui sotto, p. 485, n. 2-3.

Digitized by Google

per dichiarare che il « cielo » (v. 245) [1]), non meno che la terra, è nativo e mortale, come nativo e mortale è tutto il mondo, perchè native e mortali sono « *le sue parti* ». E come Aristotele aveva negato che il cielo (e perciò per lui anche l'universo [2])) si « *accresca e si diminuisca* », Lucrezio dimostra che non solo la terra (vv. 251; 260), ma il cielo stesso che tutto avvolge il mondo, sempre « *si accresce e diminuisce* » [3]) (vv. 281 sgg.). E rispetto al fuoco afferma che esso sempre si dissipa; e conclude, con aperta ironia, che il sole, la luna, le stelle continuamente perdono di materia, sicchè in nessun modo si possono credere divine essenze inviolabili ed immortali:

> sic igitur solem lunam stellasque putandumst
> ex alio atque alio lucem iactare subortu
> et primum quicquid flammarum perdere semper;
> inviolabilia haec ne credas forte vigere [4]).

Versi in cui è chiarissimo, benchè non scorto sinora, il riferimento polemico al *De philosophia* di Aristotele e alla sua platonica teologia astrale che considerava esseri divini *il cielo*, *il sole*, *la luna*, *e le stelle*, dottrina contro cui abbiamo già visto battagliare aspramente Epicuro e Lucrezio poco innanzi [5]). Lo stesso bell'esempio delle « faci », usato da Lucrezio [6]):

> quin etiam nocturna tibi, terrestria quae sunt
> lumina, pendentes lychni clareque coruscis

---

[1]) Da ciò si vede che Epicuro si riferiva, in particolare, veramente a quel punto della dottrina aristotelica comune al *De philosophia* e al *De caelo*, che trattava precisamente dell'eternità del cielo.

[2]) Per Aristotele, la sfera apparente del cielo racchiude, come è ben noto, tutto l'universo: vedi *De caelo*, I, 5 sgg.: e, secondo lui, non vi è altro mondo se non il nostro. Vedi anche i frammenti del *De philosophia* che trattano dell'eternità del mondo; fr. 18–20.

[3]) Cfr. v. 318 sgg. e i loro rapporti sicuri con il *De philosophia* di Aristotele studiati qui sotto, p. 459 sgg.

[4]) V. 302 sgg.

[5]) Vedi il mio capitolo precedente, p. 414 sgg., e LUCR., V, 115 sgg. e *passim*, in questa prima parte del libro quinto.

[6]) Verso 294 sgg.

Digitized by Google

> fulguribus pingues multa fuligine taedae,
> consimili properant ratione, ardore ministro,
> suppeditare novum lumen, tremere ignibus instant,
> instant, nec loca lux inter quasi rupta relinquit:
> usque adeo properanter ab omnibus ignibus ei
> exitium celeri celatur origine flammae,

è ripreso appunto dalla argomentazione opposta di Aristotele nel *De philosophia*, che nel ritorno all'alto della luce delle « faci » [1] (δᾷδες), vedeva ristabilito l'eterno equilibrio degli elementi, secondo il loro ordine naturale [2]. Si noti poi che Lucrezio, sulla scorta di Epicuro, bada bene qui ad accentuare il « perire del fuoco », perchè immortale e divina era per l'Aristotele del *De philosophia* la sottile sostanza di ardore etereo che Cicerone, nella confutazione epicurea del *De natura deorum* già studiata sopra [3], chiama « ardorem cæli » e dice essere considerata come un dio immortale da Aristotele nel libro terzo del *De philosophia*. La corrispondenza è dunque, anche qui, perfetta, e chiarisce ogni dubbio dell'argomentazione di Lucrezio, il quale, pur combattendo Aristotele, può benissimo appellarsi al ciclo degli elementi, perchè l'argomentazione (che prende le mosse da un'altra premessa, che Epicuro, con scaltrezza polemica desume dalle parole di Aristotele), non verte originariamente su di esso, ma sopra il semplice fatto della « mutazione » delle « parti » del tutto [4]. L'equilibrio del tutto può mantenersi nel tempo limitato della nostra esperienza; ma, per il semplice fatto che le sue parti visibilmente mutano, crede Epicuro sia infirmata la divinità ed eternità del tutto, e rimanga vera la maggiore del sillogismo e perciò la conclusione di esso. E poichè

---

[1]) Vedi il fr. 20 del *De philosophia*, p. 36, 17 sg. ROSE.

[2]) Vedi invece la polemica di Epicuro a questo proposito, p. 460 sgg.

[3]) Pag. 425; vedi CIC.: *De nat. deor.*, I, 13, 33 = fr. 26 ROSE.

[4]) Naturalmente l'accrescersi e diminuirsi degli elementi è considerato come una mutazione.

Digitized by Google

Aristotele, nel *De philosophia* [1]), aveva posto quale fondamento dell'eternità del mondo il non essere esso (come divina natura) « *soggetto a vecchiezza* », Lucrezio ci fa vedere invece nelle più salde cose terrene, anche in quelle che, per la loro divina destinazione, parrebbero inviolabili, l'eterno sfaldarsi e struggersi per vecchiezza (v. 308 sg.):

> .... non [cernis] delubra deum simulacraque fessa fatisci,
> nec sanctum numen fati protollere finis
> posse neque adversus naturae foedera niti ?
> Denique non monimenta virum dilapsa videmus
> quaerere proporro sibi sene [2]) senescere credas ?

Ove è interessante anche il richiamo al fatto, ammesso da Aristotele, che « le parti della terra invecchino » [3]).

Che poi veramente così si svolgesse l'argomentazione di Epicuro contro la dottrina di Aristotele, si può confermare anche dalla medesima polemica degli Stoici contro lo Stagirita. Essi pure infatti argomentano contro l' indistruttibilità dell'universo, fondandosi sulla « *mutazione delle sue parti* » [4]); e per provare questo si richiamano, come Epicuro, all'« esperienza» (τῷ λόγῳ τῶν δι'αἰσθήσεως νοουμένων); a quell'esperienza appunto a cui s'era appellato, come vedemmo, Aristotele.

E che il veleno dell'argomentazione poggiasse su quella pur minima mutazione delle parti, che già Melisso aveva giudicata sufficiente per argomentare la distruzione del tutto, si vede dal testo di Filone, *De provid.*, I, § 13

---

[1]) Vedi fr. 22 ROSE, p. 38, 4; 19, p. 34, 7 sg. e cfr. qui sotto p. 476 e il luogo citato a p. 451 sgg. del *De caelo*.

[2]) *Sene* è provvisoria correzione del Munro, incerta fra le tante incerte, ma il γηράσκειν intenzionale, contro Aristotele, è nel *senescere* che è certo.

[3]) Vedi ARIST., *Meteorol.*, I, p. 351 a, 32: διὰ δὲ ταῦτα καὶ τὴν δύναμιν τὰ μέρη τῆς γῆς λαμβάνει διαφέρουσαν, ὥστε μέχρι τινὸς ἔνυδρα δύναται διαμένειν, εἶτα ξηραίνεται καὶ γηράσκει πάλιν.

[4]) *Fr. Stoic. Vet.*, II. n. 589 : τὰ δὲ μέρη τοῦ κόσμου φθαρτά· εἰς ἄλληλα γὰρ μεταβάλλει· φθαρτὸς ἄρα ὁ κόσμος.

Digitized by Google

(p. 7 Aucher), che riprende la medesima argomentazione contro i Peripatetici: « Corruptio particularum alicuius partis et iterum corruptio minimae partis huius particulae, si ex ipsa natura atque essentia corporis oriatur, praesignat corruptionem quoque futuram corporis totius » [1]). Del resto Alessandro di Afrodisia, nel commento alla *Meteorologia* di Aristotele [2]), ricorda appunto gli avversari dello Stagirita, i quali, guardando al « piccolo » (ἐπὶ μικρὸν βλέποντας) e « dal piccolo cercando di argomentare intorno al tutto » (ἀπὸ τῶν μικρῶν περὶ τῶν ὅλων πειρωμένους λέγειν), da quelle mutazioni parziali che ammette Aristotele nella terra [3]), argomentavano la mutazione e distruzione del tutto (τὴν τοῦ ὅλου μεταβολὴν καὶ φθοράν).

Nè basta: non si sono accorti i commentatori di Lucrezio che noi abbiamo anche, come già dicemmo, la controrisposta della scuola di Aristotele, che ci conferma che la polemica si svolgeva appunto nel modo che abbiamo sopra dimostrato. Teofrasto infatti [4]) si propose

---

[1]) Cfr. anche *ibid.*, § 14: « quae in mundo sunt et fuere, quod *nempe fluxa* sunt, nonne universum quoque mundum ad normam partium suarum habiturum corruptionem fatebitur? » (cfr. LUCR., v. 277: « fluentis »; 280: « fluere omnia constat »).

[2]) F. 90 a, ed. Ven.: p. 61, 34 seg. ed. Hayduck.

[3]) Vedi sopra, p. 455 n. 3.

[4]) Vedi TEOFRASTO, ap. PHIL.: *De aeternitate mundi*, 23 sg., p. 108 sgg. COHN. Che questa parte di questa operetta di Filone riferisca fedelmente (eccetto qualche insignificante aggiunta e fiorettatura), come Filone stesso afferma, un testo di Teofrasto contenente una polemica contro un avversario, che si rivela essere uno stoico, e perciò Zenone (vedi qui sotto, p. 489 sgg.), vide acutamente lo ZELLER, *Hermes*, 1876, p. 422 sgg., il quale rispose vittoriosamente ad alcune obiezioni del DIELS (*Doxogr.*, p. 106 sg.) in *Hermes*, 1880, 137 sg. Contestò le argomentazioni dello Zeller l'ARNIM in *Quellenstudien z. Phil.*, p. 41 sg.; ma rispose giustamente alle sue obiezioni il NORDEN in *Jahrb. f. kl. Phil.*, Suppl. 19, 1892, p. 440 sgg. Ribattè l'Arnim, in quella stessa rivista, 1893, p. 449 sgg., ma senza successo, sicchè, non solo non persuase altri, come il SUSEMIHL (II 326 n.), il WENDLAND e lo stesso GOMPERZ, *Griech. Denker.*, p. 445 sg., ma egli medesimo poi si ricredette onestamente e pose questa testimonianza fra quelle della dottrina di Zenone nei suoi *Fragmenta Stoic.*

Digitized by Google

di ribattere tale confutazione degli avversari contro la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, e Filone ci ha riassunta la serie delle sue argomentazioni, mantenendo parzialmente, non ostante alcune probabili sue fioriture e amplificazioni retoriche [1]), lo stile di Teofrasto.

Sappiamo così che tali avversari di Aristotele, argomentavano, come Lucrezio, dalla mutazione delle « parti » dell'universo e che procedevano esaminando ogni elemento, nell'ordine stesso in cui li pone Lucrezio, terra, acqua, aria e fuoco [2]); e, come Lucrezio, osservavano che anche i macigni stessi, i più solidi, « si struggono e imputridiscono » (§ 24, μυδῶσι καὶ σήπονται); ove è singolare la coincidenza, anche di parole, pur nell'espressione arditissima di Lucrezio « putrescere saxa » (v. 307). E, come Lucrezio, osserva pure Teofrasto che le parti della terra si riducono in polvere (Lucr., v. 253), e strutte diventano fluide (ῥυπτόμενοι καὶ ῥέοντες: cfr. Lucr., v. 255: « pars etiam glebarum ad diluviem revocatur »): donde, dice Teofrasto, esponendo gli argomenti degli avversari di Aristotele, pare « ammalarsi ogni elemento e morire » [3]). La somiglianza singolarissima delle espressioni, si rivela anche in un passo precedente, in quel testo di Teofrasto, là ove si parla dello sminuirsi di ogni elemento per il « *dispendio che ne avviene* » [4]),

---

Vet., vol. I, n. 106. Del che non si accorse il BAUDRY, p. 219, che del resto pare non conosca direttamente gli scritti dello Zeller, dell'Arnim e del Norden, giacchè li fraintende in più punti. Quanto all'operetta *De aetern. mundi*, che essa sia di Filone, è stato dimostrato dal CUMONT, secondo che riconosce anche l'ultimo editore, il COHN (v. *praef.* p. XXXII) come pure CHRIST–SCHMID–STAEHLIN, ecc.

[1]) Come il passo sugli elefanti indiani.

[2]) Questa identità dell'ordine delle argomentazioni è assai importante, perchè ci prova che i versi di Lucrezio non hanno subito spostamenti, come credono varii critici e editori.

[3]) Vedi LUCR., v. 344 sgg., e qui sopra, p. 455; cfr. anche sotto, p. 475 sgg.

[4]) § 23: δαπανηθήσεται δὲ καὶ ὁ σύμπας ἀὴρ ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον ἐλαττούμενος κτέ.

Digitized by Google

espressione che coincide perfettamente con la frase lucreziana, usata nello stesso senso, « *dispendi faciant* » (Lucr., II 1127). Tale confronto diviene anche più probativo, perchè ho provato altrove essere epicureo tale uso di δαπανάω, con il riferimento alla testimonianza dossografica di Epifanio, che ci riferisce appunto la dottrina di Epicuro, τῆς φύσεως δαπανωμένης καὶ ἐξ αὐτῆς πάλιν ἐπιγινομένης [1]). È chiaro dunque che fra la polemica riferita da Teofrasto e quella di Lucrezio vi è perfetta aderenza e sicura dipendenza. E anche qui l'avere scoperto il riferimento della polemica serve alla retta costituzione del testo di Filone, perchè le parole εἶθ' ὕστερον δαπανηθέντες ἐξαναλύονται, omesse in M, ma attestate da tutti gli altri codici, sono considerate spurie dal Diels, *Doxogr.* p. 487, 15, mentre invece si vede che sono una genuinissima eco della polemica degli avversari.

Ma vi è di più. Noi abbiamo anche la risposta di Teofrasto all'argomentazione di Epicuro e degli Stoici sin qui studiata, e da tale risposta potremo trarre assai utili constatazioni sull'aderenza dell'esposizione di Lucrezio ai testi del maestro Epicuro.

Teofrasto infatti (§ 27), rispondendo a quella argomentazione degli avversarii, si fonda sul principio che non è legittima l'illazione dalle parti al tutto; ciò che prova appunto che il fulcro dell'argomentazione poggiava, secondo Epicuro, sopra l'imprudente ammissione di cui si faceva colpa ad Aristotele, che dalla mutabilità o immutabilità delle sue parti si potesse argomentare la mutabilità o immutabilità del mondo. Non basta provare, ribatte Teofrasto, che tutte le parti del mondo sono distruttibili, e che di fatto si distruggono, per provare la distrut-

---

[1]) V. EPIFANIO, *Adv. haeres.*, I, 8, *Doxogr.*, 589, 9 sg. DIELS: vedi il mio *Epicuro*, p. 258 sg., ove ho rivendicata l'autorità di questa testimonianza mancante all'USENER.

Digitized by Google

tibilità del tutto, ma bisogna provare che si distruggono contemporaneamente e nello stesso complesso. Chè se l'un elemento si trasforma nell'altro, e dall'uno l'altro nasce, è questo un eternarsi (ἀθανατίζεται), piuttosto che un perire, come appare dalla bella visione filosofica (κατὰ τὸ φιλοσοφηθέν) di Euripide (fr. 839 N²) che Filone cita, seguendo Teofrasto:

(Tutto che dalla terra cestisce alla terra ritorna,
e tutto quanto germoglia di seme di eterea stirpe
alla celeste sfera ancor sempre ritorna) [1],
e niuna cosa di quanto diviene è mai preda di morte,
ma l'una dall'altra sorgendo [2],
la propria vita ancor sempre ricuperano.

Orbene, è assai interessante che Lucrezio, appena compiuta l'argomentazione che abbiamo sopra studiata, si proponga questa obiezione stessa, che a quell'argomento rivolge Teofrasto, e l'esprima e la combatta riecheggiando questi stessi bei versi euripidei, già citati del resto da Aristotele stesso, appunto nel *De philosophia* [3]), e ripetuti anche da Epicuro [4]):

Denique iam tuere hoc, circum supraque quod omnem
continet amplexu terram: si procreat ex se
omnia, « quod quidam memorant », recipitque perempta,
totum nativo ac mortali corpore constat [5]).

Dove l'indubbio riferimento alla polemica peripatetica prova ora anche, non solo che qui non si tratta punto del

[1]) Questi primi tre versi di questo frammento di Euripide non sono nel testo di Filone, ma li aggiungo, sia perchè sono nel frammento del *De philosophia* di Aristotele (fr. 20), sia perchè li ha presenti Lucrezio nella sua risposta, che da essi diviene chiara. In Teofrasto dovevano esserci quasi certamente, e del resto anche Filone li riferisce sopra (p. 82 COHN) anch'essi, ove ripete l'argomentazione di Aristotele.

[2]) La migliore lezione di questo verso è certo ἄλλο πρὸς ἄλλου.

[3]) Fr. 20, p. 35, 20.

[4]) Vedi il testo epicureo mancante all'USENER e da me messo in luce nel mio *Epicuro*, p. 261, e *Doxogr.*, 430 DIELS.

[5]) Versi 318 sgg.

Digitized by Google

fuoco degli Stoici, come credono i commentatori di Lucrezio, anche i più recenti [1]); ma eziandio che i « quidam » non sono Diogene di Apollonia, Epicarmo e Crisippo, sibbene sempre Aristotele e Teofrasto, ai cui argomenti, con così palmare evidenza, rispondono Epicuro e Lucrezio, fondandosi su quegli stessi versi che Aristotele e il suo discepolo Teofrasto avevano citati. E si comprende anche assai bene perchè così essi rispondano ad Aristotele e ai suoi discepoli, e perchè così atteggino il loro argomento. Aristotele infatti nel *De philosophia* (fr. 20) si sforzava di provare che il mondo non si distrugge, perchè la distruzione delle sue parti non è che il ritorno degli elementi da una condizione contro natura (quando cioè entrano in composizione nelle creature mortali) ai loro luoghi naturali, la terra alla terra, l'aria all'aria, l'acqua all'acqua, il fuoco al fuoco etereo; e, per confermare questo citava i versi di Euripide, che pure Teofrasto cita e che Lucrezio parafrasa, e osservava, come appunto per essere la dissoluzione delle varie creature mortali del mondo un ritorno degli elementi alla collocazione naturale, questo ristabilirsi di tale ordine non porta rovina al mondo. Orbene Epicuro e Lucrezio approfittano di questa ammissione per ribattere, che se dal mondo esterno che circonda la terra derivano gli elementi che formano le cose, e ad esso (nel ciclo degli elementi) alternatamente ritornano, questo cosmo degli elementi è in continuo farsi e disfarsi; e perciò, come composto di elementi mortali, si rivela nativo e mortale. A ragion veduta dunque Lucrezio, pur riecheggiando (nei versi citati sopra p. 459) un passo di Pacuvio:

> Hoc vide, circum supraque quod complexu continet terram
> solisque exortu capessit candorem, occasu nigret,
> id quod nostri caelum memorant, Grai perhibent aethera,

[1]) Cfr. anche GIUSSANI, *ad loc.*

Digitized by Google

a differenza di Pacuvio, non indica precisamente nè l'etere, nè il fuoco (come vorrebbe l'argomento, se fosse contro gli Stoici) perchè l'argomentazione deve valere per tutto il complesso degli elementi che, secondo Aristotele, nella sua vicenda ciclica, conserva l'eternità del mondo. Allude però Lucrezio prevalentemente al perpetuo ritorno degli elementi al cielo, perchè per Aristotele appunto il cielo, come vedemmo, era immutabile ed eterno in ogni sua parte, mentre secondo l'argomentazione di Lucrezio (e di Epicuro)

totum nativo ac mortali corpore constat.

Procedendo, nella sua difesa della dottrina aristotelica, Teofrasto [1]) ricorda ancora un altro argomento degli avversari. Se il mondo è eterno, eterni dovrebbero essere pure gli animali, e tanto più il genere umano, giacchè « più di questi vale » [2]). Ma, aggiunge, dicevano invece, secondo Teofrasto, gli avversarii di Aristotele, il genere umano, a chi indaghi la natura, si rivela nato tardi nel mondo. Infatti necessariamente sono all'uomo coetanee le arti, non solo perchè la ricerca di esse è connaturata alla razionalità dell'uomo, ma anche perchè vivere senza di esse non è possibile. E noi vediamo, con lo studio delle tradizioni passate « *conservateci dai poeti* », che la civiltà è recente; onde, se non è eterno l'uomo, neppure eterno è il mondo. Tale l'argomentazione, ricordata da Teofrasto e che di fatto era sicuramente rivolta contro le premesse di Aristotele [3]) e dei Peripatetici. Che recenti fossero le più nobili scoperte dell'uomo, e soprattutto la filosofia, abbiamo visto altrove essere affermato nel suo *Protrettico* da Aristotele [4]);

[1]) § 24, p. 112, 19 sg. COHN.
[2]) Vedi sotto, p. 490 sgg.
[3]) Vedi a questo proposito anche le nuove testimonianze aristoteliche messe da me in luce qui sotto, p. 511–25.
[4]) Fr. 53. Vedi sopra, cap. VIII, p. 379 sgg.

Digitized by Google

il quale ne aveva tratto mirabile aspettativa per l'avvenire di essa filosofia, che negli ultimi tempi, egli diceva aveva fatti progressi magnifici. E fra le arti che, nei tempi recenti, avevano compiuto così grandi progressi [1]), Aristotele annoverava anche *la musica* che, in verità, aveva mirabilmente progredito nei tempi vicinissimi ad Aristotele, e che era stata studiata storicamente dai suoi discepoli, e particolarmente da Aristosseno. D'altra parte sappiamo che dalla scuola aristotelica sono usciti i primi ricercatori della storia della cultura, come Teofrasto stesso e Dicearco, l'autore della *Vita della Grecia* (βίος Ἑλλάδος), e che la letteratura « sulle scoperte » [2]) è una pretta creazione della scuola aristotelica.

Del resto anche Platone nelle *Leggi* [3]), da cui così strettamente dipende il *De philosophia* di Aristotele, osservava che non sono ancor trascorsi mille o duemila anni da quando vennero in luce le scoperte, dovute, parte a Dedalo, parte ad Orfeo, parte a Palamede, e soprattutto quelle della « musica » e della lira, e tutte le altre, « molte delle quali sono, per così dire, nate ieri e avantieri » (χθές καὶ πρώην γεγονότα). Orbene, anche questa argomentazione contro Aristotele, ricordata da Teofrasto, dopo la prima studiata sopra, comune a Epicuro e agli Stoici, appare, e (si badi) *nel medesimo ordine di successione*, in Lucrezio, *subito dopo la precedente*. Ecco infatti in qual modo argomenta Lucrezio, subito dopo aver conchiuso il primo argomento, circa la mutazione delle parti del mondo, studiato sopra: « Come mai, egli dice, se non vi fu nascita alcuna del mondo,

---

[1]) Fr. 53: τοσοῦτον δὲ νῦν προεληλύθασιν ἐκ μικρῶν ἀφορμῶν ἐν ἐλαχίστῳ χρόνῳ.

[2]) Vedi l'opera Π. εὑρεμάτων, in due libri, di Teofrasto, ricordata da Diogene Laerzio V, 47, e le opere dello stesso titolo o argomento di Eraclide Pontico, Dicearco, ecc.

[3]) Pag. 677 D.

Digitized by Google

la nostra civiltà è così giovane, e son d'ieri, anzi si può dire di oggi, le arti e la stessa filosofia ?» (v. 324 sgg.).:

Praeterea si nulla fuit genitalis origo
terrarum et caeli semperque aeterna fuere,
cur supera bellum Thebanum et funera Troiae
non alias alii quoque *res cecinere poetae* [1])?
Quo tot facta virum totiens cecidere neque usquam
aeternis famae monimentis insita florent ?
Verum, ut opinor, habet novitatem summa, recensque
naturast mundi neque pridem exordia cepit.
Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur,
nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt
multa, modo organici melicos peperere sonores,
denique natura haec rerum ratioque (φυσιολογία!) repertast
nuper, et hanc primus cum primis ipse repertus
nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces.

La corrispondenza anche qui è perfetta, e non solo nell'accordo dell'argomentazione e negli stessi esempi recati — la musica e la filosofia —, e nel riferirsi anche Lucrezio, come gli avversari, ricordati da Teofrasto, alle tradizioni dei poeti: ma persino nel medesimo rapporto delle espressioni di tempo, con duplice sfumatura di vicinanza nell' immediato passato, *modo* e *nuper*. Evidentemente dunque abbiamo qui una risposta a Teofrasto.

Sarà bene però considerare più da vicino questo argomento usato da Lucrezio, per trarne assai importanti conclusioni circa il significato esatto di quei versi e circa la fedeltà di Lucrezio ai testi epicurei. Anzitutto non credo si sia data la dovuta importanza all'ultimo verso, « nunc ego sum in patrias qui possim vertere voces », ove si vede che Lucrezio usa, per indicare l'opera sua, il termine stesso che serve ad indicare la « traduzione » di un'opera altrui. Orbene, se noi teniamo presente che, all' inizio di questa polemica (v. 55) Lucrezio

[1]) Nota che questo riferimento ai poeti è assai importante, perchè ci prova che Lucrezio (seguendo Epicuro) ha presente l'argomentazione di Teofrasto; vedi infatti sopra, p. 461, e qui sotto la testimonianza aristotelica da me messa in luce a p. 512; cfr. p. 514.

Digitized by Google

affermava di « calcare le orme del maestro », appare chiaro che veramente egli, non solo in generale [1]), ma soprattutto in questa parte del libro quinto, si considera un poetico traduttore dell'opera di Epicuro. Donde riceve conferma, dalla stessa parola e confessione di Lucrezio, quell'aderenza strettissima che abbiamo dimostrato, e ancora dimostreremo, essere tra Lucrezio ed Epicuro in questa polemica contro il *De philosophia* di Aristotele. E i versi di Lucrezio potranno ormai ben rappresentare il documento fedelissimo di una parte per noi perduta dell'opera di Epicuro. Di ciò avremo infatti subito una nuova conferma.

Esaminando questo argomento, desunto dalla novità delle arti e della civiltà, addotto da Lucrezio, appare già di subito alquanto singolare che il ritrovamento della fisiologia epicurea [2]) da parte di Epicuro — ritrovamento antico già da due secoli e mezzo — venga considerato come cosa « *testè* » avvenuta (*nuper*). Ma questo fatto diviene anche più significativo, se si pensa che anche quegli altri ritrovati, e soprattutto i perfezionamenti dell'arte musicale, i quali non erano certo dell'età di Lucrezio o ad essa vicinissimi, ma piuttosto dell'età di Epicuro o di poco anteriori, sono indicati con un'espressione di tempo (*modo*) che significa in latino una cosa presente, oppure appena passata (sì da confondersi quasi con il presente), con una sfumatura di vicinanza nel tempo così vivamente accentuata, che « *modo* » talvolta indica persino un immediato avvenire [3]).

Della difficoltà si è accorto in qualche guisa il Gius-

---

[1]) Vedi III, 10: « tuisque ex, inclute, chartis omnia.... depascimur aurea dicta ».

[2]) Per questo motivo della polemica di Epicuro contro i platonico-peripatetici, vedi le mie dimostrazioni sopra, pp. 166 n.; 265 sgg.

[3]) Per *modo*, indicante un'azione presente, vedi la nota di Donato a Terenzio, *Ad.*, 289; per l'uso di questa particella, per indi-

Digitized by Google

sani, che annota al v. 334: « *modo*, tanto più in confronto con *nuper* (v. 336), dà l' idea di una invenzione recentissima ai tempi di Lucrezio. L' invenzione dell'organo (idraulico) era allora, per verità, già antica di un paio di secoli; ma l' uso non se n'era diffuso che molto lentamente[??], sì che scrittori di cose musicali, come Plutarco e Tolomeo non ne fanno neppur parola [1]). Pei Romani poteva benissimo essere una novità [??]. A Roma stessa ebbe maggior favore nell'età imperiale ». Cattive ragioni. Per quale motivo infatti Lucrezio doveva proprio servirsi di questi esempi di scoperte e ritrovati antichi di due secoli e mezzo, invece di recarne altri recenti, dando così più forza al suo argomento ? E perchè proprio doveva designarli come recentissimi ? E come mai proprio tutti e tre gli esempi di ritrovati contemporanei o recentissimi che egli riferisce, e cioè i progressi nell'arte dei navigli (*nunc*), degli « organici » (*modo*), della filosofia epicurea (*nuper*), non sono per nulla ritrovati « recenti o contemporanei » rispetto a Lucrezio, ma bensì rispetto a Epicuro ? Basta esporre questa considerazione, per comprendere che essa è una prova sicura che Lucrezio non fa se non ripetere [2]) (come del resto egli stesso confessa con

---

care un'azione di immediato futuro, vedi TER., *Andr.*, III, 4, 15; LIV., XXVI, 15 ecc. Per *modo* indicante un tempo appena trascorso, vedi CIC., *Verr.*, II, 4, 6. Gli esempi in cui *modo* indica un tempo già passato, raccolti dal GEORGES (*Ausführl. Lex.*, sub voc.), sono sempre nei termini di una sola generazione (da 20 a 70 anni).

[1]) Si badi che ne avevano parlato con molto interesse gli scrittori immediatamente posteriori alla scoperta, Ateneo il meccanico, Erone ecc., e che anzi la scoperta di Ctesibio era mentovata dalla letteratura peripatetica περὶ εὑρημάτων della prima età ellenistica, come si vede da PLINIO, *N. H.*, VII, 125. L'argomento del Giussani non corre dunque, e prova anzi che meno se ne parlava all'età di Plutarco, perchè era cosa antica, come era all'età di Plinio. Del resto i musici della tradizione aristossenica spregiavano gli strumenti a fiato; vedi WESTPHAL, *Metrik*, I, p. 52, cfr. ARISTOX., fr. 61 MUELLER.

[2]) Fuorchè naturalmente la piccola aggiunta che fa a proposito di se stesso: « nunc ego sum.... ».

Digitized by Google

il « *vertere* » del v. 337) l'argomento di Epicuro, con tanta fedeltà da non evitare un certo senso d'anacronismo. E invero, proprio nell'età di Epicuro, si ebbero i più grandi e rapidissimi progressi dell' ingegneria navale, che, in brevissimo tempo, passa dalla costruzione delle triremi alle tetraremi e pentaremi, sino all'accrescersi, quasi prodigioso, della serie di rematori, per opera soprattutto degli ingegneri navali di Alessandro, di Demetrio Poliercete e dei due primi Tolomei [1]). Nè certo progressi simili furono mai più fatti nel periodo posteriore, come si può vedere dalla storia dell'arte navale. Così pure l'organo idraulico, supposto, per ipotesi, che di esso si parli, fu inventato da Ctesibio che visse all'età di Tolomeo Filadelfo, e fu perciò, in parte almeno della sua vita, contemporaneo di Epicuro; mentre poi in rapporto con Epicuro lo metterebbe essere stato in relazione [2]) con Anassarco, uno dei corrispondenti di Epicuro [3]) e con Stratone di Lampsaco che di Epicuro fu contemporaneo. E sappiamo anche che l'invenzione dell'organo aveva rapporti con quell'orologio acustico che Platone si era costruito [4]) e che ne fu quasi l'embrione. Epicuro avrebbe potuto dunque parlare di quell' invenzione come di cosa recentissima, mentre non poteva Lucrezio, senza forzare stranissimamente l'espressione latina « *modo* ».

Però io non credo punto che l'espressione « modo organici melicos peperere sonores » vada riferita all' invenzione dell'organo idraulico. E che non sia da intendere così, si può dimostrare. L'espressione « organici », non meno che il greco ὀργανικοί, non indicano infatti realmente suonatori o inventori d'organo, nè in latino, nè

---

[1]) Vedi BELOCH, *Gr. Geschichte*, IV 1², p. 268 sgg.; cfr. BAUMEISTER, p. 1638.
[2]) CHRIST-SCHMID-STAEHLIN, II, 1, 283 n.
[3]) Vedi EPIC., fr. 116.
[4]) Vedi ATHEN., IV, 174 C.

Digitized by Google

in greco: mentre, così in greco come in latino, indicano praticanti di musica, musicisti. E Lucrezio doveva usarla in tal senso, tanto se la trovava in Epicuro, come quasi certamente la trovò, quanto se voleva indicare nel verso i musici, perchè « mūsĭcī » non entra nell'esametro. Per di più Lucrezio usa due altre volte l'espressione « organici », e in nessuno di quei passi significa suonatori o inventori d'organo. Nel primo di essi, II, 412: « musaea mele *per cordas* organici quae *Mobilibus digitis* expergefacta figurant », è chiaro che si indicano suonatori di strumenti a corda e perciò per nulla suonatori d'organi.

Interessante assai è esaminare il secondo passo. Ivi Lucrezio, dopo aver confutata la dottrina dell'anima-armonia, che va particolarmente sotto il nome di Aristosseno [1]), conclude, III, 131 sg.: « redde harmoniai Nomen ad organicos alto delatum Heliconi ». Anche qui è evidente che non si tratta di suonatori d'organo, ma di musici. Ma l'espressione diviene più calzante assai, e significativa anche per la nostra polemica aristotelica, se si bada a questa polemica con i Peripatetici e a diverse circostanze che sinora sfuggirono ai commentatori di Lucrezio; e cioè che Aristosseno era discepolo di Aristotele e che è il primo e più grande teorico e storico della musica, mentre ὀργανικός indica « virtuoso » (e anche tale era Aristosseno, discepolo dei maggiori musici del tempo), « praticante di musica », in opposizione al « teorico », λογικός; e che, come apprendiamo da un passo di Plutarco, per l'appunto in senso ironico e per riso veniva usato per opposizione a λογικός [2]). Chi non vede dunque che, con questo acume interpretativo, quella frase prende una luce nuova di vivezza artistica? Epicuro, polemizzando contro un discepolo della

[1]) Vedi le testimonianze in MUELLER, *Fr. hist. gr.*, II, p. 290.

[2]) Vedi PLUT., *Quaest. conv.*, III, 657 E: λέγων ἅμα γέλωτι τῶν λογικῶν εἶναι περὶ μουσικήν οὐ τῶν ὀργανικῶν.

Digitized by Google

scuola da lui aspramente avversata [1]), come per tanti prove dimostrammo, e confutando la dottrina di queste musico–filosofo, grandissimo teorico della musica, intenzionalmente lo umilia con un vocabolo che indica « praticante e suonatore di strumenti ». Si noti poi che ὄργανον è già il termine consueto per indicare strumento musicale sin dall'età di Platone [2]), e che Aristosseno scrisse un'opera περὶ αὐλῶν καὶ ὀργάνων, che non trattava per nulla degli organi, di cui sappiamo da Ateneo (fr. 62 Müll.) non aver parlato Aristosseno, ma dei vari altri strumenti musicali. E del resto è assai utile notare che era tradizionale, nella polemica contro la dottrina aristossenica dell'anima–armonia, l'ironico accenno al musico Aristosseno, il quale voleva fare il filosofo e che avrebbe fatto meglio a tornare alla sua musica e ai suoi strumenti: vedi Cic. *Tusc.*, I, 18: « (Aristoxenus) ita delectatur suis cantibus, ut eos etiam ad haec (cioè alle dottrine sull'anima) transferre conetur,... haec concedat Aristoteli: canere ipse doceat. Bene enim illo Graecorum proverbio praecipitur: quam quisque norit artem, in hac se exerceat ». Cfr. Lact., *Inst. div.*, VII, 13: « Aristoxenus.... negavit omnino esse animam...., sed sicut in fidibus ex intensione nervorum effici concordem sonum atque cantum, quem musici (cfr. organici!) harmoniam vocant, ita in corporibus ex compage viscerum ac vigore membrorum vim sentiendi exsistere. Quo nihil delirius dici potest ». È chiaro dunque che « Harmoniai nomen redde ad organicos alto delatum Heliconi », è un ironico frizzo contro il musicomane filosofo Aristosseno. D'al-

[1]) Per la polemica epicurea contro Aristosseno, a proposito della musica, v. il passo di FILODEMO nel *De Musica* ricordato sopra, p. 390. Per il poco pregio in cui gli epicurei tenevano la musica, v. EPIC., fr. 229b, p. 173, 9 USEN. È importante anche ricordare che Aristosseno polemizzò contro l'edonismo con sicuri riferimenti a quello epicureo, come mettemmo in luce nel capitolo V.

[2]) *Rep.*, III, 337 A; 399 D: *Symp.*, 215 C.

Digitized by Google

tra parte in queste e nelle altre testimonianze parallele è chiara la derisione per aver fatto Aristosseno del corpo uno « strumento » (ὄργανον) musicale, e l'esempio è sempre [1]) tolto dalla « lira » (*fides*), perchè appunto del paragone di quell' istrumento, composto esso pure di fibre, come l'organismo dell' uomo, doveva servirsi Aristosseno, che del resto, come vedemmo, era un ardente patrocinatore della greca musica apollinea della lira, in opposizione a quella dionisiaca orientale degli strumenti a fiato, donde, a suo parere, era venuto il corrompimento della musica ellenica. Anche nel passo del libro III « organici » vuol dunque dire suonatori di istrumenti a corda, come nel verso citato sopra del libro II, e quest'allusione a suonatori di istrumenti a corda, e non di organi, era intenzionale per la polemica contro la scuola di Aristotele.

Lo stesso significato deve darsi dunque ad « organici » nel passo del libro V, che ora particolarmente ci interessa. Ed esso prende infatti un nuovo rilievo e una nuovissima significazione, se si connette quella frase « modo organici melicos peperere sonores », come certamente si deve ormai connettere, con quel rapido, mirabile arricchimento e perfezionamento della musica greca nell'età di Aristotele e di Epicuro, di cui, come sappiamo, parlava Aristotele nel *De philosophia* (vedi sopra, p. 462). Sappiamo infatti da Lucrezio, come, con avveduta acutezza polemica, Epicuro approfittasse di questa ammissione per trarne un argomento circa la giovinezza della nostra civiltà e delle arti e perciò del mondo. Orbene, si noti che Aristotele, a differenza di Platone e di Aristosseno, non è punto un avversario del nuovo stile musicale, egli che dà valore all'opera di Euripide e pregia Agatone e soprattutto non teme di lodare Filosseno e Timoteo (*Poet.*

[1]) Cic., *Tusc.*, I, 10; Lact., *Div. inst.*, VII, 13; *De op. d.*, XVI.

Digitized by Google

1148 a, 16), i maestri della « musica dell'avvenire ». Anzi nella *Metafisica* (p. 993 b, 15), che per tanti legami è unita al *De philosophia*, egli parla di Timoteo, il rivoluzionario della musica greca, come di un innovatore a cui dobbiamo esser grati, perchè senza di lui, « non avremmo molto della *melopeia* »; e si serve ivi di questo esempio per confermare quel continuo progresso delle scienze e della filosofia che era stato il programma pieno di avvenire del suo *Protrettico* e del *De philosophia*, e su cui nel *De philosophia* si fondava per provare, come vedremo, che la civiltà infinite volte si rinnova negli innumerevoli cataclismi cosmici. È chiaro dunque che questo passo della *Metafisica* è una ripresa di quella dottrina del *De philosophia* [1]) contro cui qui polemizzano Lucrezio ed Epicuro.

Orbene, chi non vede in questa frase della *Metafisica*: εἰ μὲν γὰρ Τιμόθεος μὴ ἐγένετο, πολλὴν ἂν μελοποιΐαν οὐκ εἴχομεν, l'insperatamente ritrovata eco di quella constatazione di recenti invenzioni musicali che Aristotele deve avere indicata con simile espressione nel *De philosophia*, come segno della novità delle arti in continuo progresso, e di cui, attraverso a Epicuro, ci è giunta l'eco polemica nella fedele imitazione e quasi traduzione lucreziana del testo di Epicuro, « modo organici melicos (v. μελοποιΐαν!) peperere sonores? ». Anche qui la linea precisa di rapporti fra Aristotele, Teofrasto, Epicuro, Lucrezio è dunque sicura. E d'altra parte noi sappiamo che l'epoca vera ed unica delle scoperte musicali è quella appunto della guerra del Peloponneso e l' immediatamente successiva, sino all'età di Aristotele e alle soglie dell'età di Epicuro [2]), e sappiamo che da quell'età, che è quella

[1]) Vedi infatti anche *De philosophia*, fr. 13 e *Metaph.*, XII, p. 1074 b. 10 e qui sotto, p. 475 n. 1, e le nuove testimonianze del primo Aristotele da me messe in luce qui sotto, pp. 511–25.

[2]) Filosseno morì nel 380, Timoteo circa nel 358, Epicuro nac-

Digitized by Google

di Aristosseno, sino a Tolomeo (320 a. C.–170 d. C.) non si scorge alcun essenziale arricchimento della tecnica musicale, come afferma il maggiore storico della musica antica [1]). A quel tempo rimontano i più notevoli perfezionamenti negli strumenti musicali [2]), e quello stesso romanticismo musicale di Euripide, di Filosseno, di Timoteo, di Cinesia, di Teleste, di Melanippide, ecc. che trasformò e rinnovò la musica antica, costituendo un assai notevole progresso tecnico [3]). Età che fu il mirabile rigoglio e, nello stesso tempo, il termine di quella prodigiosa fioritura della musica antica, che non ebbe più mai una nuova primavera, ma rapidissimo declinare d'autunno. « La produzione musicale sembra infatti arrestarsi completamente » [4]); e se anche « la musica entra nel programma dell'educazione romana, non riceve alcun impulso da questo nuovo clima storico e spirituale » [5]); « onde i nomoi e le tragedie che Nerone cantò pubblicamente a Roma e a Napoli sembrano essere state composizioni greche dell'età di Timoteo » [6]).

Ho riferito fedelmente le espressioni del Gevaert, sebbene si tratti di notizie di dominio comune, per togliere alle mie constatazioni ogni sospetto di tendenziosità.

È chiaro dunque che Lucrezio parla di innovazioni avvenute non al suo tempo o immediatamente prima, ma nell'età di Aristotele e di Epicuro, come del resto voleva la sua aderenza alla sua fonte e la tesi polemica, e che perciò egli si mantiene, anche qui, così fedele al

---

que nel 341, cosicchè, anche senza contare gli epigoni di quel movimento, si entra nel termine di meno di 70 anni indicato da *modo* (vedi sopra); cfr. GEVAERT, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, Gands, 1875, I, p. 53.

[1]) GEVAERT, op. cit., p. 38; cfr. p. 35, 49.
[2]) Vedi *ibid.*, p. 51 sg.
[3]) Vedi *ibid.*, p. 52 sg.; 54.
[4]) *Ibid.*, p. 55.
[5]) *Ibid.*, p. 57.
[6]) *Ibid.*, p. 58.

Digitized by Google

testo di Epicuro da non evitare di cadere in un sensibile anacronismo [1]).

Quale risposta dessero i Peripatetici a questo argomento (che Lucrezio ci ha così fedelmente conservato dalla parola di Epicuro) sappiamo da Teofrasto [2]). Qual'è, dicevano i Peripatetici, questa storica tradizione [3]), a cui si riferiscono gli avversari ? La labile fama degli uomini, e neppur essa indagata nelle più lontane sue tradizioni. La storia del passato del mondo bisogna leggerla infatti nelle pagine della natura e nei miti che ne derivano. Essi ci raccontano che vi furono, sì, immense rovine, ma non di tutto l'universo, bensì di gran parte della terra, in ricorsi di millenarie epoche cosmiche, e che avvennero

---

[1]) Una notevole conferma di questa forma anacronistica, risultante dall'avere Lucrezio con la massima fedeltà riprodotta l'argomentazione di Epicuro, si ha dal medesimo anacronismo in cui cade Proclo, nel riprendere (vedi ARIST., fr. 53, p. 63, 24 sgg. ROSE) la dottrina di Aristotele (nel *Protrettico* e nel *De philosophia*), che, come vedemmo, Epicuro ha presente, nella sua polemica circa l'essere ritrovato recentissimo quello delle arti e delle scienze. Anch'egli infatti dice che risorte, dopo i grandi cataclismi cosmici, la *musica* e le altre arti e le scienze, fra cui la *filosofia*, fecero *ora* (νῦν) (l. 5, p. 64) quest'ultime in *brevissimo tempo grandissimi progressi*, e che *novissimo* (νεώτατον, p. 63, l. 24) ritrovato è quello della ricerca del vero. Il confronto col passo di Cicerone (riferito nelle linee precedenti dal ROSE), che fa parlare Aristotele con le espressioni che egli usava, riferendosi al proprio tempo (*paucis annis magna accessio*), mostra che Proclo (come Lucrezio) cade in un curioso anacronismo, perchè usa anch'egli le espressioni *ora* e *nuovissimo*, che erano vere per l'età di Aristotele, e non per quella di Proclo, di tanto più lontano ancora di Lucrezio da quel tempo aureo della cultura e della filosofia in cui Aristotele ed Epicuro scrivevano. L'anacronismo di Proclo era già stato osservato dal BYWATER (*Journ. of Philol.*, 1877, p. 73), che naturalmente non pensava alla nostra polemica epicurea, traendone giustamente una prova della fedeltà di Proclo al testo aristotelico che egli parafrasa. Per la fedeltà di Proclo al suo testo, vedi anche i passi paralleli citati dal ROSE a p. 62, 25 col. *a* e *b*.

[2]) § 27, p. 117, 17 sgg. COHN.

[3]) Vedi TEOFRASTO, loc. cit.: μεθ' ἱστορίας φυσικῆς.... ἀλλ' οὐκ ἀπερισκέπτως καὶ ῥᾳθύμως λεκτέον. ἡ δ' ἱστορία τίς; e LUCR., v. 326: « cur.... non alias alii cecinere poetae.... neque usquam Aeternis famae monimentis insita florent ? ».

Digitized by Google

per immense inondazioni, oppure « nella alterna vicenda del certame delle potenze elementari del mondo » (πρὸς δὲ μαχομένων δυνάμεων ἐν μέρει) [1]), quando gli uomini morirono o per sovrabbondare del fuoco o per troppa umidità, a seconda dei luoghi dove abitavano. Per questi cataclismi, distrutti essendo la massima parte degli uomini, vennero di necessità a mancare anche le arti. Ma quando questi immensi « morbi comuni (κοιναὶ νόσοι) » [2]) rimisero un po' della loro violenza, di volta in volta, riprese a ringiovanire e a rigermogliare (ἀνηβᾶν καὶ βλαστάνειν) il genere umano, non mai interamente distrutto, e di nuovo si ravvivarono le arti, non già allora primieramente nate, ma dall' impoverimento loro rinfrancatesi.

Teofrasto, così rispondendo, non faceva se non riprendere una dottrina di Aristotele, che egli stesso aveva svolta altrove [3]), e che già appariva del resto nell'opera del suo maestro Platone, il quale (in quel medesimo luogo delle *Leggi* a cui ci siamo riferiti sopra) aveva affermato il ciclico sommergersi e risorgere della civiltà, dopo i cataclismi cosmici, quali il « *diluvio* » [4]), quando « quelli che scamparono allo sterminio dovettero essere verisimilmente pochi montani pastori, tenui faville del genere umano rimasto in salvo sulle vette » [5]). E anche Aristotele, riprendendo questa tradizione, ammise egli pure, proprio sempre nel *De philosophia*, l'esistenza di grandi ciclici cataclismi cosmici, al termine di grandi cicli stellari [6]). A questo

[1]) Vedi p. 118, 11 sgg. COHN. Si badi a queste parole, assai importanti, per la ritorsione epicurea dell'argomento, della quale parleremo fra poco, p. 481 sgg.

[2]) Nota anche questa espressione, per la polemica che ne seguirà.

[3]) Nel περὶ εὐσεβείας.

[4]) Vedi a questo proposito, le testimonianze da me messe in luce qui sotto, p. 511 sgg.

[5]) Vedi *Leges*, III, 677 A; cfr. *Timeo*, 22 C; 23 B; 23 C; 25 C. Vedi anche il mito del *Politico* da noi studiato qui sopra, p. 378 sgg.

[6]) Vedi il mio capitolo precedente, p. 379.

Digitized by Google

proposito è utile riferire nella sua integrità la testimonianza di Censorino [1]), che il Rose, nella sua edizione dei frammenti di Aristotele, riporta incompleta [2]), sì che non vi appare l'attestazione di quei precisi cataclismi cosmici, la conflagrazione e il diluvio, che abbiamo visto essere intenzionale risposta di Aristotele ai propri avversari: « est praeterea annus, quem Aristoteles maximum potius quam magnum appellat, quem solis et lunae vagarumque quinque stellarum orbes conficiunt [3]), cum ad idem signum, ubi quondam simul fuerunt, una referuntur [4]), cuius anni hiems summa est cataclysmos, quem nostri diluvionem vocant, aestas autem ecpyrosis, quod est mundi incendium; nam his alternis temporibus mundus tum exignescere tum exaquescere videtur » [5]).

E del periodico sommergersi e apparente perire delle arti e delle scienze si tratta appunto nel fr. 13 del *De*

[1]) *De die nat.*, 18, 11.

[2]) Pag. 39, fr. 25. [Nella forma completa reca ora questa testimonianza il WALZER p. 65, riferendosi alla mia dimostrazione. Nota che di questa dottrina Aristotele doveva fare menzione, sia nel *Protrettico*, sia nel *De philosophia*, Vedi sopra, p. 342 sgg. e cfr. la mia Appendice al capitolo III, pp. 239; 264].

[3]) Vedi la stessa attestazione in CIC., *de nat. d.*, III, 20, 51 recata anche dal Rose.

[4]) Solo fin qui riferisce il testo il Rose.

[5]) Il « *videtur* » dice chiaramente che si tratta non dell'*ecpyrosis* e del diluvio stoico che distruggono il mondo, ma di quelli ammessi da Aristotele, per cui vi è solo una rovina parziale e *apparente*. Anche del resto nel fr. 13 del *De philosophia* (cit., p. 475 n.) si parla del « perire » degli uomini, delle arti e delle scienze, mentre è solo una temporanea « perdita parziale », come da quel medesimo frammento chiaramente appare. Vedi del resto anche *Meteor.*, I, 14, p. 352 a, 28, dove si parla del χειμών cosmico e dell'ὑπερβολὴ ὄμβρων (cfr. Teofrasto cit. sopra), e si fa ricordo del mito del diluvio di Deucalione e delle antiche tradizioni greche consimili; cfr. p. 352 b, 16 sgg. Vedi per l'*ecpyrosis* e il mito di Fetonte, PLATONE, *Timeo*, p. 22. Cfr. anche Alessandro di Afrodisia *in Arist. Meteorol.*, p. 90 a, ricordato sopra, p. 456, ove si accenna all'obiezione degli avversari contro Aristotele, rispetto all'eternità del mondo, desunta dal diluvio e dall'*ecpyrosis*. Il χειμών di cui parla Aristotele nel passo citato dei *Meteorologica* (352 a, 30) mostra che le parole di Censorino « cuius anni hiems cett. », che il Rose omette, sono ancora di Aristotele e che dovranno essere aggiunte in una nuova edizione.

Digitized by Google

philosophia, osservando che nei cosmici cataclismi l'antica sapienza filosofica si oscura e se ne perde la tradizione, rimanendone solo qualche bagliore nei proverbi, conservatisi per la loro brevità ed il loro acume, proverbi che sono piccole faville di antica perduta saggezza [1]).

Orbene, anche a questa argomentazione replicava Epicuro (come vediamo ora da Lucrezio), *serbando sempre lo stesso ordine degli argomenti seguìto dagli avversari e rispondendo ad essi punto per punto:* se tali distruzioni di uomini e di arti vi furono, per tali cataclismi cosmici, esse son prova che un tale mondo, sottoposto a tali pericoli e a tali « malattie », è simile agli esseri mortali, e che appena una più violenta causa di rovina imperversi rovinerà del tutto (v. 338 sgg.):

> Quod si forte fuisse antehac eadem omnia credis,
> sed periisse hominum torrenti saecla vapore,
> aut cecidisse urbis magno vexamine mundi,
> aut ex imbribus adsiduis exisse rapaces
> per terras amnes atque oppida cooperuisse,
> tanto quique magis victus fateare necessest
> *exitium quoque terrarum caelique futurum.*
> Nam cum res tantis *morbis* tantisque periclis
> temptarentur, ibi si tristior incubuisset
> causa, *darent late cladem magnasque ruinas.*
> Nec ratione alia mortales esse videmur
> inter nos, nisi quod *morbis* aegrescimus isdem
> atque illi quos a vita natura removit.

Anche qui il rapporto polemico, contro la dottrina del *De philosophia* e la difesa di Teofrasto, è chiarissimo. Ed è anzitutto assai significativo l'accorto appiglio polemico alle « malattie » (*morbi*) del mondo, che appare chiaramente una risposta all'ammissione delle κοιναὶ νόσοι mondiali, come vedemmo (p. 473), da parte di Teofrasto. E di fatto anche in Filone, *De prov.*, I, 18, si argomenta nello

---

[1]) Fr. 13 Rose: Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι παλαιᾶς εἰσὶ φιλοσοφίας ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα (αἱ παροιμίαι), περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα. Vedi *Metaf.*, XII, p. 1074 b, 10.

Digitized by Google

stesso modo contro la stessa dottrina peripatetica: « qui ergo obnoxius est morbo, tempestati ac corruptioni, quidni ipsa quoque vita non demum privetur ? ».

L'osservazione era del resto anche più calzante, perchè Aristotele (ancor sempre nel *De philosophia*) (fr. 19) aveva affermato che il mondo, « il dio visibile » [1]), è eterno e indistruttibile, perchè « *non conosce vecchiezza* » [2]), nè « *malattia* » (ἄνοσος).

Questa testimonianza del *De philosophia* va ora però esaminata più minutamente, perchè ci offre una singolarissima riprova della fedeltà di Lucrezio alla polemica di Epicuro contro il *De philosophia*, anche nella nuova argomentazione che segue subito dopo. Osservava infatti Aristotele, in quell'opera sua, essere due le cause — esterna o interna — di distruzione di tutti gli esseri che soggiacciono a morte. Bronzo e ferro, ad esempio, e gli altri corpi simili, periscono distrutti da causa interiore, quasi di « malattia », per la ruggine o il verderame che li corrompono; oppure per causa esterna, per la vampa del fuoco che li dissolve o li distrugge. Così, anche gli animali, muoiono o per malattia o per violenza esterna. Il mondo dunque dovrebbe perire esso pure per causa interna o esterna. Ma per causa esterna non può, perchè al di fuori del mondo non vi è nulla. Esso infatti, dice Aristotele, è unico, e « il tutto », poichè ogni sostanza è in esso incorporata [3]). D'altra parte esso è immune da malattia e da vecchiezza, perchè i corpi che soggiacciono a malattia e a morte, per caldo o per freddo o per altra contraria violenza, si riversano, per dir così, fuori di sè, mentre al mondo ciò non può avvenire, chè è tutto in

---

[1]) Fr. 19, p. 33, 13 Rose; cfr. fr. 18 e la polemica epicurea da me rivelata nel capitolo precedente, p. 414 sgg.

[2]) Vedi p. 34, 7 Rose; cfr. fr. 22, p. 38, 4.

[3]) Cfr. su ciò anche Platone, *Timeo*, 32 C sgg. Vedi anche, per questa e per la n. sg., il mio *Empedocle*, p. 615 sgg.

Digitized by Google

sè compiuto e nulla se ne può staccare e soverchiar fuori. E se qualcosa vi fosse fuori del mondo, sarebbe « il vuoto », ossia « *una natura, una essenza, incapace di passione o di azione* » [1]), sì che il mondo non può essere distrutto da nulla che gli sia esterno [2]). Nè può neppur perire per causa interna. Perchè dovrebbe perire per opera di una sua parte, la quale dovrebbe perciò essere più forte del tutto, cosa, per sè, assurda. Per di più, essendo, come si è visto, due le cause di distruzione, esterna o interna, le cose che sono soggette a perire per l' una, sono soggette a perire anche per l'altra; come gli animali e l'uomo, che periscono per entrambe. Ed è difficile, anzi impossibile, trovare un essere il quale, pur capace di resistere ad una causa esterna di distruzione, sia passibile di morte per una interna. Poichè dunque si è dimostrato che il mondo non può essere distrutto da causa alcuna esterna, non può perire neppure per alcuna interna causa.

Come si vede, questa argomentazione era strettamente legata a quella che negava la possibilità di *malattia* e di *vecchiezza* del mondo. Orbene, anche qui è assai interessante il constatare che Lucrezio, *subito dopo avere argomentato dalle malattie e dalla vecchiezza delle parti del mondo* (ammesse da Teofrasto, e del resto anche da Aristotele stesso), obietta immediatamente contro questa nuova argomentazione aristotelica, che con quel punto di dottrina era così strettamente connessa (v. 351 sgg.). Tutto ciò (dice Lucrezio) che permane eterno è necessario che, o abbia corpo solido (senza vuoto), quali sono gli atomi, onde possa respingere ogni urto che minacci di disgiun-

---

[1]) Κενὸν ἡ ἀπαθὴς φύσις, ἣν ἀδύνατον παθεῖν τι ἢ δρᾶσαι (p. 34, 13 sg.): l'espressione è atomistica (vedi il lessico del KRANZ ai *Vorsokratiker*, s. v.), cfr. EPICURO, *Ad Erod.*, 40: ὃν κενὸν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν. Cfr. *A Pitocle*, 86, LUCR., I, 334; EPIC.; *Ad Erod.*, 67: τὸ κενὸν οὔτε ποιῆσαί οὔτε παθεῖν δύναται; LUCR., I, 436 sg.

[2]) Qui Aristotele si ricorda di PLATONE, *Timeo*, 33 A sgg.

Digitized by Google

gerne le parti, o possa perdurare nell'eterno tempo, perchè su di esso gli urti nulla possano, quale è il vuoto, che è intangibile e dagli urti non soffre [1]); oppure deve esser tale che fuori di esso non vi sia spazio alcuno, ove le cose possano dissolversi, quale è l'universo; infatti fuori dell'universo non vi è spazio ove i corpi possano disperdersi, come non vi sono altri corpi che vi possano penetrare e dissolverlo con i loro validi urti. Ma la natura del nostro mondo non è formata di corpo solido, poichè, come abbiamo dimostrato, vi è commisto il vuoto, nè è quale il vuoto, che cede agli urti, nè mancano al di fuori di esso corpi che, balzando dall'infinito spazio, possano distruggerlo, e neppur manca quell'infinito spazio ad esso esterno in cui possano rovesciarsi i baluardi del nostro mondo (*moenia mundi*). Non è dunque per nulla sbarrata la porta di morte nè al *cielo*, nè al *sole* [2]), nè alla terra, nè ai profondi flutti del mare, ma si schiude immensa e fissa e guata con immane voragine, onde è pure necessario tu ammetta che questi corpi cosmici sono un giorno [3]) nati, perchè, essendo il loro corpo mortale, non avrebbero potuto sin dall'infinito tempo sprezzare impunemente le valide forze dell'immensità dei secoli.

È dunque chiarissimo, anche qui, come ognuno vede (sebbene pur questo sia sfuggito sinora agli studiosi), che Lucrezio risponde al preciso argomento di Aristotele del *De philosophia*. Lucrezio nega infatti che il nostro mondo sia il *tutto* (come affermava Aristotele), e mostra essere esso soggetto a tutte le cause che agli esseri mortali portano rovina e a cui solo sfuggono gli atomi per la loro

---

[1]) Vedi Aristotele, cit. sopra, p. 477 n. 1.

[2]) Nota che, come sempre in questa polemica, il cielo e gli astri sono da Lucrezio messi in evidenza, perchè particolarmente divini, secondo la teologia stellare del *De philosophia* di Aristotele.

[3]) Nota che prima si dimostra la mortalità del mondo, perchè era quella negata dall'argomentazione precedente di Aristotele, e poi la nativitá che ne consegue.

Digitized by Google

solidità, chè non han parte di vuoto, e il vuoto (perchè su di esso gli urti non han potere), e l' universo, perchè non può precipitare fuori di sè, nè ricevere urto dal di fuori [1]). Egli così, procedendo da sue anteriori dimostrazioni, smantella l'argomento di Aristotele, che poggiava sulla dottrina, tanto nociva del resto al progresso della scienza, di un unico mondo al servizio della terra, atomo di universo nell' universo; dottrina retriva rispetto a quella della pluralità dei mondi già ammessa dall'antica scienza ionica. E in questo passo di Lucrezio, non solo è evidentissima la risposta alla precisa e specifica argomentazione di Aristotele nel *De philosophia*, ma questo riferimento polemico, ora scoperto, dà ragione di una singolarità di cui sinora i commentatori di Lucrezio non avevano trovata spiegazione. L'argomentazione di Lucrezio che abbiamo or ora riassunta, o meglio la prima parte di essa (vv. 351-364) — che contiene premesse, cioè le ragioni dell'eternità degli atomi, del vuoto, dell' universo, da cui sono ricavate le conseguenze circa la mortalità del mondo — è ripetuta anche nel libro III, vv. 806–818, per provare però invece la mortalità dell'anima. Se non che, nel libro III, seguono immediatamente i versi seguenti (819 sg.):

Quod si forte ideo magis immortalis habendast [l'anima],
quod vitalibus ab rebus munita tenetur,
aut quia non veniunt omnino aliena salutis,
aut quia quae veniunt aliqua ratione recedunt
pulsa prius quam quid noceant sentire queamus,
(ad naturam animae prorsus nil pertinet horum) [2]).

Che questi versi siano qui posti perchè Lucrezio vuole considerare anche un altro caso (oltre gli atomi, il vuoto, l'universo) di essenze immortali, cioè gli dèi, credo abbia

[1]) Lucrezio ed Epicuro, non parlano qui dell' immortalità degli dèi, perchè era, come vedremo, un punto debole del sistema.

[2]) L'ultimo verso è caduto nei codici: l'ho integrato secondo il senso, mutando lievemente l' integrazione (bruttina) del Diels, « ad nostrae naturam animae nil p. h. ».

Digitized by Google

veduto giustamente il Giussani [1]). E giustamente egli si domanda, perchè in questo passo, del tutto parallelo, del libro V, Lucrezio dimentichi di parlare anche dell'immortalità degli dèi, da lui ammessa; e ad ogni modo, perchè nel libro III quei versi ci sono e qui no. Il Giussani, a questo proposito, in nota al libro V, v. 351 sgg., dice: « La cosa [cioè l'omissione] ha del singolare qui, dopo che in 146 sg. ha già toccato [Lucrezio] della condizione fisica degli dèi. Ma là [nel libro III] c'era un particolare interesse per l'anima, che da tutti era detta di natura divina ». Questa spiegazione del Giussani però è del tutto fallace, perchè si fonda su di un argomento insostenibile; il Giussani non ha badato infatti che da altrettanti, e proprio da tutti quelli con cui qui polemizza Lucrezio [2]), il *mondo*, non meno che l'*anima*, era stimato *divino*. Non può dunque essere questa la causa per cui Lucrezio ha omessi quei versi, trattando dell'eternità del mondo. La ragione dell'omissione c'è, ma è un'altra, palese appunto solo ora che conosciamo l'argomento di Aristotele a cui Lucrezio risponde. Argomentazione aristo-

---

[1]) Vedi libro V, n. ai vv. 351 e sg., e vol. I, p. 223 sgg. Anche il Diels nella sua edizione (v. n. a III 823a) accettò l'opinione del Giussani che qui si tratti degli dèi. Si noti poi che tale opinione del Giussani è sicuramente confermata da testi epicurei che il Giussani non conosceva e che è assai importante mettere ora in luce, per risolvere questa questione lucreziana. Vedi infatti FILODEMO, *De dis.* III, col. IX, 36 sgg.; fr. 18; 32a; 47 (per cui cfr. MERLAN, in *Hermes*, 1933, 210 sgg.). Assai interessante è particolarmente la col. IX, 36 sgg., in cui si parla, a proposito dell'eternità degli dèi, di τὰ γεννητικὰ καὶ διαλυτικά, che non altro sono se non i *vitalia rerum* e i *mortalia rerum* dei quali parla Lucrezio in questi versi del l. III (v. 818 sg.), come già nel l. II (571 sgg.), e donde deriva quel *certame cosmico*) II 575 sgg.; cfr. 571 sgg. di cui parlerà poco dopo in questa stessa sezione del l. V (v. 380 sgg.; v. qui sotto, p. 482). Evidentemente dunque anche nel l. V sarebbe stato opportuno ripetere quei versi che si riferiscono ad una precisa dottrina epicurea circa l'eternità degli dèi, se non si fosse opposta la ragione polemica che tante volte, come mettemmo in luce in queste ricerche, fa atteggiare variamente le argomentazioni a Epicuro e a Lucrezio.

[2]) Vedi del resto v. 110 sgg. e *passim*, in questa parte del l. V.

Digitized by Google

telica fondata, come vedemmo, sulla affermazione che il mondo rimanga eterno, perchè non vengono ad esso assalti letali, e non vi si producono cause di dissoluzione, o perchè avvenendo sono respinti. Argomento questo identico a quello che Lucrezio adopera per dimostrare l' immortalità degli dèi. Onde sarebbe stato assai pericoloso recare qui i versi soprascritti del libro III (sebbene per la logica del sistema sarebbero stati necessari, dovendo giustificarsi anche il caso dell'immortalità da Epicuro ammessa per gli dèi, in confronto di quella negata al mondo), perchè contenevano un argomento troppo simile a quello usato da Aristotele (e da Epicuro confutato), per provare l'impossibilità di ogni causa di rovina del mondo. E si noti che l'omissione era tuttavia tanto più singolare, anche perchè Lucrezio in quei versi del libro III parlava (come indica chiaramente l'espressione « *vitalibus ab rebus* ») del *certame cosmico degli elementi* [1]), di cui appunto tratterà nel passo seguente a questo, nel libro V, come ora vedremo. Ma la prudenza consigliava ad Epicuro, e a Lucrezio (rispondendo a questa argomentazione di Aristotele), di non usare quell'argomento che in altro luogo avevano adoperato, perchè qui si prestava troppo alla ritorsione. Era infatti pericolosissimo accennare qui all'eternità epicurea degli dèi, che poggiava su di una teoria anche più fragile di quella peripatetica dell'eternità del mondo. Piuttosto Epicuro, per bocca di Lucrezio, aggiunge subito un argomento per dimostrare che l'*equilibrio cosmico* non può essere eterno. Ed anche qui l'ordine degli argomenti di Lucrezio corrisponde perfettamente a quello della polemica teofrastea, che perciò la sua fonte (Epicuro) deve aver avuto presente.

Nell'argomentazione precedente abbiamo visto avere Teofrasto spontaneamente ammesso che distruzioni par-

[1]) Vedi infatti per questa espressione, usata per designare il certame cosmico, LUCREZIO, II, 575 sgg.

Digitized by Google

ziali della terra potessero avvenire *per il cosmico certame degli elementi, quando prevalga uno di essi o l'acqua, o il fuoco* (vedi sopra, p. 473). Orbene, anche qui, con perfetta corrispondenza di controargomentazione ad argomentazione, ecco che Epicuro, per bocca di Lucrezio, approfitta di questa ammissione di Teofrasto per subito obiettare (v. 380 sgg.):

Denique tantopere inter se cum maxima mundi
pugnent membra pio [1]) nequaquam concita bello,
nonne vides aliquam longi certaminis ollis
posse dari finem? Vel cum sol et vapor omnis
omnibus epotis umoribus exsuperarint?
Quod facere intendunt, neque adhuc conata patrantur:
tantum suppeditant amnes ultraque minantur
omnia diluviare ex alto gurgite ponti;
nequiquam, quoniam verrentes aequora venti
deminuunt radiisque retexens aetherius sol,
et siccare prius confidunt omnia posse
quam liquor incepti possit contingere finem.
Tantum spirantes aequo certamine bellum
magnis inter se de rebus cernere certant,
cum semel interea fuerit superantior ignis
et semel, ut fama est, umor regnarit in arvis.
Ignis enim superavit et ambiens multa perussit,
avia cum Phaethonta rapax vis solis equorum
aethere raptavit toto terrasque per omnis.
At pater omnipotens ira tum percitus acri
magnanimum Phaethonta repenti fulminis ictu
deturbavit equis in terram, Solque cadenti
obvius aeternam succepit lampada mundi,
disiectosque redegit equos iunxitque trementis,
inde suum per iter recreavit cuncta gubernans,
scilicet ut veteres Graium cecinere poetae.
Quod procul a vera nimis est ratione repulsum;
ignis enim superare potest ubi materiai
ex infinito sunt corpora plura coorta;
inde cadunt vires aliqua ratione revictae,
aut pereunt res exustae torrentibus auris.
Umor item quondam coepit superare coortus,
ut fama est, hominum multas quando obruit urbis:
inde ubi vis aliqua ratione aversa recessit,
ex infinito fuerat quaecunque coorta,
constiterunt imbres et flumina vim minuerunt.

[1]) *Pio* è intenzionale e solo ora se ne vede la ragione, perchè esso certame, ammesso da Teofrasto e dai Peripatetici, disdiceva al carattere divino che essi attribuivano al mondo (vedi sopra, p. 414 sgg. e il fr. 18 sg. di Aristotele).

Digitized by Google

Ho copiato tutto il lungo passo, perchè anche qui la singolarità della argomentazione di Lucrezio solamente si spiega tenendo conto della polemica con Aristotele e i Peripatetici ora rivelata. Il Giussani ha posto in luce giustamente quanto sia tortuoso qui il modo di ragionare di Lucrezio, e agevolmente ognuno (anche senza leggere la sua lunga nota, che tralascio di trascrivere qui) se ne avvede. Mette in essa in luce il Giussani la stranezza, ma non la spiega. E pure la ragione, anzi le ragioni, ci sono, e sono sempre inerenti alla polemica con gli avversari. Lucrezio (cioè Epicuro), innanzi tutto, si trova impacciato per il fatto che anch'egli ammette il certame cosmico [1]), come i suoi avversari, e qualche volta ne parla come se fosse eterno nel suo equilibrio, mentre qui deve affermare che questo equilibrio una volta si romperà e sopravvarrà uno dei contendenti, l'acqua o il fuoco. In secondo luogo Lucrezio, e, per bocca sua, Epicuro, coglie con gioia l'ammissione degli avversari (vedi sopra, p. 474), che corrisponda al vero la tradizione dell'ecpyrosis fetontea, e perciò l'espone prima come cosa certa, ma si affretta poi a dichiararla fallace e ad accennare ad un generico prevalere momentaneo del fuoco, sia perchè tale tradizione avrebbe potuto confermare la teoria di quelle perdite parziali delle arti e delle scienze su cui i Peripatetici si fondavano per ribattere l'obiezione, già vista sopra dei loro avversari [2]), circa la giovinezza della ci-

[1]) Vedi, per esempio, II, 575 sgg.

[2]) E perciò, rispetto al diluvio, dice « multas quando obruit urbis » (la lezione del PONTANO, *urbis* per *undas*, pare certa, ed è confermata da questa polemica da me rivelata), perchè Aristotele e i Peripatetici accettavano, si può dire, pienamente la tradizione antica che il diluvio avesse quasi interamente distrutto il genere umano e che ne fossero avanzati solo minimi resti. A difesa della lezione *multas urbes* (*multas* è lezione concorde dei codici, onde a torto il MARTIN pubblica ora il testo con *vitas* (correzione del PURMANN) ....*undis*, essendo così costretto a introdurre due correzioni in un sol verso), si può recare la conferma, assai importante, che questi

Digitized by Google

viltà e perciò del genere umano; sia perchè vuole rivendicare contro di loro, la dottrina epicurea del non intervento degli dèi nel mondo e della fallacia dei miti, e conseguentemente accusare di stolta superstizione Aristotele e i suoi discepoli [1]). Ed anche qui è strano come i commentatori di Lucrezio, in generale, credano che Lucrezio si opponga alla teoria stoica dei cataclismi cosmici che distruggono i mondi, teoria che invece egli accetta pienamente, e non si avvedono che la dottrina che combatte è quella peripatetica, circa il perdurare eterno del mondo, pur in mezzo a tali catastrofi.

* * *

Con quest' ultima argomentazione di Lucrezio è finita la sua polemica contro Aristotele sull'eternità del mondo; ma non son terminate le constatazioni e le illazioni che si debbono fare circa la fonte epicurea di Lucrezio, per i rapporti di questa con i testi perduti di Teofrasto e di Aristotele.

E anzitutto è apparsa chiarissima, non solo l'aderenza perfetta delle controargomentazioni di Lucrezio (Epicuro) alla dottrina del *De philosophia* di Aristotele e alla difesa di essa per opera di Teofrasto — come pure la medesima successione degli argomenti, che è prova sicura dell'avere avuto Epicuro presente nella sua polemica tanto quell'opera di Aristotele quanto la risposta di Teofrasto — ma abbiamo osservato anche la stretta con-

platonici (in conformità del mito) dicevano (v. sopra, p. 473) essere per il diluvio perite in massima parte le arti, perchè le acque distrussero le *città* e si salvarono solo pochi montanari pastori che rimasero in salvo *sulle vette dei monti*. Onde è chiaro che *urbis* è la vera lezione. Se non fossero infatti state distrutte le città, le arti si sarebbero conservate. Tale è del resto anche il mito biblico. Vedi anche la testimonianza del *De philosophia* di Aristotele, da me messa in luce qui sotto, p. 512 sgg.

[1]) V. infatti, V, 82 sg. e cfr. il mio capitolo precedente, p. 382 sgg.

Digitized by Google

nessione fra Teofrasto e Lucrezio ed Epicuro, non solo nelle singole argomentazioni, ma persino nelle espressioni stesse. Orbene Teofrasto, nella sua confutazione conservataci da Filone, considera queste prove contro l'eternità del mondo, che paiono fondate su ragionamenti sottili, come delle « illusioni ingannevoli », ἀπάται, e ripete più volte questa e le espressioni simili. L'Arnim [1]) si fondava su questo argomento per affermare che Filone non ci dice il vero, quando riferisce che chi argomenta è Teofrasto, e che qui si riveli invece la poca avvedutezza di Filone nel giudicare di una polemica filosofica. Ma, se noi osserviamo gli argomenti di Lucrezio, la ragione di quell'espressione ἀπάτη appare visibilissima. Lucrezio si fonda sempre, in questo suo argomentare, su constatazioni desunte dall'esperienza dei sensi, dalla assoluta evidenza [2]) (l'ἐνάργεια che è il fondamento della teoria della conoscenza e della fisica di Epicuro) e lo dice apertamente [3]). Lo stesso facevano del resto gli Stoici nella medesima argomentazione [4]), benchè ivi questo elemento sia messo assai meno in evidenza, ciò che si comprende, se si pensa che di questa argomentazione stoica abbiamo solo brevi testimonianze indirette. È naturale dunque che Teofrasto ponga in rilievo che non si tratta di un errore di argomentazione filosofica, ma che quell'« evidenza » non è se non « illusione ».

Un altro punto più importante occorre mettere bene in luce. Non solo Lucrezio ed Epicuro non combattono le più sottili argomentazioni delle opere di scuola di Ari-

[1]) *Jahrbücher*, loc. cit., pp. 449 sgg.; 455.

[2]) Perchè ciò facessero Lucrezio ed Epicuro sappiamo ora; essi infatti approfittavano dell'ammissione aristotelica che l'esperienza confermasse la teoria dell'eternità del cielo. Vedi sopra, p. 452 sgg.

[3]) Vedi infatti V, 244: « cum videam »; 264: « undique declarat »; 280, 321: « constat » (cfr. TEOFRASTO, il quale dice, riferendo l'argomentazione degli avversari, § 24. φθοραὶ παντὶ δῆλαι); 306: « cernis »; 312: « quaerere sibi credas » (cfr. ἀπάτη!).

[4]) Vedi *Fr. Stoic.*, II, p. 182, 1, 30; vedi loc. cit., sopra, p. 455.

Digitized by Google

stotele [1]) circa la teoria dell'eternità del mondo, ma solamente quelle che si ricavavano dall'opera giovanile e popolare, il *De philosophia* — ciò che è assai importante, per quanto abbiamo ricavato in questi nostri studi circa la conoscenza, in massima, delle sole opere essoteriche di Aristotele, soprattutto nel periodo che intercede da Teofrasto all'età di Silla —, ma neppure Teofrasto fa alcun accenno a servirsene. Le sue ritorsioni sono tutte entro i limiti della dottrina aristotelica espressa nelle opere essoteriche, nè accenna ad argomenti che muovano contro dottrine proprie di quelle altre opere; e questo, non solo conferma che solo quelle opere essoteriche qui combattevano gli avversari, ma fa anche vedere come gli stessi immediati successori di Aristotele, nelle polemiche con gli altri filosofi non facenti parte della propria scuola, si attengano per lo più essenzialmente alle opere essoteriche di Aristotele. E di ciò abbiamo una bellissima conferma (sfuggita finora) nella difesa di Critolao (riportata in questa stessa operetta filoniana, nel capitolo X) di questa teoria aristotelica circa l'eternità del mondo. Ivi infatti Critolao, concludendo la sua argomentazione (p. 95, 15 Cohn), considera il mondo come un essere divino dotato di ragione, anzi come il perfettissimo περίβολον degli « dèi visibili » e contenente τοὺς ἐν μέρει κληρούχους, che è la dottrina del *De philosophia* di Aristotele [2]), ma non più quella dell'Aristotele delle opere di scuola. Bellissimo esempio dunque della prevalenza che le opere pubblicate da Aristotele ebbero nella stessa sua scuola, soprattutto

[redacted]

[1]) Vedi su ciò il mio capitolo precedente, p. 365 sgg.; 405 sgg.

[2]) Vedi fr. 18, e il mio capitolo precedente, p. 414 sgg., e qui p. 476. Nota, ed è assai importante, che anche Teofrasto nel II. εὐσεβείας segue la teoria teologica astrale del *De philosophia* di Aristotele e non quella delle opere di scuola; v. PORFIRIO, *De abst.* II 5, p. 135, 5, 18 N²; cfr. CIC., *De n. d.*, I 13, 35. Per l'adesione di Critolao alle dottrine delle opere giovanili essoteriche di Aristotele, piuttosto che a quelle esoteriche, v. sopra, P. I, p. 197.

Digitized by Google

nel periodo dalla morte di Teofrasto a Silla, in cui quelle di scuola erano in massima perdute.

Del resto della continuità della polemica di Aristotele contro gli avversari, e della mutazione di tono dell'Aristotele dell'età matura, rispetto a quello del periodo giovanile del *De philosophia*, e anche della maggior pacatezza che egli usa quando parla ai propri discepoli, rispetto al tono beffardo [1]) ed aspro di quando scrive per il pubblico, si può fare una assai interessante e nuova constatazione. Quando Aristotele riprende, nell' intimo della sua scuola, nel *De caelo*, I, 10, p. 279 b, 4 sgg., quella polemica già combattuta con tanto ardore nel *De philosophia*, è ben memore di quel suo scritto giovanile da lui pubblicato, ciò che posso dimostrare fondandomi sulle stesse espressioni che usa. Nel *De philosophia* infatti egli si era elevato a *giudice* che chiude il « dibattito » contro quelli che negano l'eternità del mondo, « *accusandoli di terribile colpa di ateismo* [2]) *e di sconvolgere i baluardi del mondo con le loro empie parole* ». Orbene questa figurazione di « giudizio » e di « accusa », non solo riappare nel passo ora citato del *De caelo* [3]), ma perdura ancora nella ripresa della polemica da parte di Teofrasto (fr. 23 κατηγοροῦντας) e si trova chiarissima nella stessa risposta di Lucrezio [4]), mostrando la perfetta coesione e continuità di essa polemica, in tutti i suoi momenti e in tutti coloro che vi parteciparono, anche a proposito delle singole espressioni verbali. Ma vi è di più; che Aristotele

---

[1]) Vedi infatti su di esso sopra, P. I, pp. 113 sgg.; 165 sgg.; P. II, p. 414 sgg.

[2]) Vedi fr. 18: δεινὴν ἀθεότητα κατεγίγνωσκε, e cfr. il mio capitolo precedente, p. 414 sgg.

[3]) Pag. 279 b, 10: καταδικάζεσθαι; cfr. 9 sgg.: δικαιώματα, ἀντιδίκους, κρίνειν.

[4]) Vedi V, 118: « pendere eos poenas immani pro scelere omnis. Qui ratione sua disturbent moenia mundi »; cfr. Aristotele cit. sopra: κατεγίγνωσκε δεινὴν ἀθεότητα.... τὸν ἅπαντα κόσμον τῷ λόγῳ καθαιροῦντων.

Digitized by Google

stesso comprendesse di avere ecceduto, appare luminosamente dal confronto del passo citato del *De caelo* con quel vibrato frammento del *De philosophia*. Qui, senz'altro, si *condannavano come atei* gli assertori della mortalità del mondo, e si accusavano di *empietà* verso il *dio visibile*, il mondo, il Panteon [1]) di tutti gli dèi, e di « distruggere con i loro discorsi l'universo ». Nel *De caelo* invece permane, sì, la figurazione del *giudizio*, ma il tono è profondamente mutato. Aristotele dice infatti: « Occorre ora trattare la questione se il mondo sia ingenerato o generato, e se indistruttibile o distruttibile, esponendo prima le opinioni degli altri. Perchè le prove di una dottrina sono le stesse difficoltà (ἀπορίαι) che si devono risolvere circa il fondamento della teoria contraria. Per di più, ciò che dovremo esporre acquisterà maggior fede, se prima si saranno udite le ragioni degli avversari. In tal modo daremo meno adito all'accusa di giudicare gli avversari in contumacia, senza averli ascoltati [2]). D'altra parte coloro che vogliono giudicare rettamente, debbono assumere piuttosto il carattere di arbitri (διαιτηταί), anzi che quello di avversari e di accusatori (ἀντίδικοι) ».

Il rapporto dei due passi è evidente e più evidente mutamento di tono sarebbe difficile trovare. Esso è dunque una nuova prova che fra i due Aristoteli, l'Aristotele delle opere pubblicate e quello della scuola [3]) corrono appunto le profonde differenze che in questi studi abbiamo messe in sempre maggior luce. E prova, ora che

[1]) L'espressione che è in Filone, πάνθειον, è messa in dubbio come non aristotelica dai critici, perchè sarebbe posteriore ad Aristotele. Non credo si sia badato che Aristotele usò forse la stessa espressione περίβολον, usata dal suo discepolo Critolao (v. sopra, p. 486) che vuol dire essenzialmente la stessa cosa.

[2]) Nota come questo indichi chiaramente che gli avversari si erano ribellati a quella condanna sommaria e che essa era parsa poco filosofica.

[3]) Nota infatti che l'affermazione circa il doversi ascoltare e discutere tutte le argomentazioni degli avversari è anche nella *Metafisica*, 995 b, 3 sgg.

Digitized by Google

abbiamo vista la vigorosa risposta epicurea, come quelle parole di pace sieno cadute nel vuoto, perchè gli avversari non leggono quest'opera di scuola, o non l'hanno presente, ma bensì l'ardente *pamphlet* del *De philosophia*, e ad esso in fondo si attiene ancora lo stesso immediato successore della scuola, Teofrasto, non meno di Critolao (v. sopra, p. 486), di Cicerone [1]), di Filodemo [2]) e di Filone.

Rispetto però alla polemica di Teofrasto e ai suoi rapporti con Epicuro, occorre fare ancora alcune utili osservazioni e illazioni. Abbiamo visto che Teofrasto risponde ad argomenti polemici contro il *De philosophia* di Aristotele, che sono comuni, almeno in parte, a Epicuro e agli Stoici. Gli studiosi di Filone, come lo Zeller, il Diels e l'Arnim, nel suo primo studio, non tennero conto del testo di Lucrezio, come non si accorsero di questa polemica teofrastea riferita da Filone gli studiosi di Epicuro e di Lucrezio. Il Norden però, nell'articolo citato, a proposito di Filone, vi badò, sebbene abbia prestato attenzione solo alle argomentazioni più generali e non abbia visti i rapporti con il *De philosophia* e, in massima, con Aristotele. Ma già lo Zeller aveva rivelato che Teofrasto risponde ad uno Stoico, e perciò a Zenone, il quale è l'unico Stoico la cui opera, per ragione di tempo, egli potesse conoscere. Del resto lo stesso Arnim, pur avendo dichiarata falsa lungamente questa opinione, dovette onestamente ricredersi e inserì questo testo teofrasteo fra le testimonianze di Zenone [3]). Ed in verità dei quattro ar-

[1]) Vedi, per Cicerone, il mio capitolo precedente; p. 365.

[2]) Per Filodemo, vedi il fr. 26 del Rose. Il Rose però non conosce un altro interessante passo di Filodemo da me messo in luce sopra. P. I, p. 129, in cui è un sicuro riferimento al *De philosophia* di Aristotele. Vedi infatti Filodemo, *Voll. Rhet.*, II, p. 61, col. LVI, l. 10 sg., ove l'allusione a Arist., fr. 21, p. 37, 11 sg. Rose, è tanto più significativa, se si bada che qui Filodemo polemizza con Aristotele e lo accusa di quell'assurda scelta del peggio invece del meglio contro cui aveva appuntato Aristotele il suo strale polemico.

[3]) *Fr. St. Vett.*, I, n. 106, p. 29 sg.

Digitized by Google

gomenti che ivi Teofrasto combatte, e cioè: 1°), che se il mondo fosse eterno, la terra dovrebbe essere piana, per la continua corrosione delle sue asperità [1]); 2°) che il ritrarsi del mare, sicuramente documentabile in varii luoghi, mostra che, se il mondo fosse eterno, sarebbe già giunto al completo inaridimento; 3°) che il mondo è nativo e mortale, perchè native e mortali sono le sue parti; 4°) che la giovinezza delle arti e della civiltà provano la giovinezza del mondo, e perciò il suo periodico rinascere e perire — di questi quattro argomenti, certamente il secondo [2]), il terzo [3]), e quasi certamente anche il quarto, sono stati adoperati dagli Stoici. Del secondo e del terzo vi è, come vedemmo, prova sicura nelle testimonianze antiche della filosofia stoica; del quarto la prova sarebbe indiretta e deriverebbe dall'acuta osservazione dello Zeller che il modo di argomentare dell'avversario, riferito da Teofrasto, quando dice (§ 24, p. 112, 19 Cohn) che, « se il mondo fosse eterno, sarebbero eterni gli animali e tanto più perciò l'uomo, in quanto è 'migliore' di tutte le altre cose », presuppone la teoria stoica, secondo cui il mondo è destinato dalla provvidenza divina all' uomo quale sede, perchè egli è l'essere a tutti superiore. A questo si potrebbe forse obiettare che anche Epicuro (a cui veramente non pensava lo Zeller), servendosi di questo quarto argomento, avrebbe potuto fare un simile ragionamento, intendendo che l' uomo, meglio degli animali, poteva difendersi dai parziali cataclismi; ma è chiaro che l'argomentazione è più stringente se fondata su quella dottrina stoica, e lo stesso non apparire questa considerazione in Lucrezio (il quale pure ha evidenti consonanze

[1]) Per questo argomento, a conferma anche dell'essere esso teofrasteo, v. pure il frammento di TEOFRASTO, π. λίθων, fr. II WIMMER.

[2]) Vedi *Fr. St. Vet.*, II, n. 594.

[3]) *Ibid.*, II, 589, cit. sopra, p. 455 n. 4.

Digitized by Google

anche verbali con Teofrasto, sfuggite del resto anche al Norden), fa pensare che in Epicuro essa non ci fosse. Per di più pare certo che il terzo argomento stoico (circa la mutazione delle parti dell'universo), esposto da Teofrasto (e comune anche a Epicuro), sia da Teofrasto esposto con palese accento di dottrina stoica. Stoico è infatti il concetto del πνευματικὸς τόνος e del δεσμός, che ivi ricorre (§ 24, p. 110, 17 Cohn), come pure la concezione degli stessi elementi, considerati quali esseri viventi che si corrompono. Si può credere dunque, con ragione, che Teofrasto abbia dinanzi un testo stoico e perciò zenoniano. Onde è naturale che ci domandiamo: Epicuro e Zenone, che si servirono entrambi di alcuni di questi argomenti, li ritrovarono indipendentemente l' uno dall'altro ? La cosa pare incredibile, perchè entrambi vissero ed insegnarono contemporaneamente nella stessa città, Atene. E allora, l'uno desunse dall'altro, oppure si servirono entrambi di una fonte anteriore ? Anche questa seconda ipotesi, che poteva prima sembrare possibile, e che per qualche argomento fu ammessa come valida, appare impossibile, ora che abbiamo mostrato lo strettissimo riferimento di quelle loro argomentazioni al *De philosophia* di Aristotele, che non poteva naturalmente essere combattuto se non da un contemporaneo di Zenone e di Epicuro. Evidentemente infatti, se anche qualche accenno a simili argomentazioni poteva essere in filosofi precedenti, la precisa forma delle argomentazioni, quali abbiamo studiate in questa nostra ricerca e che abbiamo dimostrato essere aderentissime, anche in espressioni verbali, alle opposte argomentazioni del *De philosophia* di Aristotele e di Teofrasto, non poteva essere data che da un contemporaneo di Epicuro e di Zenone che conoscesse quelle opere. Postulare dunque un terzo autore, quando evidentemente a uno di loro due, e anzi a Zenone, risponde Teofrasto, sarebbe del tutto immetodico. E poichè

Digitized by Google

Teofrasto risponde a Zenone, apparirebbe assai probabile che esso sia stato il primo a servirsi di quegli argomenti, e che da lui li derivasse Epicuro. Orbene questo è confermato ora dalle mie ricerche su esposte. Abbiamo visto infatti che Epicuro (Lucrezio), non solo obietta contro Aristotele, ma anche contro la difesa di Aristotele fatta da Teofrasto in questo testo filoniano; e che l'aderenza di Lucrezio al testo teofrasteo è singolarissima, non solo nella identità sostanziale di argomenti e nella ritorsione di particolari argomentazioni, ma anche nella forma stilistica. Rimane dunque provato che, con ogni verosimiglianza, Epicuro, non solo si servì di queste argomentazioni dopo Zenone, e desumendole da Zenone, ma le riprese quando Teofrasto le aveva controbattute. Di ciò del resto potremo dare ancor più stringenti prove.

Anzitutto, Epicuro, come appare dalle testimonianze antiche e da Lucrezio, e come vedremo risultare dalla stessa logica del suo sistema, non si serve dei primi due argomenti controbattuti da Teofrasto (l'appianamento della terra e il ritrarsi del mare), dei quali argomenti, almeno uno, il secondo, era stato usato da Zenone. E non se ne serve, perchè ne vide la insostenibilità. Infatti Teofrasto giustamente provò che il primo non è valido, giacchè, se in qualche parte della terra vi è corrosione, in altre vi è innalzamento, ciò che ristabilisce l'equilibrio. E appunto per ciò Lucrezio afferma in questa polemica (v. 257 sgg.), in conformità con la dottrina epicurea, che la terra non solo diminuisce, « ma anche ricresce » (*terra tibi libatur et aucta recrescit*). Epicuro dunque conosce già la polemica di Teofrasto contro gli avversari di Aristotele, e, tenendone conto, fa un'avveduta cernita degli argomenti da loro usati. Lo stesso posso dire del secondo argomento. Che il mare, non solo si ritiri, ma in certi luoghi si avanzi, è una realtà di fatto che Teofrasto dimostrò in modo inconfutabile, ed era stato un errore zenoniano appi-

Digitized by Google

gliarsi a quell'argomento. Ma Epicuro, appunto perchè conosce quella confutazione teofrastea [1]) e ad essa risponde, in quell'errore non cade più: sebbene (ciò che è molto importante) la dottrina dell' inaridimento progressivo del mare, fosse dottrina di Democrito [2]) di cui Epicuro è ideale discepolo [3]) e continuatore. Infatti anche per l'acqua del mare Lucrezio, in questa stessa polemica, sostiene che essa compie il ciclo stesso degli altri elementi e, dopo essersi evaporata, ritorna per varie vie alle fonti ed ai fiumi, e di lì al mare. Così pure, anche nella parte meteorologica del VI libro, egli espone la teoria che il mare, come non diminuisce, « neanche si accresce » (VI, 608–638). Che poi questa dottrina fosse strettamente connessa con questa polemica peripatetica e con la confutazione di Teofrasto dell'argomento zenoniano, posso provare con due argomenti. Anzitutto, quando Lucrezio nel libro VI espone quella dottrina, ripete letteralmente alcuni versi di questo passo del libro V [4]) in cui egli polemizza appunto con Aristotele e Teofrasto, dunque ha ivi presente questa dottrina aristotelica e teofrastea. Che poi più propriamente da Teofrasto tolga questo principio di dottrina, posso provare, facendo notare che quella trattazione del libro VI si attacca male ai versi precedenti, che parlavano dei « terremoti », onde parecchi critici ed editori, fra i massimi studiosi di Lucrezio [5]), proposero o introdussero spostamenti o espunzioni. Ma se si osserva che anche Teofrasto, come si vede dalla tradizione dos-

[1]) Vedi sopra, p. 456 sgg.; cfr. p. 448 sgg., e LUCR. V, 261 sgg.
[2]) Vedi DEMOCR., A 100 D.
[3]) Vedi USENER, p. 135, n. a l. 7; 362, 16.
[4]) Vedi V, 269–272 = VI, 635–638. Si noti che l'avere ora indagato il perchè della connessione strettissima dei due luoghi, mostra che a torto alcuni critici, come il NEUMANN, consideravano spurii questi versi nel libro V.
[5]) LACHMANN, MUNRO, BERNAYS, BAILEY.

Digitized by Google

sografica [1]), trattava del « mare » [2]) dopo aver trattato dei « terremoti » [3]), appare chiaro che la disposizione che in Lucrezio è forzata, viene dall'avere Epicuro seguìto in questo punto una disposizione altrui, e appunto quella di Teofrasto. E del resto che nella meteorologia egli si sia servito della φυσικαὶ δόξαι di Teofrasto sappiamo dal testo arabo teofrasteo studiato dal Bergsträsser e dal Reistzenstein, ed aveva d'altra parte acutamente congetturato, su altri indizi e ad altro proposito, l'Usener. Dunque Epicuro, non solo conobbe questa polemica teofrastea contro Zenone, e si servì degli argomenti di Zenone, *quando già da Teofrasto erano stati controbattuti*, ma da questa polemica teofrastea imparò anche ad evitare qualche fallace argomento precedentemente usato da Zenone contro la dottrina aristotelica dell'eternità del mondo e a modificare o abbandonare qualche dottrina della fisica democritea, ciò che è una nuova conferma di quanto debba la dottrina di Epicuro alla polemica contro il Peripato ed il primo Aristotele.

Ed in verità, potremo recare di quanto abbiamo ora affermato una nuova preziosa prova. Teofrasto, nel testo riferito da Filone, non conosce e non combatte un altro argomento contro la dottrina peripatetica usato da Epicuro. Questo argomento si ricava dallo scolio già studiato e corretto da noi [4]) dell'*Epistola ad Erodoto* di Epicuro, § 74. Questo scolio, nella sua integrità, dice: « È chiaro adunque come sia ⟨nativi⟩ che mortali [5]) dichiara

[1]) Vedi i *Dossografi greci* del DIELS, p. 379 sg.
[2]) *Ibid.*, p. 381.
[3]) *Doxogr.*, p. 379. Di questa disposizione si accorse già il ROBIN, nel commento dell'ERNOUT, il quale però, a torto (non potendo conoscere il rapporto di Epicuro con la polemica teofrastea) crede che Lucrezio segua una fonte più tarda.
[4]) Vedi il mio capitolo precedente, p. 437 sgg.
[5]) Per la mia integrazione καὶ ⟨γενητοὺς⟩ καὶ φθαρτούς, e le sue ragioni, vedi le mie osservazioni, nel mio capitolo precedente, loc. cit.

Digitized by Google

(Epicuro) essere i mondi, perchè le loro parti mutano; ed ' in altri suoi scritti ', dice che la terra è sostenuta dall'aria (δῆλον οὖν ὡς καὶ ⟨γενητοὺς⟩ καὶ φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν· καὶ ἐν ἄλλοις τὴν γῆν. τῷ ἀέρι ἐποχεῖσθαι) ».

La seconda notizia, circa l'essere, secondo Epicuro, *la terra sorretta dall'aria*, non potrebbe evidentemente essere data qui, *se non fosse in connessione con la dottrina della distruzione dei mondi, di cui si parla nella parte precedente dello scolio*. E che così fosse veramente, e che quella dottrina si trovasse nella polemica contro i Peripatetici, a proposito dell'eternità del mondo, appare in modo sicuro, come già mostrò il Norden [1]), con il confronto della risposta che a un simile argomento davano i Peripatetici, sebbene il Norden non abbia scorto tutte le ragioni che questo provano, nè le conseguenze che se ne debbono desumere. Vedi infatti Filone, *De aetern. mundi*, c. 22, p. 107, l. 7 sgg. Cohn, il quale riferisce quattro argomenti degli avversari contro l'eternità del mondo, cioè l'aggiunta (πρόσθεσις) di parti, la detrazione (ἀφαίρεσις), lo spostamento (μετάθεσις), e la mutazione qualitativa (ἀλλοίωσις). Di questi argomenti, tre sono quelli invocati già, come vedemmo, anche da Epicuro, il quale aveva osservato (v. sopra, p. 477 sgg.) che il mondo deve perire, sia perchè non può resistere all'afflusso (πρόσθεσις) di materia che viene dal di fuori e che continuamente lo urta, sia perchè le sue parti possono traboccare nel vuoto esterno (ἀφαίρεσις) [2]), sia perchè esse parti mutano (μεταβολή, o ἀλλοίωσις) e sono

[1]) Loc. cit., p. 449.

[2]) Che a queste argomentazioni epicuree corrispondano quelle indicate sopra, in forma così sommaria (accrescimento, detrazione), si vede in modo sicuro anche dalla risposta dei Peripatetici, ivi recati da Filone, l. 15 sg., i quali obiettano che nulla vi è fuori del mondo, onde non può nulla « entrarvi » nè « uscirne » (cfr. Lucrezio sopra, p. 478 sgg.).

Digitized by Google

perciò mortali. Quest'ultima ragione è certamente quella [1]) che, nello scolio riferito sopra dell'*Epistola ad Erodoto*, precede la frase da noi discussa (τὴν γῆν τῷ ἀέρι ἐποχεῖσθαι), onde è chiaro che quest'ultima frase fa parte di una argomentazione (lacunosa) contro l'eternità del mondo. E che questa ultima frase dello scolio indichi appunto la terza causa di rovina dell'universo (per spostamento, μετάθεσις), come la frase precedente indica la quarta (per mutazione), appare in modo sicuro dalla risposta peripatetica che così è riferita da Filone: « Come possono le parti del mondo spostarsi (μετατίθεσθαι)? Esse permarranno sempre nella stessa posizione, senza permutazione di luoghi. Perchè non sarà mai, nè sull'acqua sorretta (ἐποχήσεται) l'intera terra, nè l'acqua sull'aria, nè l'aria sul fuoco; ma gli elementi grevi per natura, l'acqua e la terra, terranno il luogo di mezzo; la terra, formando come la base, l'acqua galleggiando, e l'aria e il fuoco, leggieri per natura, occupando la zona superiore. Infatti l'aria è il supporto (ὄχημα) del fuoco, e ciò che è sorretto (ἐποχούμενον, cfr. nel nostro testo dello scolio epicureo ἐποχεῖσθαι!), per necessità è costretto a star sopra (ὑπερφέρεται) ».

È chiaro dunque che contro Aristotele Epicuro, per confutarne la dottrina, doveva sostenere, nella frase letta sopra, che la rovina del mondo può venire per « trasposizione » (μετάθεσις) delle parti del mondo, perchè, essendo « la terra sostenuta dall'aria » [2]), quando questa si sposta, la terra precipita. Ed è chiaro anche che ab-

---

[1]) μεταβαλλόντων τῶν μερῶν, cfr. il testo di Filone, ἀλλοίωσις: la μεταβολή epicurea corrisponde all'ἀλλοίωσις peripatetica e stoica, che Epicuro non ammette. Nella polemica epicurea riferitaci da Lucrezio, questo era il primo argomento (mutazione delle parti del mondo); come abbiamo visto a p. 452 sgg.

[2]) Naturalmente Epicuro qui sostiene la diversa posizione, cioè la terra sostenuta dall'aria (invece dell'altra, l'aria sostenuta dalla terra), perchè tale è la propria dottrina.

Digitized by Google

biamo ritrovata così la necessaria integrazione del testo lacunoso dello scolio che va così supplito: καὶ ἐν ἄλλοις, τὴν γῆν τῷ ἀέρι ἐποχεῖσθαι, ⟨οὗ μετατιθεμένου ὑποφέρεσθαι⟩. Cioè: « E in altri suoi scritti dice Epicuro che la terra è sorretta dall'aria, ⟨e perciò, quando questa si sposta, la terra precipita⟩ ».

Che siano cadute queste parole è evidente; perchè è impossibile che lo scoliasta non compisse la frase in modo da renderla intelligibile, ciò che egli non fa mai altrove, mentre poi esse sono presupposte dalla risposta dei Peripatetici, riferita sopra; corrispondendo ἐποχεῖσθαι a ἐποχούμενον e μετατιθεμένου a μετατίθεσθαι, ed essendo ὑποφέρεσθαι l'esatto opposto di ὑπερφέρεσθαι, opposizione necessaria per la confutazione. Per di più, anche le ragioni paleografiche indicano che questo è il supplemento necessario, perchè si vede chiaro che la frase cadde per l'omoioteleuto ἐποχεῖ⟨σθαι.... ὑποφέρε⟩σθαι, come nella mia precedente integrazione (καὶ ⟨γενητοὺς⟩ καὶ φθαρτούς) la caduta venne per l'omoioteleuto καί.... καί. Per di più, questo paragrafo dell'*Epistola ad Erodoto* è tanto lacunoso, che in tredici linee dell'edizione del Von der Mühll vi sono quattro lacune maggiori (alcune certo assai lunghe) e due di poche lettere; non è dunque strano che ve ne fosse una di più. Finalmente, anche l'uso stilistico presuppone quel supplemento, corrispondendo οὗ μετατιθεμένου (cfr. l'argomentazione riferita da Filone μετάθεσις) al genitivo assoluto nelle parole precedenti di quello scolio, designanti la prima argomentazione, μεταβαλλομένων τῶν μερῶν (cfr. ἀλλοίωσις).

Ciò posto, ne derivano altre assai notevoli conseguenze, non viste neppur esse sinora. E anzitutto è chiaro per quale ragione possa Epicuro così argomentare contro Aristotele e i Peripatetici. Per Aristotele e la sua scuola, la terra sta infatti al fondo e gli altri elementi si dispongono

Digitized by Google

su di essa per ordine di gravità, mentre per Epicuro, come appare da questo stesso scolio, dai frammenti del libro XI del περὶ φύσεως di Epicuro [1]) e da Lucrezio, V, 534–563, la terra è veramente nel mezzo del mondo, sorretta dall'aria [2]), per una specialissima e singolarissima connessione tra l'una e l'altra [3]), connessione che, essendo la terra più pesante dell'aria, non può essere eterna. Ed in realtà Lucrezio più volte, *e sempre con allusione polemica contro Aristotele*, parla di questo precipitare della terra nella dissoluzione del mondo. E cioè nel libro I, ove, contro la dottrina aristotelica [4]), dei luoghi naturali degli elementi, osserva che tale teoria porterebbe alla rovina del mondo, perchè, tendendo l'aria all'alto, la terra, che ne è sorretta, precipiterebbe sotto i nostri piedi [5]); sia nel libro VI, v. 601 sg., ove osserva ironicamente, sempre contro i Peripatetici [6]), che i terremoti incutono timore ad essi pure, sebbene essi credano essere incorruttibili ed eterni il cielo e la terra [7]), giacchè essi pure paventano:

> ne pedibus *raptim tellus subtracta feratur*
> in barathrum rerumque sequatur prodita summa
> funditus et fiat *mundi confusa ruina.*

---

[1]) Vedi il GOMPERZ, *Neue Brüchstücke Epicur's über die Natur* rei *Zeitsche f. d. oesterr. Gymm.*, 1867, p. 208. Cfr. del resto, per questa dottrina epicurea, anche *Doxogr.*, p. 381 a, 3 sgg.

[2]) Tale era d'altra parte la dottrina anche di Anassimene, di Anassagora e di altri. Vedi *Doxogr.*, p. 380 a, 19; 561, 4; 562, 7.

[3]) Vedi LUCR., 537 sg.: « uniter aptam Partibus aeriis mundi quibus insita vivit ».

[4]) Che qui si combatta Aristotele e non Zenone, come credono in generale i commentatori di Lucrezio, risulta dallo stesso passo, citato sopra, di Filone, p. 495 sgg. e dal *De philosophia* di ARISTOTELE, vedi sotto, p. 503 sgg.

[5]) I, 1106 sg. = 1095 sg. GIUSSANI.

[6]) Anche qui il riferimento ai Peripatetici è ormai chiarissimo, benchè non scorto dai critici di Lucrezio.

[7]) È sempre, come si vede, l'ironica allusione a questa teoria (del *De philosophia* di Aristotele) della divinità del mondo, a cui tante volte maliziosamente allude Lucrezio in questo libro V e altrove; allusioni finora sfuggite ai commentatori.

Digitized by Google

E qui l'acerba ironia conro l'Aristotele del *De philosophia* è ora perfettamente visibile e artisticamente assai efficace, se si pensa che Aristotele, nel *De philosophia*, diceva, come vedemmo, di temere che l'empietà delle dottrine di coloro i quali sostenevano la mortalità del mondo, non ne produca veramente, per vendetta divina, la distruzione.

E che pure il terremoto, secondo Epicuro e Lucrezio, possa avvenire per questo essere sorretta la terra dall'aria sappiamo da loro stessi [1]). Ciò posto, ne risultano varie assai importanti conseguenze. E anzitutto, se ci domandiamo perchè Lucrezio che, come vedemmo, ben conosce questa causa epicurea di rovina del mondo, non se ne serva in questa polemica contro l'eternità del mondo, affermata da Aristotele nel *De philosophia* e ripresa da Teofrasto nella sua polemica contro Zenone; se questo ci domandiamo, la risposta è ormai chiarissima. Lucrezio non se ne serve qui, perchè egli è qui fedelissimo ad uno scritto epicureo (che egli come vedemmo professa di tradurre), scritto epicureo in cui questo argomento non c'era. E che non ci fosse sappiamo sicuramente dal testo dello scolio soprascritto, il quale, dopo avere ricordato l'argomentazione epicurea della mutabilità delle parti (che è appunto la prima usata, come vedemmo, da Lucrezio) aggiunge, che questa nuova prova della rovina del mondo, per spostamento dell'aria e caduta della terra, si trovava in « altri scritti » di Epicuro (ἐν ἄλλοις). È chiaro dunque che Epicuro, dopo avere trattato della mortalità del mondo, polemizzando con l'Aristotele del *De philosophia* e contro Teofrasto, in un primo scritto che Lucrezio riprodusse fedel-

[1]) Vedi Epic., ap. *Doxogr.*, p. 381 a, 3 sg., cfr. 380 a, 19 sg.; cfr. Lucrezio, V, 550 sg. Si noti come questa connessione con la polemica peripatetica spiega l'inserzione in quel passo di quei versi che molti (anche il Diels !) credono fuori posto.

Digitized by Google

mente, ritornò su questa questione altrove. E anche il plurale (« in altre opere ») è significativo assai, perchè pure Lucrezio fedelmente accenna *più volte*, in *altri luoghi*, come vedemmo, a questo argomento, *pur non servendosene qui, come non se ne serviva Epicuro, nel testo che Lucrezio qui segue.*

Per di più questa prova non era ancora conosciuta da Teofrasto, come vedemmo, ma da un Peripatetico posteriore, che, in generale, si crede sia Critolao. E se si pensa che Teofrasto morì parecchi anni prima di Epicuro, è naturalissimo che Epicuro se ne sia servito dopo la morte di Teofrasto, ragione per cui Teofrasto non potè confutarla; e anche questo è una conferma della separazione, anche cronologica, di questa nuova prova dalle precedenti e dell'*appartenere essa ad una diversa opera ed epoca.* E se il Peripatetico citato da Filone combatte uno Stoico [1]), questi non deve essere Zenone, ma uno Stoico a lui posteriore, perchè non dovette essere conosciuto da Teofrasto, il quale, per ragioni di tempo, potè solo conoscere Zenone. Si comprende dunque perchè quell'argomentazione, appunto perchè posteriore a quelle precedenti, non potesse essere discussa, come quelle altre, da Teofrasto, ma fosse confutata da un successore di Teofrasto.

Epicuro dunque non la ritrovò, come le altre due, in Zenone. Che l'abbia inventata lui, pare dall'essere più conveniente al suo sistema — per cui la terra è sorretta dall'aria, con una connessione evidentemente singolarissima e perciò instabile — anzichè al sistema degli stoici antichi [2]), per i quali la terra galleggia nell'acqua, in

[1]) In verità l'espressione ἀλλοίωσις, invece della μεταβολή epicurea, potrebbe essere adoperata qui per adattamento alla dottrina peripatetica, e così pure dalla medesima ragione può dipendere il cambiamento introdotto, per cui nel testo peripatetico è l'acqua e non l'aria che regge la terra.

[2]) Vedi *St. Vett.*, II, p. 176, 27 sg.; cfr. 180, 12 sg.; I, 29, 18 sgg.

Digitized by Google

condizione evidentemente molto più stabile [1]). Ma su ciò non si può affermare nulla di sicuro. Per noi importa solo aver dimostrato che tale argomentazione non faceva parte di quelle recate in quell'opera polemica di Epicuro contro Aristotele, che Lucrezio segue fedelmente in questa parte del libro V; e che perciò Lucrezio non ha nulla aggiunto nè tolto alla sua fonte epicurea, pur potendo agevolmente farlo, poichè conosceva e ricordava altrove questa causa di rovina dell'universo a cui Epicuro ed egli stesso si richiamano in altri luoghi, polemizzando contro i Peripatetici. Quanto ad Epicuro, rimane ormai certo che in una prima polemica contro Aristotele circa la dottrina dell'eternità del mondo si servì di argomenti (fedelmente riprodotti da Lucrezio nella prima parte del libro V), desunti, con ogni probabilità, da Zenone ed ebbe presente la stessa risposta di Teofrasto a Zenone. Mentre poi in scritti posteriori si servì di questo nuovo argomento e, come vedremo, di altri ancora, che in quella prima opera non aveva usati. E Lucrezio, sempre fedele al maestro, riferisce egli pure, in altre parti del suo poema, quegli argomenti che altrove Epicuro aveva usati.

Che poi veramente la confutazione (che potremo dire di Critolao) di questi argomenti riferiti da Filone in quel capitolo 22 del *De aeternitate mundi*, sia posteriore a quella di Teofrasto, da noi studiata sopra e ben nota ad Epicuro; e che il presunto Critolao dovesse conoscere le obiezioni da Epicuro rivolte alla polemica teofrastea, credo poter provare dagli stessi argomenti di

[1]) Seneca si serve di un argomento affine, come prova della distruzione del mondo, in *Natur. Quaest.*, III, 29, 5 (« aliquid oportet alteri accedat, ut quae libramento stant, inaequalitas turbet »), riferendosi naturalmente, secondo la propria dottrina stoica, all' inondazione della terra da parte dell'acqua (cfr. 28 sg.), e non al rompersi dell'equilibrio tra la terra e l'aria, come nell'argomentazione epicurea.

Digitized by Google

cui Critolao si serve. Infatti vedemmo (p. 481 sgg.) che Epicuro, per confutare Teofrasto, aveva approfittato della ammissione teofrastea che nel certame cosmico delle potenze elementari prevalesse ora il fuoco ora l'acqua. Orbene il nuovo Peripatetico, ammonito dalla polemica precedente, questa imprudenza non commette più, e bada bene perciò ad affermare che nel mondo vi è eterno « *equilibrio fra gli elementi* » nel loro ciclo (ἰσοκρατὴς ἡ τῶν στοιχείων μεταβολή), e che questo *equilibrio* è la causa del permanere del mondo (τὸ δ' ἰσοκρατὲς μονῆς αἴτιον): tale « *eterno proporzionato pareggiamento* delle *potenze elementari* », ribatte egli, è causa « *di salute e di salvezza, e produce l'eterna conservazione del cosmo* » (ἡ ἀντίδοσις καὶ ἀντέκτισις τῶν δυνάμεων ἀναλογίας ἐξισουμένη κανόσιν ὑγιείας καὶ ἀτελεύτου σωτερίας δημιουργός). Donde è anche evidente che questo Peripatetico posteriore bada bene ad affermare l'eterna *salute* del mondo, appunto perchè dall' imprudente ammissione aristotelica e teofrastea di *malattie* della terra aveva tratto un suo argomento polemico Epicuro. Nè è questa una mia, sia pur verosimile, illazione, perchè noi abbiamo in altro luogo dell'operetta di Filone (nel capitolo 6) le argomentazioni di Critolao, il quale bada bene (p. 91, 19 sgg. Cohn) a negare che « la terra invecchi », perchè da questo aveva preso argomento Epicuro e su questo si fonda (seguendo Epicuro) Lucrezio, nella fine del libro II, per dichiarare prossima la fine del mondo. Per di più Critolao sostiene vivamente che il mondo è immune da malattia (cfr. cap. 10).

È chiaro dunque che possiamo, con la maggior confidenza, stabilire questa successione: una prima dottrina di Aristotele nel *De philosophia* circa l'eternità del mondo combattuta da Zenone, al quale Teofrasto rispose con le argomentazioni conservateci da Filone in cap. 23 sgg. Su quelle argomentazioni di Zenone e sulla risposta di

Digitized by Google

Teofrasto si fondò Epicuro, in una sua polemica contro quella dottrina del *De philosophia* e contro la difesa di Teofrasto, polemica conservataci fedelmente da Lucrezio nella prima parte del libro V. Successivamente Epicuro, in altri suoi scritti, e probabilmente uno Stoico posteriore a Zenone, ripresero, con nuovi argomenti, la polemica, e a loro rispose un successore di Teofrasto, che ben conosce la polemica precedente e ne tien conto. Anche questa risposta conosciamo dai capitoli 22 e 6 sgg. di Filone, come conosciamo uno degli argomenti usati in quel secondo tempo da Epicuro, sia dallo scolio dell'*Epistola a Erodoto*, sia da vari luoghi di Lucrezio, anche in questa parte fedelissimo al maestro.

È interessante ora provare che anche questa argomentazione, testè studiata, era rivolta precisamente contro la dottrina di Aristotele esposta nel *De philosophia*. Infatti appunto nel *De philosophia* (fr. 20, vedi sopra, p. 460), Aristotele voleva dimostrare che il mondo è eterno, perchè gli elementi che formano parte dei singoli composti (minerali, vegetali, organismi animali), quando si dissolvono, ritornano al loro luogo naturale, conservando così quella posizione che è necessaria per l'equilibrio del mondo [1]). Ciò che proverebbe che i singoli composti possono perire, e di fatto periscono, perchè i loro componenti si trovano in condizione *non naturale*, ma non perisce il mondo in cui gli elementi in posizione *naturale* ritornano sempre, nell'eterno processo di dissoluzione e di formazione delle sue parti. A questa dottrina Epicuro obietta (v. sopra, p. 497 sgg.) che, se in conformità di questa teoria dei luoghi naturali degli elementi, l'aria venisse a trovarsi tutta in alto, il mondo si sconvolgerebbe, essendo da essa aria sorretta la terra; e che di

[1]) Cfr. anche il passo citato sopra (p. 447 n. 4) del *De gen. et cor.*, II, 10, 337 a, 3.

Digitized by Google

fatto, quando cesserà tale unione instabile tra aria e terra, e l'aria salirà in alto, la terra precipiterà, e il mondo sarà così distrutto. Evidentemente egli sostituisce qui (nel far sorreggere la terra dall'aria invece che dall'acqua) la propria concezione cosmologica a quella di Aristotele; ma questo egli fa altrove e frequentemente fanno tutti i filosofi antichi, e tra essi lo stesso Aristotele (vedi sopra, P. I, p. 44 n.).

* * *

Epicuro usava ancora un altro argomento contro la dottrina dell'eternità del mondo professata da Aristotele. Lo sappiamo da un'altra testimonianza, neppure essa sinora studiata e interpretata del tutto a dovere. Vedi infatti il fr. 305 Usen. (= Aëtius, II, 4, 10, p. 331, 24): « Epicuro afferma che il mondo si distrugge in moltissimi modi, e cioè come un organismo animale e come un vegetale e in varie maniere ».

Questa testimonianza che l'Arnim [1]) non riesce bene a comprendere, vuol dire che, secondo Epicuro, il mondo è passibile di tutte quelle varie cagioni di morte che intervengono sia ad un organismo animale sia ad un vegetale. Se non che, si domanda l'Arnim, come mai Epicuro considera qui il mondo come un organismo animale o vegetale, dal momento che tale per lui non è ? Anche qui la spiegazione va desunta, come sempre, dalle ragioni interne della polemica contro Aristotele. Non c'è infatti bisogno neppur qui di pensare ad un riferimento agli Stoici, ricorrendo ad un passo di Seneca (*Nat. q.* III, 29, 2), a cui ricorre il Norden (loc. cit., p. 444), e che evidentemente prova troppo poco per la dottrina di Zenone, la sola che potè conoscere Epicuro. Mentre il rife-

[1]) *Jahrb.*, loc. cit., p. 462 sg.

Digitized by Google

rimento polemico ad Aristotele appare chiaro, se rileggiamo un passo di Aristotele già studiato sopra, ove dice (*Meteor.*, p. 351 a, 26), parlando delle mutazioni delle parti della terra, conducenti a quelle parziali distruzioni cosmiche che Aristotele nel *De philosophia* ammette per le medesime ragioni fisiche: « Il principio e la causa di tali fatti è che le parti interiori della terra, come i corpi *degli animali* e delle *piante* hanno loro periodi di *giovinezza e di vecchiezza* ». È chiaro dunque che Epicuro doveva sostenere, contro il *De philosophia* di Aristotele, in cui era professata la stessa dottrina, che, se le parti della terra, e perciò del mondo, erano assimilabili, nel corso della loro vita, *a animali o a vegetali*, e se tali parti, come essi hanno *periodi di giovinezza e di vecchiezza*, debbono anche soggiacere a morte, esse pure, come tutti gli animali e vegetali. È evidente ora perchè il passo di Aezio riferisca che, secondo Epicuro il mondo può perire in moltissimi modi, e appunto in tutti quei modi in cui perisce un animale e un vegetale. Del resto noi sappiamo che Aristotele nel *De philosophia* considerava il mondo, non solo come un Dio, ma proprio platonicamente [1]) come un essere animato (ζῷον), dotato di ragione (λογικόν). Questo risulta dalla testimonianza di Plut., *Plac.*, V, 20, 1: ἔστι πραγματεία Ἀριστοτέλους ἐν ᾗ.... φησί.... τὸν κόσμον, καὐτὸν ἔνθεον ζῷον λογικὸν ἀΐδιον [2]). Le parole ἔστι πραγματεία Ἀριστ., sono espunte dal Diels, ma a torto, perchè esse, come già notammo, e ben vide già, fra altri, il Rose [3]), debbono essere una designazione del *De philosophia*. Ma d'altra parte, anche a non tener conto di questo passo, è chiaro come non

[1]) V. *Tim.*, p. 30.

[2]) Le ultime parole, sono date secondo la lezione del DIELS, che le corresse giustamente con il confronto del passo parallelo di Stobeo.

[3]) Vedi *Aristoteles pseudepigraphus*, p. 44.

Digitized by Google

altro che un essere animato doveva essere il mondo per il *De philosophia* di Aristotele, dal momento che egli in quell'opera lo chiamava il « dio visibile » [1]). E dotato di ragione appare del resto nella dottrina del peripatetico Critolao, che segue piuttosto le opere essoteriche che quelle esoteriche, come mostrammo sopra.

D'altronde anche Epicuro, a quanto vediamo da Lucrezio (II, 1131 sgg.), concepiva veramente il decrescere e perire del mondo come il decrescere e perire di un organismo che cessa di assimilare nuova materia, come suo cibo, onde la sua rovina. Anche in questo punto certamente sulla teoria di Epicuro, influì quella di Platone e di Aristotele, che inconsciamente lo condussero a concepire il mondo un poco meno materialisticamente di quanto gli fosse concesso dalla propria dottrina.

Ed in verità, studiando questa chiusa del libro secondo di Lucrezio, potremo dimostrare che egli — sulle tracce di Epicuro — nello svolgere questa dottrina epicurea (attestataci dalla testimonianza di Aezio, che abbiamo riferita sopra, secondo cui il mondo perisce come un essere vivente), ha sempre innanzi a sè la polemica contro il *De philosophia* di Aristotele.

Nell'epilogo di quel libro, Lucrezio infatti, dopo aver dimostrato (vv. 1048–1090) che, infiniti essendo lo spazio, il moto, la materia, è stolida pretesa che finito ed unico possa essere il nostro mondo e il nostro cielo [2]), come sosteneva Aristotele, ne trae la conseguenza che da quell' infinito turbinare e urtarsi e aggregarsi di atomi, debbano sorgere infiniti cosmi. E appunto, dice egli, il sapere che la natura dell'universo è infinita, quale nessuna mente può abbracciare e nessuna attività cosciente do-

[1]) Vedi fr. 19, cfr. fr. 26: « mundum ipsum deum dicit ».

[2]) Nota che anche qui il cielo è posto in rilievo particolare, perchè (vedi sopra, p. 453 n. 1, 2) dall'unicità del cielo procedeva Aristotele per dichiarare unico il mondo.

Digitized by Google

minare, ci assicura che essa non è soggetta ad azione divina (vv. 1090–1104), ciò che ci libera da quel timore superstizioso di un mondo dominato dal divino volere, che è la dottrina per cui tanto Epicuro, nella *Epistola ad Erodoto*, quanto Lucrezio, sulla guida di Epicuro, nella prima parte del libro quinto, come lo stesso epicureo Velleio presso Cicerone, *polemizzando tutti contro il « De philosophia »*, condannano la teoria del primo Aristotele [1]). E non già, come per primo aveva sostenuto Aristotele, vantandosi di quella sua originalità (*De caelo*, p. 279 b, 12 sgg.), il mondo è eterno, « perchè non ha cominciamento alcuno, non meno che fine »; bensì, « come ogni creatura vivente » (quale il primo Aristotele considerava il mondo) ha un suo ciclo di vita, ed avrà perciò la sua fine, quando i fiammanti baluardi del mondo rovineranno. E crolleranno essi, quando non potrà più nuova materia nelle stanche vene del mondo essere assimilata. E anche qui, come nella visione apocalittica del principio del libro quinto [2]), Lucrezio, sfidando la condanna di ateismo, lanciata dall'Aristotele del *De philosophia*, non solo predice la fine del mondo, ma la vede prossima; chè tutto in questo mondo è stracco, e sposata dal partorire è la terra, che un tempo procreò grandi mostri, ed ora genera solo piccoli animaluzzi, e appena la paziente industria dell'uomo, sudando all'opera del solco, può produrre quei frutti che una volta essa prodigamente, senza fatica alcuna, generava [3]).

Tutta questa drammatica chiusa del libro secondo è dunque intessuta di motivi che derivano dalla polemica

[1]) Cfr. ARIST., fr. 12, p. 30, 1 sgg., 20 sgg.; 26, p. 39, 17, 20 sgg. Cfr. i miei capitoli precedenti, p. 378 sgg.; cfr. p. 407 sgg.; 413 sgg.

[2]) Versi 91 sgg.; cfr. il mio capitolo citato in nota prec., p. 415 sgg.

[3]) Si comprende dunque come Critolao, conoscendo questa argomentazione, negasse che « la terra invecchi », contro l'autorità del capo della sua scuola, Aristotele. Anche qui la successione polemica e cronologica diventa chiarissima.

Digitized by Google

con il *De philosophia*. Ma la prova più sicura che appunto il *De philosophia* abbia dinanzi a sè Lucrezio, attraverso ad Epicuro, è data dai versi (1023–1047) che di questo grandioso finale del libro secondo son preludio. In essi il poeta annunzia che dirà cose grandi e mal credibili, ma pur vere. Nessuna cosa però è così mirabile e strana che non perda meraviglia, quando l' uomo ad essa si abitui. « Guarda infatti il cielo e il suo purissimo fulgore, e tutte le mirabili creature che esso contiene, le erranti stelle, la luna e il nitore fulgidissimo del sole, tutte cose che, se per la prima volta improvvisamente fossero presentate ai mortali, che mai vi potrebbe essere di più *meraviglioso* e incredibile? Eppure, sazi di guardarle, nessuno più si degna di contemplarle nei lucidi templi [1]) del cielo. Perciò cessa, atterrito dalla novità della nostra dottrina, di rifiutarle nell'animo tuo l'assenso, ma considerala con acuto giudizio, e, se ti par vera, accettala, e datti vinto (*dede manus*); se ti pare falsa, muovi in armi contro essa. L'animo è avido infatti di sapere, poichè vede che lo spazio è infinito, che cosa vi è di là dai baluardi del mondo, al di là dei quali la mente arditamente si lancia, avida di conoscenza ».

Orbene, questi versi sono sicuramente una voluta reminiscenza di un artistico e famoso motivo del *De philosophia* di Aristotele. Ivi infatti Aristotele, in quel suo itinerario platonico dell'anima a Dio, con cui si propone di dimostrare la necessità di ammettere l'esistenza e l'opera divina nel mondo, si richiamava (fr. 12) alla *meraviglia* [2]) che avrebbero provata uomini che avessero sem-

---

[1]) Conservo il bel latinismo (*lucida templa*) caro al Foscolo che parla egli pure dei *templi* acherontei, prendendo questa espressione da Lucrezio.

[2]) Nota, a conferma del rapporto con il *De philosophia* di Aristotele, come tanto Epicuro, quanto Lucrezio, anche altrove, polemizzano contro questa *meraviglia* aristotelica che è da Aristotele

Digitized by Google

pre abitato sotterra, e avessero « ad un tratto veduto, per la prima volta, la terra e i mari e il cielo e il sole colla sua grandezza e bellezza, e le stelle e la luna e il corso degli astri ». Certo, dice egli, vedendo per la prima volta quelle cose che noi vediamo ogni giorno, per quel mirabile stupore si sarebbero persuasi che esse sono opera di dèi.

Il rapporto fra i due passi è evidente, e mostra che, sulla scorta di Epicuro, Lucrezio, che ben conosce quella argomentazione di Aristotele, e vi accenna altrove (V, 83 sgg.; 1204 sgg.), ha veramente innanzi a sè (nell'esporre qui quella dottrina epicurea della fine del mondo) il *De philosophia* di Aristotele, contro cui sempre arditamente combatte; e, attraverso ad Epicuro, ne trae un poetico motivo polemico. E poichè lo scoliasta di Epicuro ci attesta (v. sopra, p. 495 sgg.) che in più luoghi Epicuro trattava di questa dottrina della fine del mondo, e in più luoghi appunto ne tratta Lucrezio, e le sue argomentazioni corrispondono a quelle che lo scoliasta di Epicuro e le altre fonti riferiscono, e sono disgiunte quelle che lo scoliasta ci dice essere disgiunte, e sempre egli ne tratta polemizzando con Aristotele, contro cui Lattanzio ci dice aver polemizzato, a questo proposito, Epicuro (vedi Epic., fr. 304); per tutte queste prove possiamo essere sicuri ormai, che fedelissimo era Lucrezio, in questa parte, ad Epicuro, come del resto egli stesso ripetutamente proclama, considerandosi come un poetico traduttore dell'opera del maestro. Con piena fiducia possiamo dunque, a proposito di questa dottrina, servirci dell'opera sua per ricostruire quelle perdute di Epicuro [1]).

posta a fondamento della sua teologia; vedi infatti le mie dimostrazioni date sopra, pp. 373 sgg.; 382 sgg.; 386; 407; 413.

[1]) In verità, se, come è assai probabile, l'espressione ἐν ἄλλοις dello scoliasta di Epicuro, vuol dire, come altrove in questi scolii, « in altri libri » dell'opera fondamentale, il περὶ φύσεως di Epicuro — ciò che è tanto più probabile, se, come credono parecchi, nella

Digitized by Google

Si vede dunque come tutta la dottrina epicurea sulla mortalità del mondo, sia connessa e legata a motivi e a spunti teoretici derivati dallo studio e dalla confutazione del primo Aristotele.

A questo proposito è opportuno fare un'ultima osservazione. Democrito pare non considerasse che una sola causa di distruzione del mondo [1]), e che si producesse per collisione con un altro cosmo, quando un mondo per vecchiezza viene a perdere la propria coesione. Epicuro ne prospetta invece molteplici [2]), e cioè quante sono possibili in un essere animale o vegetale; e accortamente combatte tutte le obiezioni che alle varie cause di rovina dei mondi si possono fare. La differenza è palese, e si spiega solo se si tiene conto che Epicuro, a differenza di Democrito, deve combattere Aristotele e Teofrasto, che avevano ampiamente cercato di confutare l'antica dottrina ionica e democritea della rovina del mondo. Ed in realtà Epicuro è tanto conscio dell' insufficienza della teoria atomistica (secondo la quale una sola era la causa di rovina del mondo, cioè la collisione di due mondi fra loro), che rimprovera espressamente al suo predecessore Democrito l'avere ammessa questa sola causa (Vedi *Epist. a Pitocle*, § 90).

Si scorge dunque quanta importanza abbia avuto, anche su questa parte della dottrina di Epicuro, la conoscenza dell'opera giovanile di Aristotele e il bisogno di opporvisi, ampliando e modificando variamente la primitiva dottrina atomistica di cui è il rinnovatore.

---

lacuna precedente è caduta l'indicazione di altri libri di quell'opera — Lucrezio, anche più fedele ad Epicuro, riprese nei varii libri del suo poema questa polemica, che in varii libri del suo capolavoro filosofico aveva introdotta Epicuro.

[1]) Vedi A 40; cfr. A 84 DIELS; cfr. ZELLER, I, 2[6], p. 1102 sgg., n. 1.

[2]) Nota che la differenza fra Democrito ed Epicuro a questo proposito, è rilevata dalla stessa tradizione dossografica, vedi *Doxogr.*, p. 331 a, n. 9–10, e dallo stesso Epicuro in *Epistola a Pitocle*, § 90.

Digitized by Google

*
* *

La ricostruzione che abbiamo fatta di questa parte del *De philosophia* di Aristotele contro cui polemizza Epicuro, ci concederà di mettere in luce altre importanti testimonianze di quest'opera e del *Protrettico*, sfuggite al Rose e che io non potei indicare al Walzer, prima che egli pubblicasse la sua ottima silloge.

Scrive Giovanni Filopono, nel principio del suo commentario all' *Isagoge* di Nicomaco di Gerasa (ed. R. Hoche, Progr. Wesel, 1864–1865):

« Fu detta sapienza (σοφία) quella che è, per così dire, una certa chiarezza (σάφειά τις οὖσα), in quanto tutto rende chiaro (ὡς σαφηνίζουσα πάντα). E questa chiarezza (σαφές) denominiamo, in certo qual modo, un che di luminoso (φαές), derivato dalle espressioni che indicano lume e luce (παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς); perchè a luce (φῶς) trae quello che è celato. E poichè, in verità, le cose intelligibili e divine, *come dice Aristotele*, se anche luminosissime (φανότατα) per loro essenza, a noi, per la nebulosità propria del nostro corpo, appaiono tenebrose e oscure, per tal ragione giustamente la disciplina e conoscenza che ce le trae alla luce (εἰς φῶς), denominarono sapienza (σοφίαν). E poichè allo stesso modo diciamo σοφίαν e σοφόν, è evidente che è omonimo il nome della saggezza e quello del saggio.

La saggezza invero si prende in cinque accezioni presso gli antichi, come dice *anche* Aristocle nei suoi dieci libri *Sulla filosofia*. Conviene infatti sapere che le distruzioni del genere umano avvengono, e per epidemie, e per carestie, e per terremoti, e per guerre, e per varie malattie, e per altre cause; ma massimamente per ingenti *inondazioni*, quale si dice essere stato il diluvio di Deucalione, grande sì, *ma che non potè tutto distruggere*.

Digitized by Google

I pastori, infatti, e quanti dimorano sui monti e nei luoghi elevati, si salvano; le pianure invece, e quelli che vi abitano, sono devastate dall' inondazione [1]). In tal modo anche Dardano dicono che si sia salvato dal diluvio, rifugiandosi, attraverso alle acque, nella regione che fu poi detta Troia. E per timore, quelli che riescirono a scampare dall' inondazione, abitarono poi nelle regioni elevate; siccome indica il Poeta (Omero), con questi versi:

> Giove che addensa le nubi diè prima a Dardano vita,
> e la Dardania fondò; chè ancor non sorgeva nel piano
> d' Ilio sacra la rocca, dimora d' uomini industri;
> ma le pendici abitavan dell' Ida scrosciante di polle.
> (*Iliade*, XX, 215 sgg.).

Questi versi infatti dimostrano che essi non erano ancora discesi ad abitare nelle pianure. Quelli dunque che scamparono alla furia delle acque, non avendo come sostentarsi, escogitarono, spinti dalla necessità, ciò onde sopperire ai loro bisogni; sia macinare con le mole il grano, sia seminare, sia altri simiglianti cose; e chiamarono tale accorgimento saggezza (σοφία), ritrovatrice di ciò che è utile per le necessità della vita, ed escogitatrice di ciò che è saggio (σοφόν). Di nuovo essi, con l'industria della mente, escogitarono le arti, come dice il Poeta (Omero), « per i precetti di Atena », non provvedenti solo alle necessità della vita, ma procedenti sino alla bellezza e alla raffinatezza della civiltà. E di nuovo chiamarono questo *saggezza*, e colui che la ritrovava *saggio*; come ad esempio: « il saggio artiere l'estrusse — bene esperto nell'arte per i precetti di Atena ». Per l'eccellenza delle scoperte, riferivano, infatti, alla divinità, le escogitazioni di questi artefici. E di nuovo rivolsero la loro attenzione agli ordinamenti politici e cittadini, e ritrovarono

---

[1]) Vedi la stessa dottrina in PLATONE, *Leggi* III 677 A; cfr. *Timeo* 22 22c–23c. Per il *De philosophia* di Aristotele e la polemica epicurea, vedi sopra, p. 474 sgg.; 482 sgg.; cfr. p. 473.

Digitized by Google

le leggi e tutto quanto serve alla costituzione e all'ordinamento delle città; e di nuovo queste escogitazioni chiamarono *saggezza. Tali infatti erano i sette savi, ritrovatori di determinate virtù civiche.* Indi, più oltre procedendo, si diedero allo studio dei corpi stessi e della natura che ne è artefice; e questa più particolarmente dissero speculazione e teoria fisica; e questi diciamo i sapienti delle cose della natura. In quinto luogo, inoltre, specularono sulle cose divine e le sopramondane e *assolutamente immutabili*, e questa conoscenza *suprema* (κυριωτάτην) chiamarono *saggezza* (σοφία) ».

Su questo passo richiamò già l'attenzione il Bywater, in *The Journal of Philology*, 1877, p. 65 sgg., rilevandone rapporti con il *De philosophia* di Aristotele, e facendo osservare che di quell'opera perduta aristotelica doveva essersi servito Aristocle di Messene, un aristotelico del secondo secolo d. C., nella sua opera omonima qui da Filopono parafrasata. Egli mise infatti in rilievo parecchi punti di questa parafrasi corrispondenti alla dottrina di Aristotele nel *De philosophia*, e cioè la distruzione parziale delle arti e della civiltà, per causa dei cataclismi cosmici, e il ricorrente nuovo ritrovamento di esse, come pure l'avere anche Aristotele in quel dialogo trattato dei sette savi (fr. 3 sgg. R.). Non accettò però la sua opinione il Rose, nella sua edizione dei frammenti aristotelici, pubblicata circa dieci anni dopo (1886). E anche il Jäger (p. 139 nota), ritenne che la dottrina qui esposta da Aristocle, pur contenendo elementi comuni ad Aristotele ed a Platone, fosse essenzialmente stoica, ed in particolar modo posidoniana [1]); specialmente per il concetto dello svolgimento delle arti e del vario signifi-

[1]) Egli rimanda al suo libro su *Nemesius von Emesa, Quellenforschungen zur Geschichte der älteren Neuplatonismus und zu Poseidonius*, Berl. 1914, p. 124 sgg.

Digitized by Google

cato preso dalla σοφία. Però da quanto abbiamo veduto dagli studii precedenti e da quanto ora osserveremo, apparirà che quello che essa può aver di comune con Posidonio e gli Stoici, deve derivare da concetti desunti dagli Stoici stessi e da Posidonio al primo Aristotele [1]), mentre poi da parecchi elementi caratteristici risulterà sicuramente che Aristocle non potè desumere queste dottrine da Posidonio, ma solo da Aristotele. E di ciò ci potranno convincere varie importanti considerazioni che il Rose ed il Jäger non potevano aver presenti, perchè messe da me in luce in questi miei studii.

E anzitutto, mostrai (p. 472 sgg.) come Teofrasto, servendosi delle dottrine del *De philosophia* del suo maestro Aristotele, per *combattere lo Stoico Zenone*, diceva che, per convincersi che nei cataclismi cosmici *non si distrugge interamente il mondo* (come invece affermava Zenone, *combattendo la dottrina dell'eternità del mondo, propria di Aristotele nel* « *De philosophia* »), ma solo perisce *la massima parte degli uomini e vengono a mancare le arti, che poi a poco a poco risorgono*, bisognava riferirsi *ai miti conservatici dai poeti*. E vedemmo pure che questo elemento doveva essere proprio del *De philosophia*, dalla controargomentazione di Epicuro, conservataci da Lucrezio [2]) il quale osserva (V, 324 sgg.), che l'essere, non eterno, ma recente, il mondo, si rileva dal non avere i poeti cantate imprese anteriori alla guerra di Troia e di Tebe. Il che evidentemente affermava, come vediamo ora, per rispondere ad Aristotele, il quale cercava in Omero tradizioni anteriori a quel tempo.

Per di più, gli Stoici, eccetto Boeto e Panezio, professarono, come vedemmo, la dottrina *della totale distru-*

[1]) Cfr. a questo riguardo ciò che dimostrai, a proposito dei rapporti fra Posidonio e le opere perdute di Aristotele, nell'Appendice al capitolo III, P. I, pp. 236–242, e qui sopra, cap. VIII, p. 358.

[2]) Vedi sopra, p. 463 sgg.

Digitized by Google

zione periodica del mondo. E soprattutto è assai significativo che appunto Posidonio (vedi Diog. Laert., VII, 142; cfr. Aët., II, 9, 3; *Dox.* 338, 18; v. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, p. 241) professasse tale dottrina della distruzione periodica e *totale* del mondo: non può dunque derivare da lui la teoria che ci espone Aristocle.

Ma vi è di più: Aristocle, alla fine dell'estratto or ora tradotto, ci parla della conoscenza delle « cose divine e sopramondane, e *assolutamente immutabili* (τὰ θεῖα καὶ ὑπερκόσμια καὶ ἀμετάβλητα παντελῶς) ». Orbene, è appunto aristotelica e del *De philosophia*, come ci dice espressamente Simplicio, la teoria che *il divino non ha mutazione alcuna* (fr. 16, p. 31, 15–23, Rose: τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν) [1]), ed io stesso dimostrai (v. p. 358 sgg.) che al *De philosophia* deve appartenere la testimonianza di Olimpiodoro, che il Rose poneva tra i frammenti dell'*Eudemo* (fr. 48), ove si dice che gli esseri divini, le divinità astrali, debbono avere solo quelle sensazioni che si convengono *ad esseri immutabili*; ed il Walzer pose ora, secondo la mia dimostrazione, questa attestazione fra quelle del *De philosophia* (fr. 23 W., p. 89). Gli Stoici invece e Posidonio consideravano l'essenza divina trasmutabile in ogni cosa; giacchè in ogni cosa appunto si trasforma il loro divino fuoco artefice. E di Posidonio ci dice espressamente Aëzio (I, 7, 19; *Dox.*, p. 302, 19) che il suo « dio è un *pneuma* intelligente ed *igneo*, che non ha forma alcuna e *si trasforma in tutto quanto vuole* (μεταβάλλον εἰς ὃ βούλεται) e a tutto si agguaglia ». Anche in questo punto Aristocle ci riproduce dunque la dottrina di Aristotele e non quella stoica, nè quella di Posidonio.

D'altra parte, basta leggere attentamente l'epistola 90

[1]) Vedi la testimonianza da me riferita sopra, p. 360 n. 1.

Digitized by Google

di Seneca, che ci conserva, citando nominatamente Posidonio, la dottrina posidoniana di cui si vollero vedere dal Jäger i riflessi in questo passo di Aristocle, per scorgere quanto sia diversa da quella riferita da Aristocle. Non solo, infatti, non vi si fa ricordo di parziali cataclismi cosmici e di parziale salvamento dell' umanità e di risorgere la cultura precedente; ma vi si parla di *un'età dell'oro, cioè della prima origine del mondo e dell' umanità;* età in cui, secondo Posidonio, *era il regno dei sapienti* (vedi Seneca, § 5); cosa che Aristocle, non solo non dice per nulla, ma anzi esclude, affermando, con piena fedeltà alla dottrina di Aristotele, che la filosofia viene alla luce per ultima nel risorgere periodico della civiltà. Posidonio invece, già in quella antichissima età dell'oro, (Sen., § 35; cfr. §§ 5; 7) credeva fosse esistita in qualche modo la stessa filosofia stoica; onde Seneca osserva: « hanc philosophiam fuisse illo rudi saeculo, quo adhuc artificia deerant et ipso usu discebantur utilia, non credo ». E tutto il contesto di Posidonio, quale si ricava da Seneca, mostra una ingenua illusione su quell'aurea età del mondo, che in Aristocle, fedele alla dottrina di Aristotele, non appare per nulla. E ancora: Epicuro nel § 78 dell'*Epistola ad Erodoto*, polemizzando, come io dimostrai (vedi sopra p. 371), con il *De philosophia* di Aristotele, parla appunto delle conoscenze delle cose celesti, denominandole τὰ κυριώτατα; e Aristocle, nel fine dell'estratto or ora tradotto, dice essere κυριωτάτην quella saggezza che riguarda precisamente queste conoscenze.

Si noti ancora che il Jäger considerava particolarmente stoico, come dicemmo, nell'estratto di Aristocle, il concetto dello svolgimento delle arti. Ma, se si bada che Aristotele, come misi in luce sopra, osservava (fr. 53 R.) che nella parziale distruzione delle arti e della civiltà, rinnovantesi nei periodici parziali cataclismi cosmici, prima gli uomini prendono ad occuparsi di quanto

Digitized by Google

« *è utile alla nutrizione e al sostentamento della vita* » (vedi, in Aristocle, sopra, p. 512) e questo è il loro *primo filosofare*, indi si volgono alle arti voluttuarie, come la musica (cfr. anche qui sopra, p. 462 sgg.), e in processo di tempo passano ad occuparsi delle scienze e della filosofia, che aveva fatto, secondo Aristotele, *negli ultimi tempi, meravigliosi progressi*; onde « *viene per ultimo ciò che precede nell'ordine dell'essenza e della perfezione* »; se questo si osserva, si vede che anche questa parte è specificamente aristotelica, e propria delle opere perdute di Aristotele, e che da esse desunsero, con le mutazioni che mettemmo in luce, l'analoga dottrina Posidonio e gli Stoici.

L'estratto di Aristocle contiene dunque importanti elementi che *non possono derivare da Posidonio*, mentre è d'altra parte *tutto* conforme alle dottrine contenute nelle opere perdute di Aristotele, ed in special modo nel *Protrettico* e nel *De philosophia*; ed a torto ciò fu negato, e tale testimonianza non fu accolta dal Rose tra quelle dell'Aristotele perduto, ed il suo valore sfuggì pure al Jäger, mentre è preziosa per ricostruirne la dottrina.

Nel testo tradotto di Filopono, la seconda parte che riguarda i parziali cataclismi cosmici e il progressivo sviluppo delle arti e del sapere, è data come desunta da Aristocle; onde, prima che ne dimostrassi la perfetta aderenza alle opere del primo Aristotele, poteva sorgere dubbio che fosse veramente aristotelica. La prima parte invece del testo tradotto, riguardante l'etimologia di σοφία da σάφεια e σαφές, e specialmente il suo rapporto con φάος e φῶς, e con il valore della sapienza, è data da Filopono come dottrina di Aristotele; onde su questa parte non avrebbe dovuto cadere dubbio; tanto più che Filopono è la nostra fonte di varie altre testimonianze delle opere perdute di Aristotele, ed anche del *De philosophia*. Eppure il dubbio sulla seconda parte della testimonianza di Filopono, contenente l'estratto di Aristocle, si river-

Digitized by Google

berò anche sulla prima, e non l'accolse il Rose, e lo stesso Jäger riguarda come particolarmente stoico il valore qui dato alla σοφία. Nè il Bywater era molto sicuro che Filopono qui riferisse una dottrina di Aristotele, nè era riescito a trovare alcun parallelo nei frammenti aristotelici che dimostrasse che Filopono desumeva veramente da quegli scritti perduti di Aristotele quell'affermazione. Eppure questo si può provare in modo sicuro.

Vedremo nel capitolo seguente come queste etimologie siano proprie del primo Aristotele, che nel suo *Simposio* (fr. 102) faceva derivare, con non meno ingegnosa fallacia, μεθύειν da μετὰ τὸ θύειν. E del resto Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, non segue una meno assurda etimologia di δίκαιος, facendolo derivare da δίχα (p. 1132 a, 31), e di μακάριος, fatto derivare da χαίρειν (p. 1152 b. 7), e nel *De caelo* (p. 270 b, 22) si fonda sull'etimologia di αἰθήρ da ἀεὶ θεῖν.

Ma assai più probativo è il singolare rapporto di questa dottrina con testi già da me studiati del *Protrettico* di Aristotele. Mostrai altrove (P. I, p. 189 sgg.), come Aristotele nel *Protrettico*, per provare il valore della sapienza e della φρόνησις, si servisse particolarmente dell'esempio della luce e della vista (fr. 55 R., p. 65, 28 sgg.; fr. 9 W., p. 42, cfr. fr. 6 W., p. 36), fr. 7 W., p. 37), osservando, che l'uomo cerca per natura la luce e la chiarezza, e che, come la saggezza, anche la vista è tra le cose più pregevoli, appunto perchè σαφεστάτη (cfr. σαφές e σάφεια in Filopono; v. Arist. fr. 7 Walzer), onde il conoscere congiungeva con il σαφές, come appare dal fr. 55 R., p. 66, 9, ove a torto il Rose ommette nel testo le parole καὶ τὸ σαφές, che sono invece conservate da migliore tradizione manoscritta e appaiono perciò nei testi posteriori del Pistelli, p. 46, 20, e del Walzer, p. 42, 16. E in base a questa dottrina diceva Aristotele che il valore della saggezza è precisamente in questa essenza di chiarezza, di luce e

Digitized by Google

di conoscenza, e che per questa gioia del vedere e del conoscere ha pregio; mentre il terribile della morte sta nella sua essenza di tenebra e di oblio.

Si vede dunque come sia aristotelica e preziosa, anche per questa parte, la testimonianza di Filopono, che ci fa conoscere più intimanente questo spunto di dottrina aristotelica. Spunto che fu certo assai famoso e caratteristico del pensiero del primo Aristotele e delle sue opere pubblicate; onde ci è ora possibile metterne in luce le risonanze, sia presso i suoi avversari, sia presso i suoi ammiratori. E anzitutto è assai significativo che, come provammo (v. P. I, p. 353 sgg.), questo valore supremo dato da Aristotele nel *Protrettico* al conoscere, come essenza e gioia di vedere e di luce, desse oggetto ad una sicura ritorsione di Epicuro, in una testimonianza della sua polemica contro il *Protrettico* e la scuola platonico–aristotelica da me ivi rivelata. Mentre d'altra parte Plutarco, nella sua polemica contro Epicuro, in cui, come feci vedere nei miei capitoli precedenti, si servì spesso di spunti polemici contro l'edonismo desunti dal *Protrettico*, più volte insiste su questo tema che il bene non può essere il piacere, ma la conoscenza, perchè la vita vale in quanto è conoscere e gioia di luce, mentre la morte è tristezza di tenebra e di oblio, e che la morte, se fosse, come credono gli Epicurei, distruggitrice dell'anima, sarebbe, quale distruggitrice di conoscenza, terribile sventura (Plut., *Contr. Ep.*, 1093 A; cfr. 1104 E; *De lat. viv.* 1130 C–E).

Le testimonianze aristoteliche che abbiamo citate riguardano il *Protrettico*, e che in verità la testimonianza di Filopono si debba riferire, per questa parte, al *Protrettico*, avente tanti punti di contatto con il *De philosophia*, fra cui appunto anche questa dottrina dei parziali cataclismi cosmici e del periodico risorgere delle arti e delle scienze (v. fr. 53 cit. sopra, p. 516, e cfr. fr. 13), si può confermare con un'altra importante attestazione ari-

Digitized by Google

stotelica, non messa in luce, per quanto sappia, da nessuno sinora.

Nel principio della *Metafisica*, come già vide il Jäger[1]), Aristotele riprende il motivo, già trattato più ampiamente nel *Protrettico*, del valore della conoscenza, messo in rapporto con il senso della vista e con il piacere disinteressato che essa ci procura: « Tutti gli uomini (dice ivi Aristotele) hanno, per natura, piacere di conoscere, e ne è prova il piacere che ci danno le sensazioni; infatti, indipendentemente dalla loro utilità, esse ci piacciono per sè stesse, e sopra ogni altra *la sensazione del vedere*. Infatti, non solo per l'utilità che essa ha per l'azione, ma anche quando non ci proponiamo azione alcuna, noi preferiamo il vedere, per dir così, ad ogni altra cosa. E la cagione è che la vista, fra tutti i nostri sensi, è quello che ci fa massimamente conoscere ».

Orbene, Asclepio, nel suo commento a queste precise linee della *Metafisica* (vedi Ascl., *In. Met.*, p. 980 a, 22, p. 3, 21 sgg. Hayduck), scrive: « L'ordine è chiaro dalla trattazione precedente. Infatti, in verità, la natura comincia da ciò che è più *compiuto e perfetto* (ἀπὸ τῶν τελειοτέρων); ma a noi, per la nostra debolezza è incongruo subito appigliarci allo studio delle cose più *compiute e perfette*; ci adattiamo perciò a incominciare da ciò che è ultimo (ὑστέρων) per natura e incompiuto e imperfetto[2]), per così procedere poi alle cose perfette e compiute. Poichè dunque nella *Fisica* si trattò delle

---

[1]) Vedi JAEGER, p. 69, dove il testo del *Protrettico* (p. 43, 20 PIST. e ora WALZER fr. 6 extr. – 7 init., p. 36 sgg.) e quello della *Metafisica* I 1, 980 a, 21 sgg. sono recati a fronte; cfr. WALZER, p. 38 extr.

[2]) Si noti, ed è assai importante, che qui riappare la teoria che vedemmo (p. 516 sgg.) esser contenuta in un frammento del *Protrettico* (fr. 53, p. 64, 12 R.), a proposito del ritrovamento ultimo della filosofia (vedi qui quello che vien dopo nel testo di Asclepio e la nota seguente), circa il venire nella genesi per ultimo (ὕστερον), ciò che precede per essenza e perfezione (τελειότητι). Nota che l'aderenza è perfetta anche verbalmente.

Digitized by Google

cause, qui invece si tratta di ciò che è compiuto e perfetto, ragionevolmente, per quanto riguarda a noi [1]), la presente trattazione viene per ultima. Si sappia che si intitola anche *Sapienza* (Σοφία) e *Filosofia*, e *Prima filosofia* e *Dopo la fisica* (Μετὰ τὰ φυσικά), poichè, prima avendo trattato della fisica, in quest'opera ragiona delle cose divine (περὶ τῶν θείων) [2]). E la *Sapienza* è, in qualche modo, *una certa chiarezza* [3]); ed infatti le cose divine *sono chiare e massimamente palesi* [4]). Intorno alle cose divine ragiona, perciò la disse *Sapienza* (Σοφία). E appunto perciò nell'Apodittica dice: ' Come è detto nei discorsi (λόγοις) intorno alla *Sapienza* '».

Lo Hayduck non riescì a trovare un riferimento per quest'ultima citazione aristotelica nelle opere conservate di Aristotele. Essa può riferirsi a un'opera perduta [5]), o a una parte perduta delle opere da noi possedute; ma non abbiamo alcuna ragione di dubitare che essa sia genuina. Rimane la questione, se essa riguardi solo il titolo dell'opera, o anche ciò che precede, e se si riferisca alla *Metafisica* o al *De philosophia*, o (come è più probabile, per quel che poi diremo) a quella parte del *Protrettico*, in cui Aristotele trattava, come vedemmo, di questo argomento. Ma comunque sia di ciò, quello che veramente importa è che Asclepio *riferisca questa*

---

[1]) Cioè, *non per natura*; vedi, per il rapporto con il *Protrettico*, la nota precedente.

[2]) Nota che anche nel testo di *Filopono* si dice che la fisica precedette la dottrina delle cose celesti, cioè quella che fu poi detta Metafisica.

[3]) σοφία δὲ οἱονεὶ σάφειά τις οὖσα : cfr. nella testimonianza di Filopono l' identica espressione : σοφία οἱονεὶ σάφειά τις οὖσα.

[4]) τὰ γὰρ θεῖα σαφῆ καὶ φανερώτατα : cfr. la testimonianza di Filopono che dice, τὰ θεῖα, ὡς ὁ Ἀριστοτέλης φησίν (!), φανοτατά ἐστιν, immediatamente dopo l'altro passo, riferito sopra, circa la σοφία-σάφεια, che precede immediatamente anche in Asclepio, ciò che conferma l' unità di questa attestazione e la sua origine aristotelica.

[5]) Per i riferimenti ad opere perdute di Aristotele in questo commento di Asclepio, vedi quello che diremo nel testo, più sotto.

Digitized by Google

etimologia e confermi la testimonianza di Filopono, proprio in questo commento di quella parte della « Metafisica » che deriva dal « Protrettico », da cui abbiamo visto derivare le testimonianze parallele che ci avevano già indotto a conchiudere che Filopono desumesse direttamente, o, come è più probabile, indirettamente, la sua citazione aristotelica dal « Protrettico ».

Dal *Protrettico* deve dunque derivare, con ogni probabilità, questa attestazione, che dovrà ormai far parte dei frammenti aristotelici. È d'altra parte utile notare che Asclepio, in questo commento della *Metafisica*, ha altri riferimenti alle opere perdute di Aristotele (il *De philosophia* e il *De bono*), che desume verosimilmente da Alessandro, e che non vedo neppure essi essere richiamati dal Rose [1]).

Una nuova conferma dell'appartenere questa testimonianza al *Protrettico* si può dare, d'altronde, con lo studio comparativo dei frammenti paralleli del *Protrettico* e di questa parte della *Metafisica* che già il Jäger dimostrò derivata dal *Protrettico*. Si badi infatti che già il Rose (p. 63, 24), e dopo di lui più ampiamente il Jäger (p. 71 sgg.), mostrarono la strettissima e immediata connessione del frammento 52 del *Protrettico* con il frammento 53, e il Jäger fece vedere giustamente che la derivazione dal *Protrettico* di questa parte della *Metafisica* si scorge anche da quello che nella *Metafisica* segue. Orbene, vedremo che anche nel passo di Filopono l'ordine dei concetti è lo stesso che appare in questa sezione del *Protrettico* e della *Metafisica*: ciò che conferma nuovamente la derivazione di esso dal *Protrettico*.

Infatti nel testo di Filopono prima si parla della assoluta chiarezza, per sè medesime, delle supreme ve-

[1]) Vedi ASCLEP., op. cit., pp. 112, 19; 79, 10; 237, 14; 217, 18, 19 Hayduck.

Digitized by Google

rità che riguardano le cose intelligibili e divine, e poi si passa a determinare lo svolgimento delle scienze, nel periodico rinascere della civiltà dopo i cataclismi cosmici, e in rapporto a ciò si tratta dei varii significati presi dalle espressioni σοφία e σοφός e della precedenza cronologica delle discipline che provvedono all'utile, rispetto a quelle che han per fine il piacere e a quelle che mirano alla conoscenza speculativa; onde ultima viene nel tempo la conoscenza delle supreme verità. Orbene anche nei frammenti immediatamente successivi 52–53, già studiati sopra, del *Protrettico*, prima si tratta (fr. 52, p. 60, 20 sgg.; cfr. p. 63, 10 sgg.) dell'essere *più conoscibili* i supremi principii e le nozioni dell'universale, in confronto con le conoscenze derivate ed empiriche; ed in seguito (fr. 53) si parla dello sviluppo delle arti e delle scienze dopo cataclismi cosmici, e del precedere (in quel rinascere delle arti e delle scienze) le arti che riguardano l'utile, rispetto a quelle che concernono il diletto, e del venir per ultime le scienze speculative. E questi gradi del sapere sono detti *varii gradi del filosofare* (p. 64, 1 sgg.). La conformità con la testimonianza di Filopono, sia per quella parte di essa che Filopono riferisce in proprio nome, sia per la parte che egli desume dal *De philosophia* di Aristocle, è dunque perfetta. E diviene anche più persuasiva, se si paragona l'analoga successione dei concetti quale appare nella sezione or ora studiata del principio della *Metafisica* che deriva dal *Protrettico*.

Anche qui infatti si riprende il tema della superiorità della conoscenza secondo l'universale, rispetto alla mera conoscenza empirica (p. 981 a, 24 sgg.), pure attenuando assai, anzi correggendo, l'antico astrattismo del *Protrettico*, in conformità del nuovo valore che in questo nuovo periodo della sua filosofia Aristotele dà alle scienze empiriche e alla conoscenza pratica. Ma ciò che importa è soprattutto il seguire subito dopo una sezione (p. 981 b,

Digitized by Google

10–982 a, 2), *in cui si tratta del successivo svolgimento delle arti e delle scienze*, e si osserva anche qui, che precedettero cronologicamente quelle che miravano *all'utile* a quelle che cercavano *il piacere*, e che ultime *vennero le discipline che non miravano nè all'utile nè al piacere, ma alla pura conoscenza, e che esse furono e devono essere le più pregiate*. Per di più, in connessione a quest'ordine di idee, si determina *il vario valore e le successive accezioni dei termini* σοφία e σοφός (p. 981 b, 10, 16, 18, 28, 31; 982 a, 2), concludendo (981 b, 28) *che la vera* σοφία, *è quella che riguarda* i sommi principii. L'aderenza anche in questo punto, non solo al *Protrettico*, ma alle attestazioni di Filopono e di Aspasio, è dunque evidente. Che questo passo della *Metafisica* derivasse dal *Protrettico* aveva già congetturato il Jäger (p. 72), osservando che nella *Metafisica* quest'ultima parte riesce alquanto slegata rispetto alla precedente, ciò che non appariva nella fonte originaria del *Protrettico*. Noi vediamo ora che la sua congettura riceve da queste nostre ricerche e dalle nuove testimonianze sicuro fondamento. Ed è anche importante osservare, come il concetto che la più alta conoscenza sia quella dell'universale, è ripreso subito dopo in esame nella *Metafisica* (p. 982 a, 20 sgg.), e che lo si pone in rapporto con le conoscenze delle cose celesti e con la scienza divina, come nelle testimonianze di Filopono e di Aspasio.

È certo dunque che tutti questi testi, e fra essi perciò le testimonianze di Aspasio e di Filopono, ci riconducono ad una sola fonte che è il *Protrettico*, e per qualche parte della parafrasi di Aristocle, presso Filopono, al *De philosophia*, per quanto la dottrina dei cataclismi cosmici e dello sviluppo delle arti dovesse essere comune tanto al *Protrettico* come al *De philosophia*, a quanto sappiamo dalle nostre fonti.

Che poi la fonte di Filopono, per quello che ci rife-

Digitized by Google

risce in proprio nome, e di Aspasio, sia veramente il *Protrettico*, si può confermare ancora, ad esuberanza, anche con questa interessante considerazione. È infatti degno di nota che non solo Filopono, *ma anche Aspasio, e (si osservi bene!) nel suo commento di questa parte della « Metafisica »*, procedano dalla premessa che la conoscenza *delle cose divine è, per sè, la più chiara*, laddove questo concetto in questa parte della *Metafisica* non appare punto, ma appariva nella parte corrispondente del *Protrettico*; onde è certo che di lì lo tolsero, o direttamente o, come è probabile, indirettamente, Filopono e Aspasio, le cui attestazioni sono dunque preziose e dovranno fare parte dèi frammenti di Aristotele in una nuova edizione.

***

Lo studio da noi fatto del *De philosophia* di Aristotele e della polemica di Epicuro contro quest'opera, ci offrirà anche modo di mettere in luce un'altra importante testimonianza su questo dialogo e sulla sua struttura.

Preziosa per la polemica epicurea contro il *De philosophia* ci si è rivelata (vedi p. 438 sgg.; 446 sgg.) la seguente testimonianza di Lattanzio:

Latt., *Div. inst.*, II, 10, 24 = Usener, p. 214, 26: « Quodsi (mundus) potest occidere in totum, quia per partes occidit, apparet aliquando esse ortum, et ut fragilitas initium, sic declarat et terminum. Quae si vera sunt, non potuit defendere Aristoteles, quo minus habuerit et mundus ipse principium. *Quod si Aristoteli Plato* et Epicurus extorquent, et Platoni et Aristoteli, qui semper fore mundum putaverunt, licet sint eloquentes, ingratis tamen idem Epicurus eripiet, quia sequitur, ut habeat et finem ».

Alle parole: « quodsi Aristoteli Plato et Epicurus extorquent », il Norden, nell'articolo già citato; *Jahrb.*

Digitized by Google

Suppl. 1893, p. 443), annotava: « Si deve evidentemente intendere: Epicuro, invocando l'autorità di Platone; che questi fosse continuamente invocato come autorità contro Aristotele, possono indicare gli scritti filoniani, poichè difficilmente Lattanzio potè conoscere in qualche modo il fatto, di cui abbiamo notizia nella tradizione, che Aristotele, ancor vivente Platone, aveva professata questa dottrina ».

Ma, in verità, la sua interpretazione, nè persuade, nè è necessaria. Epicuro infatti, come vedemmo nei capitoli precedenti, non si serve per nulla di Platone come autorità per combattere Aristotele, ma li impugna entrambi. Troppo differente era del resto il suo sistema da quello di Platone, per far ciò che fa Filone, il quale era un neoplatonico. D'altra parte anche il Norden riconosce che questa è l'interpretazione più lontana dal senso più spontaneo e naturale di quella frase, ed a cui anch'egli riconosce doversi ricorrere solo per non potersi, secondo lui, ammettere che Lattanzio sapesse di una discussione fra Platone ed Aristotele, a proposito della dottrina della creazione del mondo, creazione che Platone, nel *Timeo*, anche a testimonianza di Aristotele (vedi sopra, p. 404), ammetteva ed aveva descritta, mentre Aristotele negava. Orbene, tale discussione era certamente, come vedemmo e vedremo ancor meglio fra poco, nel *De philosophia*, e non vi è nessun motivo per credere che Lattanzio — il quale ci ha conservata un'altra preziosa testimonianza di un'altra delle opere perdute di Aristotele, il *De iustitia* (vedi fr. 85 Rose, a cui va aggiunto anche, oltre gli altri due luoghi di Lattanzio, un terzo, *Inst.*, V, 17) — non potesse conservarcene una del *De philosophia*. Vero è che il Norden scriveva in un tempo in cui alle opere perdute di Aristotele non si pensava, si può dire, e perciò appunto, come facemmo vedere, gli sfuggì l'importanza capitale del *De philosophia* a proposito di questa

Digitized by Google

polemica. Ma ormai che abbiamo posto in luce il contenuto di questo dialogo, anche questa testimonianza di Lattanzio prende un valore tutto nuovo.

Naturalmente Lattanzio non deve aver conosciuto direttamente questo dialogo di Aristotele, come certo non conobbe il *De iustitia*, ma attinse quelle notizie dalle sue fonti.

Orbene, come già osservò, ad altro proposito, l'Usener (p. LXXV, n. 2), Lattanzio si servì nel suo *De opificio dei*, del *Logistorico* di Varrone, *Tubero, de origine humana*, e in quest'opera, come appare anche dalle nostre testimonianze (vedi il primo frammento di quell'opera nella raccolta del Riese), si trattava appunto dell'origine del mondo. Varrone poi conosceva certamente le opere perdute di Aristotele (vedi fr. 604 Rose), ed egli che era detto « il più erudito dei Romani », ed era stato educato negli studii filosofici dell'accademico Antioco, era certo tra i meglio informati della letteratura platonico–peripatetica. È dunque naturalissimo che da quell'opera di Varrone, infarcita di varia dottrina, Lattanzio abbia avuto quella conoscenza, che abbiamo visto dimostrare esatta anche per gli altri punti, della polemica sulla questione dell'eternità del mondo nella letteratura filosofica greca.

Quanto al *De philosophia*, era, come sappiamo, un dialogo (vedi Rose, fr. 8; e Walzer, p. 1: cfr. Rose, p. 25, 4; questa seconda testimonianza deve essere aggiunta in Walzer, p. 1). E Aristotele, come ci dicono Cicerone e Ammonio (*De orat.* III, 21, 80 = Walzer, p. 2, 1; cfr. Ammon., *In cat. proem.* p. 61, 26 Busse = Walzer, p. 3, 1 sgg.), dai personaggi dei suoi dialoghi faceva discutere in pro ed in contro le questioni da lui trattate.

E poichè egli, come vedemmo, in quell'opera combatteva la dottrina di Platone sulla creazione del mondo per opera del demiurgo (fr. 22 R.), e poichè questa pole-

Digitized by Google

mica circa l'eternità del mondo a *parte ante*, oltre che a *parte post*, aveva un'importanza capitale, come vedemmo (p. 404 sgg.), in quel dialogo, e di questa dottrina Aristotele si faceva un titolo di onore anche nel *De caelo*, è certo che la dottrina contraria di Platone doveva da Aristotele essere fatta svolgere e difendere da un personaggio del suo dialogo, per poi combatterla. Che questo personaggio fosse Platone stesso è l'ipotesi che appare ora più verosimile dalla testimonianza di Lattanzio, e perciò da adottarsi, tanto più se, come vedremo, è suffragata da altre considerazioni.

Infatti, anzitutto, se Prassifane, un aristotelico dell'età di Epicuro, aveva introdotto in un suo dialogo (Diog. L., III, 8; cfr. Hirzel, *D. Dialog.* I, p. 310) Platone come interlocutore, e Stilpone e Clearco, contemporanei entrambi di Aristotele e suo discepolo il secondo, avevano fatto il medesimo per Aristotele (vedi Clearco, fr. 69 Müller, e Diog. L., II 120; cfr. Hirzel, *ibid.*, p. 309), non è punto strano che nel *De philosophia* Aristotele avesse fatto parlare Platone, per propugnare la propria dottrina, come Platone aveva fatte propugnare le dottrine che discuteva dai filosofi che le avevano professate.

Di ciò del resto potremo trovare conferma negli stessi frammenti di quel dialogo di Aristotele. Anzitutto è significativo che Plutarco (fr. 1 Rose), riferendoci una testimonianza di quest'opera, che abbiamo visto (P. I, p. 243) riguardare una dottrina platonica apparente nel *Primo Alcibiade*, ci dica che essa era fatta esporre da Aristotele ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς: espressione che diviene chiarissima ora, se si pensa che quella dottrina platonica Aristotele facesse esporre in quella parte del dialogo in cui Platone parlava. Ed in verità dell'analoga espressione ἐν τοῖς Σωκρατικοῖς, si servono gli antichi per designare quei dialoghi di Platone in cui parla Socrate.

Per di più, abbiamo già osservato come una delle

Digitized by Google

più interessanti testimonianze di questo dialogo, conservataci da Cicerone (fr. 12 R.), contenga un mito, affatto analogo a quello della caverna nella *Repubblica* di Platone, mito che era perciò adattissimo ad essere fatto esporre da Platone; orbene, come già osservammo, con questo mito, a quanto ci dice ivi Cicerone, si voleva provare che il cielo e gli astri, e, insomma, il mondo, risultavano essere opera degli dèi. E Filone, nella testimonianza parallela (p. 30, 22 Rose) afferma « essere stato ed essere il dio il *demiurgo* dell'*universo* ». Ora effettivamente per Platone, nel *Timeo*, il mondo è opera del demiurgo e degli dèi secondari (vedi *Tim.*, p. 42 D), mentre Aristotele, in quella parte, del *De philosophia* in cui esponeva la propria dottrina, combatteva la teoria di Platone che il mondo fosse creato da Dio (fr. 22), e sosteneva che esso non aveva mai avuto principio ; onde è evidente che quel mito e quella dottrina conservataci dalla testimonianza di Cicerone e di Filone dovevano appartenere al discorso di Platone, in cui questi esponeva la propria teoria, accettata sì da Aristotele in quanto egli pure riconosceva, come Platone, che l'ordine del mondo è prova sicura che esso è retto dalla saggezza divina, ma non nella conseguenza ulteriore che esso sia anche creato da Dio.

E ancora: abbiamo visto (v. sopra, p. 378 sgg.) che nel *De philosophia* doveva apparire, come risulta da un'altra testimonianza di Cicerone, la teoria esposta da Platone nel mito del *Politico*, circa il *rivolgimento in contrario del mondo*, per opera di Dio, dottrina che l'epicureo fatto parlare da Cicerone trovava in contrasto con le altre di quel dialogo, e che certo non si accorda con la teologia e l'astronomia aristotelica. Ma ora la ragione di ciò si comprende benissimo, se si pensa che questa teoria apparisse nel discorso di Platone, che era assai naturale l'esponesse, perchè era sua propria. Per quale

Digitized by Google

intento teoretico poi Aristotele la facesse esporre da Platone vedemmo sopra (p. 380 sgg.). Ed è assai importante osservare che essa apparteneva ad un contesto *mitico*, e perciò specificamente adatto ad essere attribuito a Platone, come ad un contesto *mitico* appartiene l'altra testimonianza del discorso di Platone, conservataci, come già osservammo, da Cicerone, nel mito parallelo a quello della caverna nella *Repubblica*.

Finalmente, lo Harder (*Neue phil. Unters.* I, p. 122 sgg.) mostrò che al *De philosophia* deve appartenere la testimonianza di « Ocellus Lucanus » *De universi natura* § 44 (p. 22, 2 Harder) in cui si dice: « Poichè *era impossibile* che ciò che era nato mortale partecipasse della vita divina, il Dio, essendo la immortalità della specie distrutta nei singoli individui di essa, tale immortalità compì nell'ordine dell'universo, rendendo incessante e continua la generazione » [1]).

Questa testimonianza fu giustamente inserita ora dal Walzer tra le altre del *De philosophia* (p. 97, n. 31).

Già lo Harder (pur senza pensare a quanto abbiamo or ora osservato, circa l'aver Aristotele fatto da Platone esporre la dottrina della creazione del mondo, in contrapposizione con la sua, in quel dialogo) aveva osservato (p. 124) che quell'« *era* (ἦν) *impossibile* » faceva pensare ad un contesto mitico, e aveva messo in luce il si-

[1]) Il testo è: ἐπειδὴ γὰρ ἀμήχανον ἦν θνητὸν φύντα θείου βίου κοινωνῆσαι τῆς τοῦ γένους ἀθανασίας φθειρομένης καθ' ἕκαστον † ἀνεπλήρωσεν ὁ θεὸς ἀκατάληκτον καὶ συνεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν, e con il segno di corruzione lo pubblicano lo Harder e il Walzer. Ma la correzione mi pare sia agevole. Il genitivo assoluto τῆς τοῦ γένους ἀθανασίας φθειρομένης καθ'ἕκαστον, non va toccato, perchè riappare nel passo parallelo di CRITOLAO, ap. PHIL., *De aet. mundi* 69 (p. 94, 12 C), φθειρομένων τῶν ἐν εἴδει, recato anche dal Walzer a p. 98. E poichè nell'altro passo parallelo di ARIST., *Gen. et corr.* II 10, 336 b, 27, recato pure dal Walzer, vi è συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, combinando i due elementi si ha la correzione: τῆς τοῦ γένους ἀθανασίας φθειρομένης καθ' ἕκαστον, ⟨αὐτὴν κατὰ τὸ ὅλον⟩ ἀνεπλήρωσεν ὁ θεός, secondo cui ho tradotto.

Digitized by Google

curo parallelo con il passo del *Timeo* platonico (p. 37 C-D), in cui si dice, che il demiurgo, come ebbe creato il mondo, se ne compiacque assai, e pensò di renderlo anche più simile all'eterno esemplare dell'Idea sul cui modello lo aveva creato. E poichè questo era il paradigma dell'Eterno-vivente, si sforzò, nella misura del possibile, di renderlo tale: « ma *era* appunto l'essenza di quel Vivente–modello che si trovava ad essere tale (cioè eterna), e questo *non era possibile* attribuire interamente a ciò (il mondo) che aveva avuta un'origine. Egli escogitò dunque di fare un' immagine mobile dell'eternità ». Si vede dunque come la testimonianza di « Ocellus Lucanus » deve riferirsi, con ogni probabilità, ad un contesto mitico, in cui Aristotele faceva esporre da Platone il suo concetto della creazione del mondo.

È chiaro perciò che l'attestazione di Lattanzio è pienamente veritiera, e che ci concede di ricostruire un' importantissima parte di questo dialogo, in cui Aristotele faceva esporre da Platone le sue proprie dottrine, imitandone i caratteristici miti e perciò lo stile; secondo che aveva fatto Platone, quando aveva fatto esporre, da Protagora e da altri interlocutori dei suoi dialoghi, miti affini a quelli da loro effettivamente esposti, imitandone egli pure mirabilmente lo stile. E di fatto è assai interessante osservare cone Ammonio (*In Cat. proem.*, p. 6, 26 Busse = Walzer, p. 3, 1 sgg.) ci dica che Aristotele nei suoi dialoghi mutava il carattere dello stile, a seconda dei personaggi che parlavano. Di ciò, a quanto ricordo, nessuno aveva ritrovata conferma; mentre ora appare essere perfettamente vero.

* * *

Un' ultima considerazione assai importante è opportuno fare ora circa i rapporti fra Epicuro e la sua scuola e la Stoa.

Digitized by Google

Di solito gli studiosi considerano avversarie queste scuole già nell'età stessa di Epicuro, ingannati da una falsa prospettiva storica, che fa loro credere che quelle lotte, che furono certamente asprissime nei tempi posteriori, dovessero essere già sorte nell'età stessa di Epicuro. Mentre poi a loro sfuggì, come vedemmo, che la polemica epicurea si esercitò invece contro l'Aristotele delle opere pubblicate e la sua scuola e contro il virtuismo (vedi sopra, P. I, pp. 176-177; 189; e qui p. 198 sgg.) e l'antiedonismo dell'Accademia e dello stesso primo Aristotele, e contro le loro confutazioni del materialismo e del sensismo.

Che invece Epicuro considerasse Zenone, il fondatore della Stoa e l'unico maestro di quella scuola che egli potè conoscere, piuttosto come un alleato contro il primo Aristotele e Teofrasto, e dei suoi argomenti si servisse per combatterli, abbiamo visto risultare in modo sicuro dalle ricerche esposte in questo stesso capitolo.

Ed in verità questa assenza di dissidii appare anche da un testo epicureo già rilevato dall' Usener, in una sua nota, che in massima, però, sfuggì agli studiosi, e di cui lo stesso Usener si dimenticò (vedi Usen., p. 409 a extr.), riferendo ad una polemica contro gli Stoici anche quel passo dell'*Epistola a Meneceo* (§ 131) che abbiamo ripetutamente dimostrato essere una sicura eco della polemica di Epicuro contro il primo Aristotele e la scuola platonico–peripatetica.

Ed in vero, come abbiamo detto, appare — secondo che vide l' Usener stesso, da un testo datato della corrispondenza di Epicuro (fr. 156, cfr. Usen, p. LXXII n.), — che ancora negli ultimi anni della vita di Epicuro i rapporti fra lui e la Stoa dovevano essere buoni. E mentre Epicuro assalì violentemente Aristotele, Platone, Teofrasto, Eraclide Pontico e altri maestri della scuola platonico-peripatetica, e a lui si unirono i suoi discepoli im-

Digitized by Google

mediati, ed egli ed essi scrissero opere apposite contro quei filosofi [1]); non abbiamo *nessun* cenno di polemiche, sue o dei suoi discepoli immediati, contro la Stoa. Anzi tra la Stoa e il discepolo carissimo di Epicuro, Polieno, correvano buoni rapporti (fr. 156 Usen.).

Il che del resto si comprende agevolmente, benchè non vi si sia posta la dovuta attenzione dagli studiosi. Epicuro, infatti, dovette sin dai primi inizi della sua speculazione filosofica venire in contrasto con la scuola platonico–peripatetica, che aveva allora, come vedemmo (P. I, p. 105 sgg. e P. II, p. 319 sgg.) il dominio spirituale e culturale del mondo greco. Il suo primo maestro, quando egli era ancora a Samo, era stato un platonico, Panfilo, e contro di lui aveva dovuto ribellarsi. Uno dei suoi primi avversari, quando egli ancora viveva nell'Oriente greco, era stato il platonico Eraclide. Per di più Epicuro aveva dovuto formare la sua prima scuola a Mitilene e a Lampsaco, in competizione con la scuola platonico–peripatetica, e fu da essa fierissimamente avversato. La sua stessa venuta ad Atene, sua patria, per fondarvi la sua scuola, dopo il periodo travaglioso del primo insegnamento di Epicuro nell'Oriente greco, era stato dai Platonici e dai Peripatetici aspramente combattuta, e solo con partico-

[1]) Contro Aristotele polemizzò asprissimamente Epicuro nell'*Epistola ai filosofi di Mitilene sulle occupazioni dei filosofi* (fr. 171), e in varie altre opere (vedi sopra, pp. 50 sgg.; 56 sgg.) e contro di lui scrisse un'opera il suo fedelissimo compagno e discepolo Ermarco e un'altra pure ne scrisse contro Platone (vedi p. 52 sgg.). Contro Platone scrissero opere polemiche due altri discepoli immediati di Epicuro, Metrodoro e Colote; contro Teofrasto scrissero Epicuro e la sua discepola Leonzio (vedi p. 139); contro il peripatetico Nausifane scrisse il discepolo e compagno di Epicuro Carneisco (vedi p. 53 sgg.). Epicuro poi combatte nominatamente Platone (fr. 235; 227; 238), Eraclide Pontico, Socrate, Fedone (v. sopra, p. 72 sgg.; 86 sgg.); contro i maestri della scuola platonico–peripatetica scrisse il fidissimo discepolo di Epicuro, Colote. Vedi anche per la polemica di Epicuro contro Eudosso e i platonici di Cizico, i testi da me messi in luce sopra, p. 76 sgg.

Digitized by Google

lari appoggi politici, come mettemmo in luce [1]), e quando quelle due scuole erano politicamente in disgrazia ad Atene, era potuto venirvi, nel 306, ed iniziare il suo insegnamento. D'altronde la stessa ostilità e polemica di Timocrate contro Epicuro, come dimostrai, si era svolta nel seno e con l'aiuto di quelle due scuole. A ciò si aggiunga che la stessa dottrina di Epicuro, formatasi certo in tutti i suoi principii essenziali, prima che, nel 300/1, si fondasse la Stoa e soprattutto prima che essa prendesse grande favore, s'era costituita, come dimostrai, in necessaria e acerba polemica con la scuola platonico–peripatetica, che aveva aspramente assalito sia l'edonismo sia il materialismo prima ancora che Epicuro fondasse il suo sistema, e che quando Epicuro era appena alle sue prime armi aveva continuato a combattere quei due indirizzi filosofici nella forma particolare che a loro aveva data Epicuro.

Quando invece la Stoa cominciò a prendere rigoglio (evidentemente alcuni anni dopo che fu fondata), la scuola di Epicuro era ormai fiorente, aveva saldamente formato il suo complesso di dottrine, aveva combattute le sue battaglie, e non vi era verosimilmente ragione per cui Epicuro, ormai quasi cinquantenne, e desideroso di tranquillità, polemizzasse aspramente contro di essa, come era stato costretto a polemizzare con i Platonico–peripatetici. Ed appunto perchè la sua dottrina era saldamente ormai costituita, non poteva neppure aver motivo di ricevere nuove modificazioni da quelle necessità polemiche che abbiamo veduto nei capitoli precedenti aver tanto contribuito, nella anteriore lotta con i Platonico–peripatetici, a dare una nuova forma al suo edonismo e alla sua dottrina fisica.

Ma vi è di più: mentre si può dire che, su quasi tutti

[1]) Vedi sopra, p. 239 sgg.

Digitized by Google

i punti fondamentali delle loro dottrine, Epicuro ed i Platonico-peripatetici erano in contrasto, tale contrasto non esisteva su vari dogmi fondamentali dello Stoicismo e dell'Epicureismo.

E in verità, mentre Epicuro e i Platonico-peripatetici erano in inconciliabile antagonismo in quella che era la capitale distinzione tra queste due scuole, cioè l'essenza della realtà, spirituale per gli uni, materiale per gli altri — onde si combatteva fra loro la lotta eterna fra lo spiritualismo e il materialismo — Stoici ed Epicurei erano invece egualmente entrambi materialisti.

Allo stesso modo, mentre abbiam dimostrato [1]) essere acerbissima la lotta fra Epicuro e i Platonici e lo stesso primo Aristotele, in quanto Epicuro difendeva il dogmatismo conoscitivo contro quei suoi avversarii che invalidavano il valore della conoscenza sensibile e negavano che la conoscenza umana potesse mai, nella vita terrena, adeguarsi al vero (onde Epicuro ed i suoi discepoli li accusavano di scetticismo), Stoici ed Epicurei erano invece egualmente e risolutissimamente dogmatici e solo da uno strettissimo dogmatismo credevano potesse derivare quella sicurezza dell'agire che sola può concedere la felicità. Ed è pure assai significativo che, come già osservai, Colote, il fidissimo discepolo e compagno di Epicuro, combattendo tutti gli altri filosofi come scettici e assertori di dottrine da cui non poteva venire nè una adeguata conoscenza del vero nè una vita felice, in quella sua aspra opera polemica, scritta quando Epicuro era morto da qualche anno e la Stoa era ormai fiorentissima, non aveva per nulla combattuto gli Stoici, ma li aveva anzi considerati come suoi alleati [2]).

Allo stesso modo, un altro dei punti insanabili di dis-

[1]) Vedi sopra, P. I, pp. 4 sgg.; 74 sgg.
[2]) Vedi PLUT., *Adv. Col.*, 1122 A-B.

Digitized by Google

senso fra Epicuro e i Platonico–peripatetici abbiam visto (p. 417 sgg.) essere la dottrina dell'immortalità e indistruttibilità del mondo, onde Epicuro era rappresentato da quei suoi avversari come un empio che distruggeva l'universo e rinnovava la lotta dei mitici Titani contro l'Olimpo. Orbene tale opposizione, non solo non esisteva fra Epicuro e Zenone, che considerava egli pure mortale e distruttibile l' universo, ma Epicuro, polemizzando a questo proposito contro il *De philosophia* di Aristotele e contro Teofrasto, si servì sicuramente, come abbiam dimostrato, delle stesse argomentazioni di cui si era servito Zenone, considerandolo egli pure, non meno di Colote, come un alleato e non come un avversario.

Entrambi, Zenone ed Epicuro, come dimostrai (vedi P. I, p. 244 sgg.) avevano combattuta la prima dottrina di Aristotele, dell'anima quale quinta natura, ed entrambi impugnarono la dottrina dei platonici e del primo Aristotele dell'eternità dell'anima.

Nella stessa etica, Epicuro e Zenone erano più vicini di quanto sembrasse. Infatti, come già fu notato da molti e dallo stesso Zeller (III, 1[4], p. 486), se il fine etico è per Zenone la virtù e per Epicuro il piacere, entrambi però si accordano nel porre l' ideale supremo della felicità, l' uno nell'*apathia*, l'altro nell'*atarassia*, non meno che nell' ideale stesso del saggio, che deve realizzarsi nella intimità della coscienza e nell' indipendenza da ogni circostanza esterna. L'ardente adesione alla vita politica, propria del Platonismo, è, in verità, in entrambi spenta.

L' interesse pratico per entrambi è ben più intenso dello speculativo; e la fisica e la logica sono per ambedue semplici sussidii dell'etica, e solo hanno valore in quanto sono mezzi per raggiungere la felicità. Entrambi sono avversarii di quella aristocratica e disinteressata speculazione scientifica che è propria delle altre due scuole nemiche, e tutti e due chiamano alla filosofia dotti ed

Digitized by Google

indotti; come all' unica disciplina di vita e di felicità a tutti concessa ed ugualmente necessaria. Onde persino in quel motivo polemico che fu, come dimostrai (vedi p. 46 sgg.), la prima ragione di dissidio fra Epicuro e quei suoi avversarii platonico–peripatetici, sin dal periodo dell'insegnamento di Epicuro a Mitilene, e che perdurò poi sempre vivissima in tutti i tempi, l'ideale, cioè. della *paideia* — avversando Epicuro la retorica, e soprattutto la retorica politica, e gli studii liberali, che erano il primo fondamento dell'educazione platonico–peripatetica — anche in questo punto, Epicuro e Zenone erano, non avversari, ma alleati; ed infatti (come già osservai, P. I, p. 133 n. 2) Zenone, non meno di Epicuro, nella sua *Politica* (fr. 259 Arnim), dichiarava tali studii liberali come inutili.

E chi pensi quale valore avesse tale *paideia*, tale dottrina dell'educazione, nelle scuole filosofiche del tempo, che rappresentavano i veri istituti di cultura della Grecia, e soprattutto dell'Atene ellenistica, comprende subito come la mancanza di questo motivo di rivalità e di contesa che aspreggiò sempre i rapporti fra la scuola epicurea e quella di Platone e di Aristotele, giovasse a mantenere un'essenziale convivenza pacifica, per molto tempo, e durante la vita di Epicuro, fra il *kêpos* e la Stoa.

Dopo la morte di Epicuro, nel 271/70, e di Zenone (264/63), quando già da tempo erano scomparsi i maggiori capi della scuola platonica — che agli epigoni sembravano ormai esseri divini assunti al cielo (vedi Diog. L., IV, 22) — e, più recentemente, quelli della scuola peripatetica (Stratone di Lampsaco morì un anno prima di Epicuro e Teofrasto era morto varii anni innanzi), e quando successe nella direzione della Stoa Cleante, spirito più combattivo di Zenone, le due scuole, la stoica e l'epicurea, anche per essere venuti a mancare i maggiori avversarii delle scuole loro rivali, si trovarono più decisamente a fronte, e cominciarono quelle lotte che si inacerbirono sempre più

Digitized by Google

nell'età successiva; onde varii tra i libri di Cleante (come l'opera *Sugli atomi*, e quella *Sul piacere*) appaiono dover essere stati di argomento polemico contro la dottrina epicurea, mentre nessuna delle opere di Zenone rivela dal titolo questo carattere. Come poi Crisippo polemizzasse aspramente contro l'epicureismo, vedemmo nel capitolo VII [1]), e vedemmo pure come a tale scopo si servisse delle argomentazioni della scuola platonico-peripatetica, che molto tempo prima aveva iniziata quella polemica. E scritti polemici contro gli Stoici composero alla loro volta gli epicurei posteriori ad Epicuro. A inasprire le contese nell'età successiva contribuì del resto particolarmente l'essere lo Stoicismo più consono al carattere romano, onde nell'età ciceroniana e nei secoli posteriori la lotta fra Epicurei e Stoici non ha più tregua, sino a che entrambe le scuole sono sopraffatte dal Cristianesimo trionfante.

[1]) Vedi sopra, p. 244 sgg.

Digitized by Google

Capitolo XI.

IL « SIMPOSIO » DI ARISTOTELE E QUELLO DI EPICURO

La polemica di Epicuro contro il « Simposio » di Aristotele. — Nuovi frammenti e testimonianze del « Simposio » di Epicuro.

Nei capitoli precedenti abbiamo particolarmente studiate le due più importanti fra le opere pubblicate di Aristotele, costituenti i due primi programmi filosofici della sua scuola, quando ancora non si era staccata interamente dal platonismo, il *Protrettico* e il *De philosophia* ; e abbiamo visto come contro esse polemizzasse Epicuro ampiamente, e come il rivelare questa polemica sia stato utilissimo, non solo per mettere in luce nuove testimonianze e frammenti delle opere perdute di Aristotele e per farcene comprendere la natura, gli argomenti, la singolarissima fortuna per tutta l'età classica, ma anche per ricostruire parti integrali delle opere stesse di Epicuro, attraverso all'opera di Lucrezio, rivelando le fonti del poema lucreziano e la giusta interpretazione di passi male interpretati sinora, come pure per mostrare come la dottrina di Epicuro si sia in queste schermaglie polemiche formata, affinata e variamente atteggiata, nella necessità di porsi al riparo dalle obiezioni già rivolte

Digitized by Google

dal primo Aristotele contro l'edonismo e il materialismo, ampiamente ripetute poi dalla scuola platonico-peripatetica. Più brevemente avemmo occasione di occuparci di altre opere del primo Aristotele di cui abbiamo più scarse notizie, l'*Eudemo* e il dialogo *Sulla giustizia*, lo scritto sull'*Educazione* e il *Politico*, del quale confidiamo di avere messo in luce nuove importanti testimonianze.

È opportuno prendere ora in esame un altro dei dialoghi perduti di Aristotele, il *Simposio*, che è, tra le opere da lui pubblicate, una di quelle di cui abbiamo meno scarse attestazioni [1]). Esso ha per noi un particolare in-

[1]) Il titolo di quest'opera doveva, con massima probabilità, essere duplice, *Simposio o dell'ebrietà* (Συμπόσιον ἢ περὶ μέθης), a somiglianza dei titoli dei dialoghi di Platone (cfr., per es., il duplice titolo del *Simposio* platonico, *Simposio o dell'amore*), e di altri dialoghi di Aristotele medesimo: *Eudemo o dell'anima*, *Grillo o della retorica*; e con quel doppio titolo e unendo i frammenti citati con il titolo *Simposio* a quelli citati con la designazione *Dell'ebrietà* (περὶ μέθης) pubblica i frammenti del *Simposio* il ROSE, nella edizione teubneriana del 1887, il quale nell'*Aristoteles pseudepigraphus* (1863) aveva espressa opinione contraria. La duplicità del titolo è resa quasi sicura dalla considerazione che negli indici delle opere di Aristotele non appare il περὶ μέθης, che è il titolo con cui Ateneo cita varii frammenti di argomento identico a quelli citati con il titolo *Simposio*, e questo titolo invece è il solo che appare nei nostri indici. Un caso analogo si presenta per un altro fra i dialoghi più famosi di Aristotele, l'*Eudemo*, che non appare nei nostri indici delle opere di Aristotele, i quali conoscono solo il secondo titolo περὶ ψυχῆς; mentre poi i frammenti sono citati, ora con il titolo *Eudemo*, ora con il sottotitolo περὶ ψυχῆς, ora con entrambi. Allo stesso modo, nell'indice delle opere di Teofrasto non occorre il titolo *Simposio*, ricordato dagli autori; onde probabilmente quest'opera non era altro che il περὶ μέθης, di cui ci sono riferiti parecchi frammenti. Che il *Simposio* e il περὶ μέθης di Aristotele fossero un'opera sola è del resto ormai, si può dire, l'opinione comune (vedi anche CHRIST-SCHMID-STAEHLIN, I[6], p. 725), ed in verità i frammenti dell'uno e dell'altro trattano essenzialmente dei medesimi argomenti. D'altra parte, il fatto che Epicuro, come dimostreremo, abbia presenti nel suo *Simposio* tanto i frammenti citati con il primo titolo quanto un frammento citato col secondo, e contro gli uni e gli altri polemizzi, è una conferma dell'unicità di quell'opera, a cui dovettero appartenere quei due titoli. Per di più una nuova conferma di ciò credo si possa dare con una considerazione non rilevata nep-

Digitized by Google

teresse, perchè anche Epicuro scrisse un dialogo (l'unico scritto di questa forma fra quelli da lui composti) col medesimo titolo [1]). E vedremo come egli, pur combattendo quest'opera del suo grande predecessore, non seppe sfuggire al suo influsso che determinò in qualche modo la forma e l'argomento della propria.

L'abbandono della forma dialogica da parte di Epicuro (tranne quest'unica eccezione) è assai significativo per la sua opposizione al metodo della scuola socratica e platonica, in cui il dialogo era l'espressione più naturale di quella vivida dialettica in azione che era l'anima stessa e il più significativo spirito di quell' insegnamento, tanto

---

pure dal ROSE e che non ricordo sia stata fatta da altri. Il frammento 102 del ROSE, in cui si tratta dell'attitudine del saggio verso l'ebrietà, e sul non dover egli λιρήσειν ἐν μέθῃ, doveva evidentemente appartenere alla trattazione περὶ μέθης (vedi infatti ivi, p. 99, l. 12 (περὶ μέθης) e cfr. l. 17–21; p. 101, l. 13–20); ma siccome poi in questo stesso frammento, o, se si vuol dire più propriamente, in questa stessa testimonianza, si tratta del non doversi nel culto degli dèi recare nulla che non sia integro, cioè non λωβόν (vedi ivi, p. 100, 25 sgg. ROSE), che è appunto ciò che Aristotele affermava, come vedremo, nel frammento 101, che ci è citato come appartenente al *Simposio* (vedi p. 98, 17 sgg.: ἐν τῷ Συμποσίῳ, e οὐδὲν κολοβόν, cfr. l. 25 sgg.), è evidente che il frammento 102 deriva veramente dal *Simposio*, e che perciò il *Simposio* e il περὶ μέθης erano un'opera sola. Del resto, anche se si volessero considerare, contro ogni verosimiglianza, come due opere diverse il *Simposio* e il περὶ μέθης, ciò importerebbe una conferma dell' intento polemico di Epicuro, il quale avrebbe intenzionalmente nel suo *Simposio* tenute presenti e combattute entrambe le opere di argomento affine di Aristotele. Nel nostro studio, per brevità, designeremo sempre quest'opera aristotelica con l'unico titolo *Simposio*, pur indicando, per scrupolo, in nota il frammento citato con il titolo περὶ μέθης, contro cui Epicuro polemizza.

[1]) Fra le opere perdute di Epicuro ve ne era un'altra che recava il medesimo titolo di una di quelle pubblicate del primo Aristotele, il περὶ βασιλείας. Purtroppo di entrambe non c'è rimasto che qualche cenno (vedi EPIC., fr. 5; 6; ARIST., fr. 646; 647), ma dall'argomento di entrambe, quale appare da questi scarsi resti, si vede ora chiaramente che Epicuro polemizzava contro Aristotele, il quale aveva per alcun tempo vissuto alla corte di Filippo di Macedonia ed aveva curata l'educazione letteraria di Alessandro. Egli infatti si dichiarava ivi contrario all'educazione letteraria dei re, e condannava quei filosofi che vivevano alle corti regali (fr. 5 sgg.).

Digitized by Google

che si potrà dire da un antico (Luc., *Bis. acc.* 28) essere il dialogo « il figlio della filosofia ».

Pareva infatti a quei filosofi, educati e vissuti nella fervida vita ateniese dell'età più gloriosa e appassionatamente bella della cultura attica, che il λόγος filosofico, pur nella sua significazione intima, come nell'origine della parola, non si rivelasse nella sua fecondità perenne, se non nella vita attuosa che le idee prendono nei varii spiriti e che si manifesta massimamente nella discussione, in cui esse appaiono come drammatici atteggiamenti delle anime verso la verità e iniziazioni di coscienze.

In quel cozzare fra loro di temperamenti non meno che di idee, scaturiscono, secondo Platone, quelle fulgurazioni improvvise, che solo possono dare, secondo lui, una luce interiore allo spirito e rivelare quei supremi veri filosofici che sfuggono alla espressione astratta.

La verità per lui è infatti una continua conquista dell'anima e dell' intelletto, piuttosto che una comunicazione dottrinale. Tra l'uomo; che appartiene al contingente, e il vero che è l'eterno, non vi è, per lui, rapporto, se non in un trasformarsi graduale dello spirito che prepari a quello stato di grazia che solo raggiunge compiutamente l'anima sciolta dal corpo e divenuta nella sua pura essenza, quale veramente è, congenere alle idee. I suoi più vividi dialoghi sono perciò scene ed episodii di questo complesso e sempre rinnovantesi dramma, nel senso antico, quale religioso δρᾶμα della iniziazione dell'anima all'eterno. Il Platone artista non è *artifex additus philosopho*, ma lo stesso filosofo ; in quanto, appunto perchè è creatore di concetti e di posizioni e soluzioni dialettiche, è pure creatore di nuove forme spirituali. La scena dei suoi drammi può essere indifferentemente la palestra o la sala del convito, perchè egli è essenzialmente un ricercatore e un educatore di anime nella vita attuosa della città greca. Non si perita di sollevare più dubbi di quanto

Digitized by Google

offra soluzioni definitive, perchè la verità non è, per lui, una rivelazione, nè una comunicazione di formule, atte a valere per tutti gli uomini e per tutti i tempi, ma una conquista, che solo ogni anima può compiere per sè, e una forma spirituale, un'attitudine nostra verso i problemi a cui bisogna andare con tutta l'anima e non solo con l' intelligenza (*Rep.* VII 518 C; cfr. *Fedone* 84 A sgg.).

Ma, fondata l'Accademia e intrapreso il lavoro in comune della scuola, Platone, senza cessare mai di essere l'educatore, tende, grado a grado, per naturale conseguenza, ad essere ormai più particolarmente il maestro. I suoi ultimi dialoghi vengono avvicinandosi sempre più alla forma del trattato, senza pur mai abbandonare interamente la maieutica socratica.

Il vero deciso passaggio dall'attico dialogo, scena ed episodio di vita nello stesso tempo che tramite di verità, al trattato ellenistico, divenuto poi la forma consueta della filosofia, si compie, in certo qual modo, nella scuola accademica e massimamente per opera di Aristotele.

Anch'egli comincia con lo scrivere dei dialoghi, ma di altra natura. Non più tace di sè, come Platone, e ritrae in ombra la sua persona di maestro, ma ne prende risolutamente l'attitudine (v. Cic., *Ad Att.* XIII 19, 4). La scena del dialogo è ormai indifferente, perchè l' insegnamento sorge dalla scuola. Mancano perciò i vividi sfondi platonici di vita, perchè non nella vita si compie quella conquista di anime, ma già esse dalla vita sono venute, come discepoli, alla scuola del maestro. Dei dialoghi di Aristotele e di Teofrasto, ci dicono infatti espressamente le nostre fonti antiche (vedi Basil., *Epist.* 135, p. 226 c. [Walzer, *Fr. Arist.*, p. 2; cfr. Luc., *De conscr. hist.* 23]) che essi mancavano dei vividi proemii platonici, non meno che di quelle drammatiche creazioni e delineazioni di caratteri proprie dei mirabili mimi filosofici del maestro, e che in essi si entrava *subito in argomento.*

Digitized by Google

Tale dobbiamo perciò attenderci fosse la forma pure del suo *Simposio*, che vedremo del resto manifestare, anche nel contenuto, il suo carattere dottrinale. Orbene, è interessante osservare che tale era pure la forma del *Simposio* di Epicuro, di cui ci dice Ateneo (V, p. 186 E) che egli, a differenza di Senofonte e di Platone, i quali avevano esposta, all'inizio dei loro *Simposii*, « la ragione, per cui s'erano riuniti a banchetto i personaggi del dialogo, e ne avevano delineate le figure e i caratteri principali, Epicuro non aveva data descrizione alcuna della scena, nè determinata l'occasione di quel Simposio, nè aveva premesso alcun proemio; onde non restava che cercare di indovinare per qual motivo uno dei presenti, tenendo in mano la coppa, proponesse *quei problemi che si sarebbero discussi, come nella scuola* ». E altrove ci fa sapere che non era il *Simposio* di Epicuro un banchetto ritratto dalla vivida realtà della vita, con pittoresche figure di uomini di mondo, tra cui poeti ed atleti, in una illuminata e gaia scena di festa, « ma era un simposio di soli filosofi » (p. 177 B).

Le due notizie sono preziose, perchè ci dicono, attraverso alla non benigna interpretazione di Ateneo (il quale attinge, direttamente o indirettamente, come vedemmo, per quanto riguarda Epicuro, ad una fonte accademica), che, in verità, il *Simposio* di Epicuro doveva essere uno di quei banchetti rituali della scuola epicurea nella solennità della *vigesima*, a cui, più tardi, inviterà Filodemo, con un poetico biglietto, un amico [1]); banchetti che non avevano in realtà bisogno di una particolare descrizione, perchè erano una scena ed episodio della scuola che si rinnovava ogni mese, ben nota perciò ad ogni epicureo.

I banchettatori erano gli epicurei *Eicadeîs* che fe-

[1]) Vedi l'epigramma di FILODEMO, in *Antologia Palatina*, XI, 44.

Digitized by Google

steggiavano il maestro, rinnovando (come dimostrammo nel cap. VII), il costume dei *Noumeniastai* peripatetici.

Ed è importante notare che il non opporre Ateneo il *Simposio* epicureo anche a quello di Aristotele (che egli, come vedremo, ben conosce e ci fa, con le sue citazioni, conoscere), per questo suo carattere scolastico e dottrinale, ma solo a quelli di Platone e di Senofonte, ci dice che essenzialmente non diversa, come già dovevamo prevedere dal carattere generale dei dialoghi aristotelici, era la forma del *Simposio* di Aristotele, e sarà del resto, in generale, la forma e il tipo delle *Questioni conviviali* delle età venture del classicismo.

La scuola ha così, anche in questa forma di dialogo filosofico, un tempo così brillante, gettata in ombra e quasi oppressa la vita. Il banchettatore di questo nuovo attico convivio non è più un uomo di mondo, ma uno specialista, quale è essenzialmente il discepolo della filosofia ellenistica. Nè il *Simposio*, come opera letteraria, è ormai più un pittoresco episodio di una particolare solennità della *polis* attica, ma una consuetudine di una setta filosofica, che nella scuola peripatetica accoglie dei curiosi ricercatori del passato e degli indagatori di problemi scientifici; e nell'orticello epicureo raduna a conversari di scuola questi adoratori ed iniziati alla scienza ed ascesi della felicità.

Nella scena del banchetto, continua così l' insegnamento del *kêpos*. Nè più fra i bevitori e discorritori, come nota intenzionalmente lo stesso Ateneo (p. 182 A), corre l'alacre guizzo dell' ironia, che avvivava e illuminava il *Simposio* platonico, nè più si contrastano drammaticamente i caratteri, perchè i banchettanti sono qui intenti alla venerazione del Maestro, che festeggiano nella rituale riunione della scuola, e uniti nel vincolo e nell'ascesi dell'*atarassia*; onde questo *Simposio* epicureo appare ad Ateneo « *un'adunanza di adulatori che gli uni*

Digitized by Google

gli altri si lodano». Significativa espressione, pur nella sua intenzione malevola, perchè ci si illumina, se pensiamo a quel carattere della filosofia epicurea, da noi messo sopra in luce (p. 295) con lo studio di una bella sentenza del maestro (*Sent. Vat.* 52), in cui la sacra Amicizia della scuola, quasi in ritmo di festa, tutti chiama all'esaltazione della conquistata comune felicità, nell'epicureo μακαρισμός.

E anche qui è pur significativo che Ateneo non faccia alcun accenno al *Simposio* di Aristotele, per opporlo, come quelli di Platone e di Senofonte, al *Simposio* di Epicuro; segno evidente che già in quello la vivida luce di socratica ironia e di drammatico mimo di attica vita si era spenta nell'ombratile raccoglimento dei filosofici conversari del Peripato.

Epicuro dunque non deve aver fatto essenzialmente altro che irrigidire e dogmatizzare il carattere ormai tradizionale di quelle συσσιτίαι della scuola peripatetica, per cui i maestri stessi di quella scuola avevano scritti i νόμοι συσσιτικοί.

Ma tosto, fra queste conformità e somiglianze dei due *Simposii*, di Epicuro e di Aristotele, balzano in piena luce le divergenze e le intenzionali opposizioni polemiche, sfuggite pur esse agli studiosi.

Nel *Simposio* di Aristotele, a quanto sappiamo dallo stesso Ateneo (p. 674 F; v. Arist., fr. 101, e cfr. fr. 100; 102 sgg.), avevano certo parte notevole i problemi di interpretazione omerica, particolarmente cari a lui e alla sua scuola, mentre Epicuro dai suoi conversari del simposio sdegnosamente li bandisce (fr. 20). E intenzionalmente Plutarco oppone in ciò la consuetudine dei *Simposii* peripatetici all'epicurea [1]). E l'autore del *Protrettico*

[1]) Vedi Arist., fr. 99; Plut. *Non posse s. v.*, 1095 C–E, e nota che gli accenni a Sardanapalo e ai Samii dimostrano che qui abbiamo

Digitized by Google

epicureo, scritto in opposizione al *Protrettico* aristotelico, da me messo in luce nell'appendice al II capitolo, appositamente si cura (col. XIII, 7 sgg., vedi sopra P. I, p. 153) di porre in guardia il suo giovane discepolo contro questa consuetudine dei simposii della scuola avversaria, considerando queste occupazioni contrarie a quell' intento ed esclusivo studio della φυσιολογία (che vedremo essere argomento anche del *Simposio* di Epicuro) dal quale solamente può derivare la sicurezza spirituale donde risulta la felicità.

Si deve d'altra parte notare, perchè è assai significativo del carattere profondamente religioso delle opere pubblicate di Aristotele, quale siamo venuti studiando nei capitoli precedenti, e dello spirito platonico di quel suo primo periodo filosofico, che quei problemi omerici discussi nel suo *Simposio*, non erano da lui qui presentati e ricercati, come più tardi farà nelle opere di scuola, quali erudite e oggettive indagini di un intelletto mirabilmente curioso di ogni forma di sapere e di ogni ricerca e studio dell'antico, nell'arte, e nella poesia, e nella storia, onde Aristotele è il precursore della moderna storia della cultura. Quelle citazioni e quei problemi omerici, nel *Simposio* di Aristotele, come ci attesta Ateneo (p. 674 F = Arist., fr. 101 R.), apparivano infatti per dimostrare, con ingegnosa, sebbene fallace, sottigliezza, che la consuetudine di coronarsi il capo nei banchetti, traeva la sua origine dalla prescrizione rituale che stabiliva « non doversi porgere nulla di *monco* (κολοβόν) agli dèi, ma ogni cosa dover essere, nel culto divino, compiuta e perfetta. Ed in verità (aggiungeva egli) il coronare (τὸ στέφειν) indica una compiutezza (πλήρωσιν). Ed Omero dice ' coronaron di vino i garzoni le coppe ', e

---

sicuramente un passo polemico di derivazione platonico–peripatetica; vedi P. I, p. 334 n. 1; 345 sgg.

Digitized by Google

'di bellezza un dio i suoi detti inghirlanda', perchè quelli che sono d'aspetto imperfetti e non belli li compie, per dir così, la persuasiva grazia del parlare. Questo è dunque il significato della corona. Perciò il contrario facciamo nei lutti, e, per senso di condoglianza verso il defunto, ci rendiamo, per dir così, *monchi* (κολοβοῦμεν ἡμᾶς) da noi stessi, radendoci i capelli e togliendoci di capo le corone ».

L'intento religioso di questo studio di problemi omerici è tanto più visibile, quanto più costringe Aristotele (come appare già da questi stessi periodi) a interpretazioni ingegnosamente tendenziose. E infatti, con non diversa e anche più fallace ingegnosità religiosa, e con una di quelle fantastiche etimologie che Aristotele, non meno di Platone, si concede [1]), egli osservava (fr. 102), nel frammento seguente a questo nella raccolta del Rose, conservatoci anch'esso da Ateneo, avere gli antichi voluto dare un religioso valore alla gaia ebrietà del simposio, dicendola μεθύειν da μετὰ τὸ θύειν, *quasi conseguente necessariamente al rito della religiosa propinazione nel sacrifizio agli dèi per ingraziarseli* [2]).

E che questo spirito religioso fosse proprio anchdelle opere su quell'argomento del discepolo suo Teofrasto — come abbiam visto [3]) apparire anche dallo studio di un'altra delle più famose opere teofrastee il περὶ ἐυσεβείας, in cui egli riprendeva spunti delle opere essoteriche del maestro — si scorge dallo scritto di Teofrasto designato col titolo *Sull'ebbrezza* (che probabilmente non

[1]) Vedi per esempio *Etica Nic.* 1152 b, 7, ove fa derivare μακάριος da χαίρειν. Confronta gli altri esempii dati sopra, nel cap. X, p. 518.

[2]) Che questo frammento 102 appartenga veramente al *Simposio*, a cui è assegnato dal Rose, abbiamo visto essere confermato dalla considerazione fatta nella nota 1 a p. 540 sgg. Per la unicità di fonte, confronta anche p. 99, 7 sgg. Rose, e p. 100, 11; 100, 19 sgg.; 101, 2 sgg.

[3]) Vedi sopra, p. 486 n. 2.

Digitized by Google

era altro che il secondo titolo del suo *Simposio*), in cui egli pure intraprendeva una non diversa interpretazione religiosa di tutte le consuetudini e le tradizioni poetiche degli usi conviviali [1]). E tale era del resto lo spirito religioso con cui già l'antica Accademia celebrava i suoi banchetti di scuola, secondo che ci dice Antigono di Caristo (Aten., XII, 548 A), per onorare il divino, rendendo culto in comune alle Muse, e per riposare così gli spiriti, volgendoli alla platonica *filologia*, a cui Platone li chiamava già nel *Fedone*, ritraendoli dalla *misologia*. E in verità nelle *Leggi* (666 B) Platone giustificava appunto l'uso del vino nei banchetti della sua città ideale, quale invito ad invocare, in quella lietezza del bere, Dioniso e gli altri dèi.

Orbene è assai significativo, che Ateneo ci dica, con intenzionale carattere polemico, avere Epicuro bandito nel suo *Simposio* ogni *elemento tradizionale religioso* dei banchetti, come quelle libazioni agli dèi che prima del bere nei *Simposii* erano consuete (vedi Ateneo, p. 179 D = Usen., p. 115, 18 sgg.).

D'altronde, che Epicuro nel suo *Simposio* polemizzasse veramente contro questa parte dell'opera di Aristotele, potremo dimostrare con lo studio di una interessante sezione del *De beneficiis* di Seneca, ove dimostreremo esserci conservate importanti testimonianze, sfuggite all'Usener, del *Simposio* di Epicuro.

Scrive Seneca, in *De beneficiis* IV, 2, 1: « In hac parte nobis pugna est cum Epicureis, delicata et umbratica turba *in convivio suo philosophantium* ». Chi pensi a quello che abbiamo visto essere il carattere del *Simposio* di Epicuro, essere esso cioè « *di soli filosofi* », come ci dice Ateneo, vede dalla stessa perfetta aderenza di questa espressione di Seneca, « *nel loro convivio di filosofi* »,

[1]) Vedi fr. 116-123 Wimm.

Digitized by Google

con quella usata da Ateneo, che Seneca deve riferirsi al *Simposio* di Epicuro: ciò che è confermato, non solo dal seguire, senza dubbio alcuno, nei capitoli seguenti, la confutazione di dottrine epicuree, ma anche dal potersi provare che tali dottrine dovevano apparire veramente nel *Simposio* di Epicuro e con intento polemico contro il *Simposio* di Aristotele.

Nelle parole che seguono immediatamente nel testo di Seneca, egli infatti ci dice, che per quei filosofi che erano i personaggi del *Simposio* di Epicuro, « virtus voluptatum ministra est, illis paret, illis deservit, illas supra se videt »; e procede a combattere, come vedremo, la dottrina epicurea che poneva quale fine il piacere, pur ammettendo (come vedemmo [P. I, pp. 386-89] *per evitare le obiezioni del primo Aristotele e della scuola platonico-peripatetica*) che la virtù al piacere è connaturata. È chiaro perciò, che se si proverà che veramente nel *Simposio* di Epicuro ricorreva l'argomentazione intesa a dimostrare essere il piacere il fine delle azioni umane, sarà questa una prima sicura conferma dell'avere qui presente Seneca e confutare il *Simposio* di Epicuro.

Orbene a quest'opera di Epicuro ha già visto l'Usener giustamente (fr. 64) doversi riferire il passo della *Retorica* di Filodemo, conservatoci dai papiri ercolanesi (*V H*² VII, 184), in cui si riferisce da un dialogo di Epicuro, e perciò dal *Simposio* (che era l'unica sua opera di tal forma) la seguente argomentazione: « *Anzitutto stabiliamo di comune accordo, che è mai quello per cui noi operiamo ogni cosa* »[1]). Nel papiro seguono alcune lettere, che vedremo darci modo di integrare il rimanente in modo sicuro, almeno riguardo al senso, sebbene anche, con probabilità, pure riguardo alla forma. Ma ad ogni modo, già questa prima parte ci permette di stabi-

[1]) [πρῶ]τον διομολογησώ[με]θα, τί ἐστιν οὗ χάριν [ἅπαν]τα πράττο[μεν πάντες (l'ultima integrazione è mia, cfr. pag. seg. n. 1).

Digitized by Google

lire, senza pericolo di errare, quale fosse la dottrina qui esposta. Non vide infatti l'Usener che qui abbiamo certamente la formulazione consueta del *fine* etico, secondo la dottrina di Epicuro, quale appare *con le stesse parole* nell'*Epistola a Meneceo* (§ 128), il *Protrettico* di Epicuro scritto contro il primo Aristotele e la sua scuola, in un passo che abbiamo già dimostrato (P. I, p. 396 sgg.) essere una risposta polemica a quella scuola. Ivi infatti, per stabilire che il sommo bene è l'*aponia* e l'*atarassia*, si dice, con parole identiche a quelle della nostra testimonianza filodemea del *Simposio*: « E in verità, noi ogni cosa operiamo, per non soffrire quanto al corpo, e non essere perturbati nell'anima » (τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν [1]), e si aggiunge: « e per questo diciamo che il piacere è il principio ed il fine della felicità ».

È certo dunque che nella testimonianza sopra riferita del *Simposio* di Epicuro era espressa la formulazione del *fine* epicureo, e che perciò la testimonianza di Seneca è veramente tolta dal *Simposio*, e ce ne conserva una importante sezione, la quale dovrà ormai far parte dei frammenti di quell'opera, come già un altro importante frammento vi aggiunsi, desumendolo anch'esso da questa stessa *Retorica* di Filodemo, nel mio *Epicuro* [2]).

Il passo dell'*Epistola a Meneceo*, è poi anche prezioso, perchè ci concede, come dissi, di integrare con sufficiente persuasione anche le parole seguenti, di cui nel papiro non restano che alcune lettere. Già l'Usener aveva visto giustamente che le ultime lettere (ΕΙΔΗCΩΜ) dovevano essere integrate εἰ δὴ σωμ[α... ; senza poter pro-

[1]) Cfr. ARIST., *Et. Nic.*, p. 1102 a, 3. χάριν ταύτης (v. τῆς εὐδαιμονίας) πάντα πάντες πράττομεν; cfr. *ibid.* 1097 a, 18; *Top.* 146 b, 10; ARIO DID., in STOB., *Ecl. eth.*, p. 46, 8 W. Per l'uguale forma di definizione dell'Accademia, vedi sopra, P. I, p. 309; cfr. H. KARPP, *Unters. zur philos. des Eudoxos von Knidos*, 1933, p. 13.

[2]) Pag. 166, nota 9. Vedi qui sotto, p. 564.

Digitized by Google

cedere più oltre, perchè non era riescito ad individuare la dottrina e il passo parallelo della *Lettera a Meneceo*. Ma poichè qui si tratta sicuramente della teoria del sommo bene, e questo è in quel passo dell'epistola definito, secondo la dottrina di Epicuro, quale τὴν τοῦ σώματος ὑγίειαν (o, come dice poco sopra, ἀοχλησίαν) καὶ τὴν ψυχῆς ἀταραξίαν, è chiaro che anche qui doveva leggersi presso a poco così: .... ἅπαν]τα πράττ[ομεν πάντες] (v. p. 551 n. 1)· εἰ δὴ σώμ[ατός ἐστιν ὑγίειαν (oppure ἀοχλησίαν) καὶ ψυχῆς ἀταραξίαν.

Rispetto alla polemica contro il primo Aristotele, è opportuno ricordare che Epicuro adottò anch'egli la medesima formulazione del carattere del sommo bene e fine etico, quale « ciò in vista di cui tutti operiamo », perchè essa era quella dell'Accademia e di Aristotele stesso [1]): premendogli di partire da un punto ammesso anche dagli avversari (vedi infatti nella testimonianza filodemea l'espressione « *stabiliamo di comune accordo*, διομολογησώμεθα), per potere poi dimostrare, che, se tale era il fine, esso non poteva essere determinato, se non quale il piacere catastematico. Si vede dunque ora benissimo in quale contesto polemico, contro il primo Aristotele, entrasse quella testimonianza, sinora non messa in luce, del *Simposio* di Epicuro, conservataci da Seneca, che dice appunto di averla ricavata da quel *convivio di filosofi* epicurei, testimonianza che alla sua volta illumina e compie l'attestazione del *Simposio* conservataci da Filodemo.

Seneca continua: « 'Non est' inquis 'voluptas sine virtute'. Sed quare ante virtutem est? De ordine in his putas disputationem esse? De re tota et de potestate eius ambigitur. Non est virtus, si sequi potest; primae partes eius sunt, ducere debet, imperare, summo loco

[1]) Vedi sopra, p. 551 n. 1.

Digitized by Google

stare. *Quid* ' ' inquit ' *tua refert? Et ego sine virtute nego beatam vitam posse constare.* Ipsam voluptatem quam sequor, cui me emancipavi, remota illa improbo et damno. De hoc uno disputatur, utrum virtus summi boni causa sit, an ipsa summum bonum '. Ut hoc uno quaeratur, ordinis tantum existimas mutationem? Ista vero confusio est et manifesta caecitas primis postrema referre. Non indignor, quod post voluptatem ponitur virtus, *sed quod omnino cum voluptate, comptemptrix eius et hostis et longissime ab illa resiliens* ».

Seneca qui presenta le argomentazioni con cui Epicuro aveva difesa la sua dottrina contro il virtuosismo dell'Accademia — che per bocca di Speusippo dichiarava, come sappiamo, essere il piacere un male e dovere essere fuggito dai saggi e temperanti e che poneva il fine nella *propria virtù* dell'uomo [1]) — e contro lo stesso primo Aristotele, che dichiarava, come già vedemmo (P. I, p. 372 sgg.), nel frammento (86 R.), da me rivendicato al *Protrettico* e fra quelli del *Protrettico* posto ora dal Walzer (p. 61, fr. 17): « che chi pone come fine il piacere distrugge la giustizia e con essa tutte le altre virtù ». Argomentazione che ho dimostrata essere divenuta tradizionale nella scuola platonico–peripatetica, per combattere l'edonismo di Epicuro, e che lo stesso Seneca riprende essenzialmente nelle ultime parole, citate sopra, ove dice, « che ciò di cui si sdegna è che Epicuro connetta il piacere con la virtù, di cui il piacere è il maggior nemico ».

A questo argomento vedemmo [2]) che Epicuro rispondeva nella *Lettera a Meneceo* (e precisamente in un paragrafo (132) seguente a quello in cui è riprodotta la

[1]) Vedi SPEUSIPPO, fr. 60 a–60 i; 57–58 d LANG; cfr. sopra, P. I, p. 176 sgg., e per il valore della virtù nella dottrina dell'altro corifeo dell'Accademia, Senocrate, per cui essa era sufficiente a dare la « somma felicità », vedi SENOCR., fr. 86 HEIN.; cfr. anche per l'οἰκεία ἀρετή nella dottrina del primo Aristotele, P. I, p. 189.

[2]) Vedi P. I, p. 385 sgg.

Digitized by Google

stessa argomentazione conservataci dalla testimonianza filodemea del *Simposio*), « che non vi può essere vita di piacere che non sia vita giusta e bella e saggia, nè vita giusta e bella e saggia che non sia vita di piacere. Perchè le virtù sono *connaturate* alla vita di piacere, e questa è indissolubile da quelle ». Dottrina che è essenzialmente ripetuta nella V *Massima capitale*, la quale abbiam visto [1]) essere, anche nella forma, una chiara risposta all'Accademia. E Seneca infatti ha presente quella risposta, quando osserva, nelle parole citate sopra, « ma tu dici che non vi può essere piacere senza virtù »; come pure, quando fa obiettare ad Epicuro: « anch' io affermo che non vi può essere vita felice senza la virtù ». Si ricostruisce così perfettamente questa parte della discussione del *Simposio* che Seneca ha presente.

Ed anche l'altra argomentazione intermedia di Seneca, riguardante l'assurdità che il piacere preceda la virtù, si illumina, se noi teniamo presente un assai importante testo dell'epicureo Diogene di Enoanda, in cui egli pure (fr. XXV, col. II, 7 sgg.) si propone il problema, « *cosa sia ciò a cui tende la nostra natura* », e risponde essere il piacere, « che è ciò per cui gli uomini compiono ogni cosa » [2]), e non le virtù le quali sono solo un mezzo, *sebbene esse siano contemporanee* (συνχρονοῦντα) *al piacere* (fr. XXVI, col. IV).

Seneca pone quella premessa, per venire poi (§ IV, 1) a combattere la dottrina epicurea, secondo la quale, « non dat deus beneficia, sed securus et neglegens nostri, aversus a mundo aliud agit aut, quae maxima Epicuro felicitas videtur, nihil agit, nec magis illum *beneficia* (χάριτες!) quam iniuriae tangunt » (vedi Usener, fr. 364).

[1]) Vedi P. I, p. 392 sgg.; P. II, pp. 307; 319; 323.

[2]) Cfr. la stessa formulazione di Epicuro nel nostro frammento del *Simposio* e nel passo parallelo dell'*Epistola a Meneceo*, citato sopra.

Digitized by Google

Dottrina ben nota di Epicuro, e da lui formulata in forma lapidaria nella *Massima capitale* I, ove dice che Dio, l'essere beato ed immortale, non prova verso nessuno ira nè *disposizione favorevole o riconoscenza* (χάριν).

Poichè Seneca ha premesso che in questa parte combatte il *Simposio* di Epicuro, questa dottrina dovrebbe essere stata contenuta in quell'opera, e connessa con la precedente, circa l'essere il sommo bene il piacere, anzi dovrebbe esserne una conseguenza. Orbene, come fosse con quella connessa, e anzi una sua conseguenza, si vede assai chiaramente, se si osserva che questo carattere della divinità, come dice la stessa *Massima capitale* I, or ora citata, dipende dalla divina *atarassia* che è per Epicuro il sommo piacere, ed il fine etico ; cioè dipende dal godere naturalmente Dio del sommo bene e non avere perciò bisogno di null'altro, nè avere ragione di *riconoscenza* verso alcuno. E che in realtà nel *Simposio* di Epicuro si dovesse procedere dalla premessa che il sommo bene è l'*atarassia*, per giungere ad una conseguenza (cioè, come vediamo da Seneca, alla conseguenza che Dio verso nessuno ha senso di riconoscenza, nè dà perciò benefizi, si può anche intuire dalla stessa testimonianza filodemea riferita sopra, ove, siccome si dice: « e se questo è la mancanza di dolore del corpo e l'atarassia dell'anima.... », è chiaro da quel « se » che doveva quella premessa essere posta in vista di una conseguenza.

Che poi questa dottrina dovesse essere veramente nel *Simposio* di Epicuro, e vi fosse per necessità polemica contro il *Simposio* di Aristotele, appare chiaramente, se si pensa al carattere religioso di quell'opera di Aristotele, quale risulta dalle testimonianze studiate sopra e dall' intenzionale opposizione, a questo proposito, del *Simposio* di Epicuro (rilevata intenzionalmente da Ateneo), in cui non vi erano quelle libagioni agli dèi,

Digitized by Google

tradizionali nei simposii, *per ingraziarsi la divinità*; e soprattutto se si osserva come risulti appunto dalle testimonianze di quell'opera aristotelica (fr. 101, l. 15 sgg.; 102, 8 sgg.; cfr. p. 100, 11 sgg.), che gli usi conviviali erano da Aristotele spiegati come derivati dal bisogno di *far cosa grata* alla divinità. Bisogno che Epicuro escludeva, perchè gli dèi, nella loro *atarassia*, non si curano degli uomini, e non han senso alcuno di *gratitudine* verso nessuno.

A questa affermazione che Dio « non dat beneficia », risponde Seneca: donde ti derivano allora tutti i beni che godi nel mondo ? i frutti degli alberi e gli animali che servono alle necessità della vita, *le acque*, le terre, *la stessa aria che respiriamo*, *la luce* ed ogni altro bene del mondo ? Argomentazione che risponde a quella con cui Epicuro, alla sua volta, rispondeva, come abbiamo dimostrato (P. I, pp. 353-356), al *Protrettico* di Aristotele. Ad essa Seneca fa che replichi Epicuro, evidentemente desumendo tale risposta, come dice all' inizio di questa sezione, dal *Simposio*, « ' Natura ' inquit ' haec mihi praestat ' » (cap. 7, 1).

Che questa risposta sia veramente tolta da Epicuro, appare da due frammenti epicurei, l'uno conservatoci da Cicerone nella sua traduzione latina, l'altro da Stobeo e da altri gnomologii, con il lemma « *di Epicuro* »:

Fr. 468: « Sapientem locupletat ipsa Natura ».

Fr. 469: « Grazia alla *beata Natura* (χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει) che il necessario rese agevole, il non agevole non necessario ».

Che questa risposta fosse polemica, e, come ora vediamo, rivolta contro il *Simposio* di Aristotele, appare pure dalla stessa polemica animosità che costringe Epicuro a dir qui cosa non ben consona con il suo sistema. È chiaro infatti che Epicuro, il quale altrove (in polemica contro il *De philosophia* di Aristotele) mise così in vista,

Digitized by Google

con tragica eloquenza, le colpe della natura [1]); non potrebbe, in piena conseguenza con se stesso, parlare di riconoscenza verso la natura, e divinizzarla, come (sia pure in forma immaginosa) qui la divinizza. E difatti Seneca ne approfitta per obiettargli: « Non intellegis te, cum hoc dicis, mutare nomen deo ? ».

Seguita ancora Seneca, poco dopo (cap. 9, 2): « Dite, soggiunge (Epicuro), che bisogna con diligenza scegliere coloro a cui diamo i benefizi, perchè neppure *gli agricoltori affidano i semi all' infeconda arena*; il che, se è vero, nel beneficare cerchiamo il nostro utile, *allo stesso modo che nell'arare e nel seminare; e infatti neppure il seminare è cosa per sè desiderabile.* Inoltre cercate quale debba essere l'occasione e il modo di beneficare, il che non si dovrebbe fare, *se il beneficare fosse cosa per sè desiderabile*, giacchè, comunque si beneficasse, sarebbe pur sempre un beneficio ».

Orbene, che anche questa sia realmente un'argomentazione di Epicuro, e precisamente un'argomentazione contro Aristotele e Teofrasto e la scuola loro, che dichiaravano « *non doversi cercare l'amicizia per l'utile, ma* per *se stessa* », come abbiamo visto nel capitolo VII (p. 287), appare in modo certo dall'argomentazione di Epicuro a questo proposito, conservataci da Diogene Laerzio, e già messa in luce, in rapporto con quella polemica, nel capitolo indicato:

Fr. 540 = Diog. Laert., X, 120: « *L'amicizia ha per causa l' utilità*, ed infatti conviene provvedere alle condizioni iniziali, *e anche la terra dobbiamo seminarla* ». E l'epicureo Filodemo, nel suo trattato *Sull'economia* (scritto polemico contro la scuola platonico-peripatetica), riprende anch'egli questo medesimo esempio del seminare,

[1]) Vedi sopra, p. 433 sgg.; e EPIC., fr. 381; 382; 374; LUCR., V, 195 sgg.

Digitized by Google

come prova che, appunto nel beneficare, non bisogna badar solo all'utilità del momento (Filodemo, op. cit., col. XXV, 4–22 Jensen). Si vede dunque come, anche in questo punto, l'aderenza del passo di Seneca alla dottrina di Epicuro sia perfetta.

Poichè abbiamo veduto che da Epicuro e dal *Simposio* sono tratte le argomentazioni che riferì sinora Seneca, dalla stessa fonte dovrebbe essere tolta anche quest'altra seguente, per cui non saprei, a differenza che per le altre, citare alcun parallelo nei frammenti di Epicuro. Ma che sia desunta dalla stessa fonte epicurea, si può confermare dal riferirsi ancora Seneca poco dopo, come vedremo (p. 559 sgg.), ad Epicuro:

(Cap. 12, 1): « ' Dicitis ' inquit (Epicurus) ' beneficium creditum insolubile esse: *creditum autem non est res per se expetenda* ' ».

Questa testimonianza è interessante perchè ci attesta che, con probabilità, è qui riprodotta una dottrina del primo Aristotele o della sua scuola. Ed è opportuno notare che il confronto fra il benefizio e il debito è pure nell'*Etica Nicomachea* (IX, 7, 1, p. 1167 b, 17), in un contesto assai simile a questo. Ivi infatti Aristotele si propone il problema: quale sia la ragione per cui il benefattore pare più amare quegli che ha beneficato di quanto non ne sia riamato. E dice essere opinione comune che ciò accada per la stessa ragione onde i creditori si augurano la salute ed il bene dei loro debitori, per la speranza di potere un giorno riscuotere il loro credito. Questa ragione però gli pare tenga conto solo del lato più riprovevole della natura umana, e che ve ne sia una più profonda e vera. È chiaro dunque che egli, per ovviare a questa pessimistica interpretazione, assai opportunamente poteva aver definito, nelle opere perdute, il benefizio come « un credito insolubile ». E di fatto nel luogo citato dell'*Etica Nicomachea* osserva, che il bene-

Digitized by Google

fattore sta, rispetto al beneficato, nel rapporto stesso che l'artista verso la sua opera; e gli artisti amano ben più intensamente la loro opera di quanto non ne sarebbero amati se l'opera loro divenisse, di cosa inanimata, un essere animato. Allo stesso modo, poichè il benefizio fatto è l'*opera* del benefattore, egli lo ama per se stesso e non perchè possa essergli ricambiato; ed evidentemente, amandolo egli per se stesso come propria *attività ed espressione della propria esistenza* (στέργει τὸ ἔργον διότι καὶ τὸ εἶναι), il benefizio, inteso in questo senso, non gli può di fatto essere ricambiato, ed è veramente insolvibile (come appare dalla testimonianza epicurea di Seneca), perchè possiede in se stesso il suo vero e solo intrinseco pregio. A questo proposito è anche utile notare che questo capitolo ha il suo riscontro nell'*Etica Eudemea* (1141 a, 34 sgg.), che è la prima delle tre *Etiche* di Aristotele, e che è, per tante parti (come dimostrarono il Jäger e il Walzer, e confermai con queste stesse mie ricerche) congiunta alle opere perdute di Aristotele.

Ed in verità anche Seneca osserva (cap. 15, 2): « Non ho paura di affermare non esservi alcuno che non ami i benefizi che abbia ad altri recati.... ciò che non avverrebbe se il benefizio non avesse in se stesso un proprio fascino ». E, allo stesso modo che Aristotele (alla fine di quel capitolo dell'*Etica Nicomachea* e nella parte corrispondente dell'*Eudemea*), si riferiva all'esempio delle madri, le quali, per lo stesso travaglio che loro costò il generarli, più amano i loro figli, anche Seneca aggiunge subito dopo, che anche ai figli tanto più ci sentiam legati di affetto, quanto più sono male riusciti e ci dan pena.

Domanda in seguito Seneca ad Epicuro (cap. 19, 1): « Tu insomma, Epicuro, disarmi Iddio,... e, *perchè non potesse recare a nessuno timore, lontano da ogni timore lo esiliasti*. Questo tuo Dio, vallato da un immenso e inesplicabile baluardo, lungi da ogni contatto e vista mor-

Digitized by Google

tale, non *hai ragione onde tu lo tema ; non ha infatti modo di far più nè male nè bene.* Posto nell' intervallo tra l' un cielo ed un altro, ermo, senza alcun'altra vivente creatura presso di sè, senza umana compagnia, senza alcuna occupazione, evita le rovine dei mondi che sopra e sotto di lui ruinano, *nè i nostri voti ascolta, nè di noi si cura.* Eppure questo Iddio tu vuoi apparire di *onorare e venerare* con animo riconoscente, come un padre, a quanto credo; oppure, se tu non vuoi parere di essergli riconoscente, perchè non ne ricevi alcun benefizio, *ma sei tu stesso un mero ammasso di particelle di materia e di atomi, conglobati a caso, ciecamente* (sed te atomi et istae micae tuae forte et temere *conglobaverunt*), perchè lo adori e veneri ? ' *Per la maestà sua* ' (σέμνωμα!) *tu dici* ' e *per l'esimia e singolare sua natura* '».

Questo passo di Seneca (non sfuggito all' Usener, a differenza degli altri citati precedentemente), è assai importante, per varie ragioni che l' Usener non potè scorgere.

Anzitutto, questo ritorno, dai benefizii che gli uomini tra di loro si scambiano, a quel medesimo argomento da cui Seneca era partito, i benefizi cioè degli dèi e le preghiere ed invocazioni degli uomini, e gli onori a loro dovuti, è una chiara conferma che abbiamo qui una testimonianza di quella parte del *Simposio* di Epicuro, in cui questi polemizzava contro quella sezione del *Simposio* di Aristotele, in cui, a proposito delle libazioni e delle invocazioni agli dèi nei banchetti per renderseli graditi e rendere loro onore, di tali argomenti si trattava. Ma vi è di più : quell'accenno agli dèi che non possono dare benefizii, nè essere causa di timore, perchè tali disposizioni sono contrarie alla loro *atarassia*, come pure l'altro accenno all' uomo quale ammasso di « conglobati atomi » è certo un'allusione polemica ad un passo analogo a quello dell'*Epistola ad Erodoto*, ove Epicuro, secondo che dimostrai

Digitized by Google

sopra (p. 376), in polemica contro il *De philosophia* di Aristotele, osservava (§ 77), che gli dèi non possono adoperarsi in bene degli uomini, perchè « *riconoscenze e preoccupazioni sono alieni dalla loro beatitudine* »; e, contro la teologia stellare del *De philosophia*, aggiungeva, che gli astri, stimati da Aristotele in quel dialogo esseri divini e operanti in bene degli uomini, non possono, pur essendo *un poco di conglobato fuoco* (πῦρ ἅμα ὄντα συνεστραμμένον) [1]) essere anche divine creature beate e nello stesso tempo assumere volontariamente quei moti loro, contrarii alla loro tranquilla beatitudine. E aggiungeva che bisognava agli dèi « conservare *la loro maestà* (τὸ σέμνωμα [cfr. Seneca « *propter maiestatem* »]) e nulla loro attribuire che a tale *maestà* sia contrario ». Questo concetto del σέμνωμα, onde si devono onorare gli dèi, riappare, non solo in Filodemo (*De sanct.*, 72, 18; 73, 5, p. 103 Go.), ma anche nel papiro epicureo di Ossirinco sugli dèi (pap. Ox. II, 215, col. I, 30) — che tanto il Fraccaroli come il Diels (*Sitz. Akad. Berl.* 1916, 886 sgg.) ritengono di Epicuro — e nella stessa iscrizione epicurea dell'imperatrice Plotina (Ditt., *Syll.* [3], 834).

Aggiunge Seneca: « Ammettiamo pure che tu questo onore renda agli dèi per tale ragione: tu fai dunque ciò disinteressatamente, senza speranza, vi è dunque qualche cosa dí desiderabile per se stesso e che ha per sè valore, ed è il bene ». Al che risponde Epicuro, secondo Seneca (cap. 20, 1): « Ma questo bene ha pure una sua

[1]) Tale è la lezione dei codici a torto mutata dall'USENER in αὖ πυρὸς ἀνάμματα συνεστραμμένου, come mostrai nel mio *Epicuro* (n. ad loc.), e riconobbero il VON DER MUEHLL e il BAILEY. È assai interessante a questo proposito il frammento 368, p. 247, 35, di Epicuro (= LATT., *De ira dei*, 9, 4) ove riappare, come in Seneca, tanto il concetto del σέμνωμα, come il *conglobatum*: « Epicurus deum quidem esse dixit, quia necesse sit esse aliquid in mundo *praestans et eximium* et beatum, ... mundum ipsum nec ratione ulla nec arte.... instructum, (v. invece ARISTOT., fr. 21, p. 37, 10) sed naturam rerum *quibusdam minutis seminibus et insecabilibus conglobatam* ».

Digitized by Google

utilità». Ora, questa affermazione può avere un valore generico, ma è naturale si riferisca pure al bene, che, anche secondo Epicuro, viene dagli dèi agli uomini; questa è appunto la risposta che Epicuro faceva ai suoi avversari platonico–peripatetici. È infatti interessante ricordare che, appunto in questa polemica; Filodemo [1]) difende strenuamente Epicuro dall'accusa di non aver lasciata derivare alcuna utilità dagli dèi agli uomini, e reca parecchi passi di Epicuro e di Ermarco, che insieme combatterono in questa polemica contro i Platonico–peripatetici [2]), per provare come essi affermassero che grandi benefizi vengono dagli dèi agli uomini per la gioia che hanno di contemplare la loro beatitudine. Questo d'altronde afferma Epicuro anche nell'*Epistola a Meneceo*, che è una polemica contro il *Protrettico* di Aristotele, e nel papiro di Ossirinco, come pure nel papiro epicureo di Ercolano da me pubblicato in *Rivista di Filologia*, 1919, p. 414 [3]).

A questo proposito Seneca aggiunge un'altra argomentazione epicurea (cap. 28, 1): « Gli dèi pure » dice (Epicuro) « molti beni prodigano agli ingrati ». Orbene di un analogo argomento sappiamo essersi veramente servito Epicuro contro questi suoi avversarii platonico–peripatetici, osservando (fr. 370), che chi ammette la provvidenza divina, deve ammettere che, siccome i malvagi sono assai più fortunati che i buoni, gli dèi danno benefizi ai malvagi (e perciò agli ingrati).

Seguono in Seneca varie argomentazioni degli avversarii, di scarso interesse, che riguardano la casuistica dei

---

[1]) Vedi FILODEMO, *De sanct.*, p. 124 Go.

[2]) Vedi qui sopra, p. 533 n. 1.

[3]) Vedi su ciò il mio studio in *Studi italiani di filologia classica*, 1933, p. 86 sgg., e l'altro in *Riv. di filol.*, 1915, p. 541, dove dimostro l'errore della falsa inserzione di οὐδέ in fr. 85 USEN. Confronta pure il mio commento a *Epistola a Meneceo*, § 124, nel mio *Epicuro*, p. 44, n. 7.

Digitized by Google

benefizi [1]). E poichè in questa sezione, a differenza dalla precedente, il nome di Epicuro non appare più, e d'altra parte poichè non sono riuscito a trovare alcun sicuro parallelo epicureo che ci provi che a lui risalgano queste argomentazioni, è prudente lasciare impregiudicata la questione, se ancora continui Seneca ad attingere alla fonte epicurea da cui desunse — come disse egli stesso e come ci hanno provato le nostre documentazioni — le obiezioni da lui precedentemente recate e combattute.

* * *

È opportuno prendere invece in esame un'altra serie di testimonianze e di frammenti del *Simposio* di Epicuro, da cui risulterà che anche in queste nuove parti di quel suo dialogo egli continuava a polemizzare contro Aristotele e la sua scuola.

Abbiamo dimostrato [2]) che le prime lotte fra Epicuro e la scuola del primo Aristotele da lui fondata a Mitilene, sorsero — quando a Mitilene anche Epicuro fondò la sua, appena trentaduenne — a proposito della sua dottrina dell'educazione, della παιδεία, per la quale, come vedemmo altrove [3]), egli proponeva un ideale nuovo, in deciso antagonismo con quello della scuola platonico–peripatetica, avversando fieramente quegli studii liberali che erano il fondamento della educazione classica greca, ed a cui tanta parte davano nel loro insegnamento i suoi avversarii; e abbiamo visto pure che il maggior dissidio era soprattutto fondato su quell'insegnamento della reto-

[1]) Per una simile casuistica sui benefizi, sono interessanti i testi pubblicati dallo HEITZ, in *Aristotelis fragmenta*, p. 99 b.
[2]) Vedi sopra, p. 50 sgg.
[3]) Vedi sopra, P. I, p. 122 sgg.

Digitized by Google

rica politica da Epicuro e dai suoi più fidi discepoli fieramente avversato.

Orbene è assai interessante che questo medesimo motivo polemico riappaia anche nel nostro *Simposio*, in cui sembrerebbe meno naturale dovesse apparire, per l'argomento stesso dell'opera; il che è un'altra sicura conferma dell' intenzionale polemica contro Aristotele, propostasi da Epicuro in questo dialogo.

Da alcune testimonianze del *Simposio* di Epicuro (fr. 65 = frr. 49; 11 = Sudhaus, *Voll. Rhet.* I, 95, 27; 97, 25) risultava che Epicuro in questo dialogo, non meno che nella sua *Retorica* e nell'opera *Delle vite*, in cui polemizzava contro Aristotele (come mettemmo in luce altrove, p. 50 segg.) a proposito dell' insegnamento della retorica, aveva ripreso questo stesso tema; ed io stesso avevo nel mio *Epicuro* aggiunto ai frammenti del *Simposio* raccolti dall'Usener un nuovo frammento di più linee, tratto dalla *Retorica* di Filodemo (vedi Filod., π. ῥητορ. ὑπομν. II, col. 10; cfr. Sudh., *Suppl.* p. 50, 5 sgg., e il mio *Epicuro*, p. 166, 9), in cui Epicuro faceva, in quel suo dialogo, deridere da Idomeneo un giovane Sofista (che era il nome dato da Epicuro ai seguaci della scuola platonico–peripatetica) [1]), per i suoi studii retorici. Perchè un tale tema fosse trattato nel *Simposio* non si scorgeva sinora; ma ora si comprende che faceva parte della polemica contro la scuola avversaria, polemica che era, come provammo e ancora proveremo sicuramente, l'argomento di questo *Simposio*, il quale altro non era se non una scena delle consuete adunanze rituali della scuola epicurea, a quella di Aristotele fieramente avversa.

Ed in verità di ciò possiamo recare sicura prova desunta da altri frammenti e testimonianze di Epicuro posti in raffronto con quelli del *Simposio* di Aristotele.

---

[1]) Vedi sopra, p. 46 n.

Digitized by Google

Sappiamo infatti dal frammento 107 del Rose [1]), che Aristotele affermava: « i vecchi si inebriano più facilmente di tutti per la pochezza e la debilità del *calore* (θερμοῦ) che per propria natura è in loro. E i giovanissimi più facilmente di altri si inebriano, per l'abbondanza del *calore* che in loro si trova. Infatti sono facilmente vinti *dal calore che col vino si aggiunge* ».

Come si conciliassero fra di loro le due affermazioni, non so se si possa spiegare facilmente; ad ogni modo si prestavano certo alla critica. E di fatto contro queste affermazioni di Aristotele vedremo ora sicuramente aver polemizzato Epicuro nei frammenti 57–60 (vedi nel mio *Epicuro*, fr. 5–7) del suo *Simposio*, che sono i più lunghi che di quest'opera ci siano rimasti. In essi Epicuro *negava che il vino fosse produttore di calore nell'organismo, in senso assoluto; e che incondizionatamente producesse calore al corpo*; affermava invece, che a determinati organismi e temperamenti una certa quantità di vino poteva produrre *riscaldamento*; mentre ad altri temperamenti e organismi una data quantità di vino può produrre *refrigeramento*. Perchè diceva egli: « nella struttura atomica del vino vi sono anche certe forme atomiche da cui può anche risultare *il freddo*, quando, appunto, unite ad altre in modo conveniente [2]), possano costituire quella struttura atomica da cui il freddo risulta ». E aggiungeva ancora: « Spesse volte poi il vino neppure venne nel corpo recando *potenza calorifera o refrigerante*; ma quando il suo volume sia agitato e si scomponga l'ordine degli

---

[1]) Questo frammento è citato da ATENEO, 429 C, come pertinente al περὶ μέθης; per la questione del doppio titolo del *Simposio* di Aristotele, vedi sopra, p. 540 n. 1.

[2]) La lezione dell'USENER ἢ αἳ γε (codd. εἳ δέον γε) ἑτέραις παραζυγεῖσαι ψυχρασίας φύσιν ἀποτελέσειαν, non è accettabile, come notai già nel mio *Epicuro*, p. 165 n. 4, neppure per il senso; leggo perciò, come ivi proposi, εἳ ⟨εἰς⟩ δέον γε. Nota che Epicuro anche negli altri frammenti di quest'opera non evita il iato.

Digitized by Google

atomi che lo costituiscono, ne accade che, a volte, gli atomi capaci di produrre *ardore* si adunino insieme e producano, per il loro numero, *calore e bruciore* al corpo; a volte invece recedano e ne avvenga perciò *refrigeramento* ».

La polemica contro Aristotele è evidente: ma diviene più interessante se si considerano i più intimi rapporti teoretici delle due dottrine. Abbiamo visto (P. I, p. 4 sgg.) risultare in modo sicuro dalla testimonianza di Diogene di Enoanda (fr. IV, col. I, 12 sgg.) e da quella affine di Colote — da me messe in luce e rivendicate a verità, e dal Walzer (p. 5 sgg.) ormai, secondo la mia dimostrazione, poste fra quelle dell'Aristotele perduto — che Epicuro e i suoi accusavano l'Aristotele delle opere pubblicate (alle quali apparteneva il *Simposio*) e i suoi discepoli di scetticismo, avendo essi dichiarato non potersi conoscere la vera natura delle cose, per il mutare continuo e rapidissimo delle qualità dei corpi, onde « ciò che noi vediamo, ora è bianco, ora è nero, e talora non più bianco nè nero ». Diogene di Enoanda riferiva qui, per brevità, solo l'esempio del bianco e del nero; ma alle medesime aporie scettiche, rilevate dai Platonici, apparteneva anche quella del caldo e del freddo, ricordata altrove da Colote in quell'opera polemica (vedi sopra, P. I, p. 18 sgg.), come del resto quelle di tutte le qualità contrarie inerenti alla realtà.

A questi avversarii Epicuro rispondeva, con il suo atomismo e con la sua dottrina della conoscenza, osservando che le qualità secondarie non sono pertinenti agli atomi, e non sono proprietà assolute della materia, ma dipendono da rapporti delle strutture atomiche dei corpi percepiti con le strutture atomiche dei nostri sensi. E che a proposito di questa dottrina egli polemizzasse anche con Teofrasto, il discepolo di Aristotele, sappiamo dai frammenti e dalle testimonianze dell'opera di Epicuro in-

Digitized by Google

titolata *Contro Teofrasto* (fr. 29 sgg. Usener), conservatici appunto da Plutarco, nell'opera in cui combatte l'accusa di scetticismo rivolta da Colote a questi filosofi (*Adv. Col.*, 1110 C sgg.).

È assai interessante adunque vedere come Epicuro riprendesse anche nel *Simposio* questa polemica, e come, contro l'aporia scettica — che prendeva occasione dall'essere il vino (al dire degli antichi), per sè freddo (cioè di temperatura inferiore a quella normale del nostro corpo), mentre poi nel nostro organismo reca calore — rispondesse che il vino non è in realtà nè caldo (vedi fr. 60, p. 117, 1 sgg. Usener: οὐκ εἶναι θερμὸν αὐτοτελῶς τὸν οἶνον) nè, in senso assoluto, produttore di calore, ma solo può recare tale effetto, in rapporto alle strutture atomiche di certi organismi, onde per questa ragione può apparire, sia produttore di calore, sia refrigerante.

Che questa parte del *Simposio* di Epicuro fosse pertinente a quella polemica, è confermato dall'esserci conservati questi frammenti e queste testimonianze del *Simposio* epicureo (allo stesso modo di quelle dell'opera di Epicuro *contro Teofrasto*, di cui abbiamo parlato sopra) da Plutarco (*Contra Col.*, 1109 E–1110) nella sua confutazione dell'opera di Colote (che accusava di scetticismo il primo Aristotele e gli altri filosofi, tra cui Teofrasto), desumendo la sua confutazione, come abbiamo dimostrato, da una fonte platonico–peripatetica: onde ivi Plutarco cerca di ritorcere l'argomentazione, tentando di provare che scettico è invece Epicuro, per avere affermato che il vino non è per sè nè caldo nè freddo.

Ed è pure significativo, che, nell'altro luogo in cui Plutarco riferisce questa medesima testimonianza del *Simposio* di Epicuro (v. p. 116, 30 sgg. Usener = Plut., *Quest. conv.* p. 652 A sgg.), immediatamente prima di riferirla, faccia dire da un personaggio del proprio dialogo che di tale questione *si occupava Aristotele in un suo*

Digitized by Google

scritto, che evidentemente non era altro se non quest'opera perduta aristotelica, ricordata e citata più volte da Plutarco — in questo dialogo (VI, prol.; *ibid.* 3, 3), e altrove (*De garr.* 4) —, onde questa testimonianza dovrebbe essere aggiunta a quelle del *Simposio* aristotelico. Appare dunque chiaro, come già gli antichi avessero scorto lo stretto rapporto di queste due parti dei due *Simposii* di Epicuro e di Aristotele.

Che Epicuro avesse veramente presente, nello scrivere questo suo *Simposio*, l'opera omonima di Aristotele, risulta ancora da un altro prezioso riferimento, che ci concederà di ridurre a sicura lezione un altro dei frammenti appartenenti al *Simposio* epicureo. Uno dei quesiti che si poneva Aristotele in quel suo scritto (fr. 102 R.), era, come vedemmo (p. 541 n.), l'attitudine del saggio rispetto all'ebrietà: concludendo che una moderata ebbrezza non disdiceva al saggio, ma non gli era concesso « di sragionare nell'ebbrezza » (ληρήσειν ἐν μέθῃ) [1]), Orbene Diogene Laerzio ci riferisce (X, 119 = fr. 63 Usen.) che « Epicuro diceva nel *Simposio*, non dovere il saggio τηρήσειν (*perdurare*???!!) ἐν μέθῃ (*nell'ebbrezza*) ».

La lezione τηρήσειν recò sempre difficoltà, per ovvie ragioni di lingua; onde già C. F. Hermann propose di leggere ληρήσειν. Però questa correzione non fu accettata dall'Usener, e non osai introdurla nel testo io stesso, sebbene osservassi nel mio *Epicuro* (p. 211 n.): « τηρεῖν non si trova altrove in tale costrutto, nel senso di *perdurare* in qualche cosa. La più agevole congettura sarebbe ληρήσειν (*sragionare*) di C. F. Hermann, che può avere conferma da Phil., *De plant. Noe*, 35, p. 350 Mang., il quale osserva come alcuni filosofi concedano al saggio

[1]) Che il fr. 102 appartenga veramente al *Simposio* di ARISTOTELE, a cui lo riferisce il ROSE, confermai sopra, p. 541 n.

Digitized by Google

di inebriarsi, non però di operare e parlare fuor di senno nell'ebbrezza ».

Avevo visto allora il confronto con quel passo di Filone, ma non mi ero accorto che esso era una testimonianza del *Simposio* di Aristotele (p. 99, 11 sgg. Rose), nè allora io, non più che gli altri studiosi, pensavo a quei continui rapporti fra questi due *Simposii*, che rendono ora indubitabile quella correzione. Nè l'accettò del resto il Bailey, che dice derivare da essa un « poor sense », e corregge ἐπηρεάσειν (« non insulterà altri nell'ebbrezza »), nè il Kochalsky, il quale corregge, in modo tanto più complicato e anche più falso, τήρησιν κοσμίου τηρήσειν ἐν μέθῃ.

Anche in questo caso, dunque, come in tanti altri da me messi in luce, Epicuro, pur combattendo il suo grande avversario, ne accolse un punto dottrinale che non poteva esimersi di accettare, dichiarando egli (vedi Diog. Laert., X 121) che il saggio è sempre uguale a se stesso in ogni circostanza, e persino nel sonno.

Tutte le testimonianze e *tutti* i frammenti, eccetto uno (fr. 62, cfr. test. 61), del *Simposio* di Epicuro, abbiamo visto così essere in sicuro rapporto con il *Simposio* di Aristotele.

Orbene, anche questa parte del *Simposio* epicureo a cui appartiene il fr. 62, e di cui non mi risulta, dagli scarsi resti del *Simposio* aristotelico, un rapporto polemico con quello di Aristotele, è certamente polemica verso un altro *Simposio* della scuola socratica, cioè verso quello di Senofonte, che, come vedemmo, gli avversari di Epicuro opponevano all'epicureo.

È noto come alla fine del *Simposio* senofonteo (cap. IX), il discepolo di Socrate facesse assistere i suoi banchettanti ad una vivace e plastica figurazione di mimo, in cui una danzatrice e un giovane e bel danzatore rappresentavano gli amori e le nozze di Arianna e di Dioniso.

Digitized by Google

Spettacolo così vivido di verità e così espressivo di appassionato ardore di sensi, che, finito il mimo, gli spettatori: « vistili stretti fra le braccia l'una dell'altro, e come se stessero per recarsi al talamo nuziale, quelli non sposati ancora giurarono di prender moglie, e quelli sposati, balzando sui loro cavalli, si lanciarono dalle loro spose per godere essi pure di quelle gioie. Socrate invece e quelli che erano rimasti, se ne andarono passeggiando da Licone e dal suo figlio Callia ».

In questa chiusa del suo dialogo, Senofonte, non ostante l'accenno finale alla temperanza di Socrate, si rivelava certamente piuttosto il bollente ufficiale attico di cavalleria a cui dobbiamo il capolavoro dell'*Anabasi*, anzichè il fedele interprete della filosofia del maestro. Onde è naturale che Epicuro, accusato, come vedemmo [1]), dalla scuola di Socrate e di Platone d' intemperanza e di incitare alle gioie dei dissoluti, per i quali la vera felicità è « godersi giovanetti e donne » (vedi *Epist. a Menec.* 131–132), non si lasciasse sfuggire l'occasione di alludere polemicamente a questa conclusione di uno dei più celebrati *Simposii* della scuola socratica.

Ed infatti Epicuro fingeva (fr. 61, p. 117, 1 sgg. Usen. = Plut., *Quaest. conv.* 653 C sgg.) che, alla fine del suo *Simposio*, egli stesso invitasse i giovani a passeggiare nel suo giardino, e li ammonisse a temperanza, e a vincere i desiderii venerei, che sempre nuocciono, ma soprattutto dopo il banchetto ed il bere, quando il corpo è grave di vino e di cibo [2]). E di ciò dava spiegazioni, desunte, anche qui, dal suo atomismo, essendo, egli diceva, in quelle circostanze, gli atomi del nostro organismo agitati e sconvolti, ed avendo bisogno di riposo,

---

[1]) Vedi P. I, pp. 328–343.

[2]) La lezione ἡδονήν, in Usener, p. 117, 20, invece di ἀδωδήν dei codici, è certo una sua svista.

Digitized by Google

anzichè di nuova agitazione [1]). E a questo proposito enunziava una massima che rimase poi famosa (vedi fr. 62; cfr. 61, p. 117, 19 Usen.): « Amplesso venereo non giovò mai, è già molto se non nuoce ».

A questo proposito è anche interessante osservare che Plutarco, immediatamente prima di riferire questa scena del *Simposio* epicureo, allude anch'egli alla chiusa del *Simposio* di Senofonte, da noi riassunta sopra; ciò che prova che già gli antichi avevano notato questo rapporto fra questa parte del *Simposio* di Epicuro e la scena finale del *Simposio* di Senofonte, da Epicuro intenzionalmente ricercato per ragioni polemiche [2]).

È certo dunque che questo dialogo di Epicuro — in cui era rappresentata una scena di quei banchetti rituali della sua scuola che avevano dato occasione alle accuse di dissolutezza dei suoi avversarii e alle parodie comiche, riconnettentisi, come abbiamo dimostrato, alle calunnie sparse dal suo discepolo Timocrate nell'ambito della scuola platonico–peripatetica —, era tutto contesto di spunti polemici contro i suoi avversarii, ancor ora rintracciabili, nonostante che ce ne siano rimasti solo scarsi frammenti e testimonianze. E soprattutto è certo che era un'opera polemica contro il *Simposio* del primo Aristotele.

---

[1]) La lezione dei codici ἀνάδαστον, mutata dallo XYLANDER, seguito dall'USENER (p. 118, 1 = PLUT., *Quaest. conv.* 654 A), in ἀνάστατον, e dal DOENER, seguito dal BERNARDAKIS, in ἀνέδραστον, è giusta; cfr. la glossa di ESICHIO; ἀναδάστως· ἀνωμάλως ἔχων τις τοῦ σώματος; cfr. Inscr. O. G., 1669, 20; ἀνάδ. ποιεῖν τι = rescindere; LUC., *Abd.* 11; così pure sotto, nelle parole, αἱ τῆς τροφῆς ἀναδόσεις, καὶ τὰ ῥεύματα διεξιούσης καὶ φευγούσης, invece della correzione dell'USENER σφυδούσης (?), credo sia assai migliore, per il costrutto e per il senso, e paleograficamente assai preferibile, il mutare solo il καί in κατά, frequentissimo errore per scambio di compendio.

[2]) Il rapporto fu rilevato anche dal MARTIN, *Symposion, die Geschichte einer literarischen Form*, 1931, Paderborn, p. 210, che però neppur qui scorse l'intenzione polemica di Epicuro.

Digitized by Google

Digitized by Google

Capitolo XII.

L'ORIGINALITÀ DELLA CONCEZIONE ETICA EPICUREA NELLA STORIA DELLA VITA E DELLA CULTURA CLASSICA

L'etica di Epicuro, formatasi, come abbiamo dimostrato, attraverso alla polemica contro le teorie dell'Accademia del primo Aristotele, dovette trasformare l'antico edonismo in una dottrina di severa ascesi spirituale, pur nella ricerca del piacere, che viene così prendendo in essa un carattere ben diverso dall'edonismo cirenaico. Onde accadde che questa dottrina, a cui furono mossi i maggiori rimproveri di troppo concedere al piacere, sia verso il godimento la più severa, in certo qual modo, di tutti i sistemi dell'antichità, eccettuata l'etica di Speusippo, il cinismo e le filosofia stoica [1]). Mentre la morale di Aristotele nell'*Etica Nicomachea* è la codificazione dell'antica vita ellenica, ricca di godimenti socievoli e di pura speculazione, conscia dei bisogni della vita effettiva ed animosa, moderata solamente da un intimo monito di misura e di ordine; l'etica di Epicuro

[1]) È notevole però che il cinismo, per la sua origine oltre che per le sue tendenze, sorse, in parte, al di fuori del mondo veramente greco; il che si può dire, in qualche misura, anche dello stoicismo, come fu opportunamente notato già da Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II[3], p. 120 sg.

Digitized by Google

è severa, ritirata dal fervore del mondo, ove la vita batte di un polso fermo ed impetuoso; anzi che proclive, timorosa di concedersi a gioie non prima scrutate e misurate con diffidenza nei loro effetti lontani.

Non misurarsi al mondo, ma misurare il mondo a se stessi è consiglio di Epicuro; meditare le proprie gioie anzi che variarle; non abbandonarsi al pensiero per varcare a divine speranze, come Platone ammoniva [1]), ma scrutare il reale ed attingerne la sicurezza. S. Gerolamo, nel suo stile immaginoso di asceta, scriveva, come già osservammo, che le opere di Epicuro « eran piene di erbe e di frutta » e di diffidenza verso il piacere [2]): e a Seneca la filosofia di Epicuro pareva sobria ed astinente e non scompagnata da tristezza [3]). Così che a Plutarco, che assai meglio di ogni altro critico dell'antichità assalì Epicuro nello stesso ambito dell'edonismo, non riusciva difficile provare, che quella filosofia del piacere precludeva la via appunto ai godimenti più vivi dell'antica vita ellenica; piaceri d'arte o di ardimenti metafisici, di pura speculazione scientifica o dell'animosa vita politica [4]). Quale l'Ellenismo l'accolse, riconoscendovi la propria impronta, e quale sono venuto ricomponendola di sugli scritti del maestro e sulle attestazioni, spesso malevole, degli antichi, la filosofia di Epicuro, sorta quando il mondo greco veniva rimutandosi profondamente, fu una dottrina di difesa contro il dolore, ricinta e disciplinata da una meditata astinenza. La vivacità di spirito di un Aristippo, che affrontava

---

[1]) Vedi *Fed.* 85 D, e il concetto del καλὸς κίνδυνος nell' ipotesi metafisica, affermato in *Fed.* 114 D.; cfr. *Polit.*, X, 608, B, C.

[2]) S. GER., *adv. Iovin.*, II, 11, t. 2°, p. 340 C VALL.

[3]) SEN., *ad. Gall. de vit. beata*, XII, 1; 4.

[4]) PLUT., *contr. Ep. beat.* IX sgg., p. 1092 E, 1093–94, 1097 F, 1098 E. Vedi anche per la polemica epicurea contro le arti EP., fr. 227 sgg., USENER; contro le scienze pure fr. 229ª e spic. fr. p. 348; contro l'attività politica fr. 552 sgg., e i miei capitoli II, VI–VII.

Digitized by Google

ogni forma di piacere e ad ogni occasione del vivere andava incontro; sicuro di saperla dominare:

> temptantem maiora, fere praesentibus aequum,
>
> (Or., *Ep.* I, 17, 24)

era lontana da Epicuro; ai suoi seguaci egli porgeva un godere sobrio con mano prudente. Nessuno più di lui temette le passioni intense ed impetuose: al tòno dei suoi scritti non disdice spesso la secca severità di un Bentham e di un James Mill. Come i fondatori dell'utilitarismo inglese, egli vedeva nelle emozioni violente più che un pericolo, una forma di pazzia. Le parole che Lucrezio scrisse sull'amore son le più austere ed aspre dell'antichità; e non sono d'altronde che un'eco della voce di Epicuro [1]).

Ma d'altra parte, quell'Epicuro che aveva così rinserrato il campo dei godimenti e delle passioni di cui l'antica vita ellenica s'era infiorata, fu maestro di una certa morbidezza di sentimenti, e d'una sentimentalità meditativa, annunziatrice di tempi nuovi, che esternamente contrastano con la secca e contenuta sobrietà della sua morale, in cui troppa aridezza avrebbe, per avventura, trovata un greco antico.

*
* *

Tutta la filosofia che segue ad Aristotele è rivolta verso la vita intima; essa va ricercando l'uomo bene addentro e lo ammonisce di ritrarsi in sè stesso, nella sicura fortezza della sua ragione, per riguardare di lì il mondo come una scena non estranea, ma da cui egli può sempre ritrarsi quando la ragione lo comandi. *Noli*

[1]) Vedi Lucr., IV, 1058 sgg., cfr. Ep., fr. 61 sgg. e qui sopra cap. VII p. 224; XI, p. 570; *Sent. Vat.*, 51; 18.

Digitized by Google

foras abire; *in te ipsum redi*: *in interiore homine habitat veritas*: a queste parole di S. Agostino rispondono innumerevoli anime di meditativi educati allo stoicismo. *Ritirati in te stesso*: è l'avviso che, ad ogni ora, si dà Marco Aurelio [1]); e questo ritrarsi in se stessi non è un rinunziare alla propria parte nel mondo, ma ricavarne il dovere dalla ragione propria, che è una particella della legge dell'universo, e non da affetti esterni che ci ingannano e vengono meno. Ma gli affetti d'un'ora, le ansie e le tristezze, le gioie che, a certi momenti, noi accogliamo sì facili dalle cose, così che ci pare si materiino dell'elemento che noi respiriamo e di cui viviamo, non hanno valore, per lo stoico, se non inscritte nella ragione dell'universo.

Riguardare non alla parte permanente di noi, alla ragione, ma a ciò che diviene e trascorre, compiacimento o tristezza di un istante, è per lo stoico, un falso punto di veduta che offusca lo spirito.

Il passato ed il presente non hanno per lui, in tal modo, che una sola dimensione: l'*infinito*; ed ogni atto della vita non ha valore, se non nell' integrazione della vita intera. « La mia anima, dice Epitteto, è la materia che io debbo informare nella mia opera, come il falegname il legno, il calzolaio il cuoio »; e sceglie questi paragoni umili, perchè la materia della nostra vita non ha per sè valore, ma solo nell'opera totale e nell'economia della vita del tutto [2]).

« Ciò che è utile all'alveare è utile all'ape », così scriveva Marco Aurelio; « sia riposto ogni tuo piacere ed

---

[1]) M. AUREL., IV, 26; IV, 3 ecc. Cfr. EPITT., *Diss.*, IV, 4, 26; HIRZEL, *Der Dialog*, II, p. 248.

[2]) EPITT., *Diss.*, II, 5, 21 sg., cfr. SEN., *Ep.*, 85, 39 sg. *De vit. b.*, 22, 1 sgg. CRISIPP., fr. 725 ARNIM.; EPITT., *Diss.*, II, 5, 1 sgg. Vedi anche, su questa parte dello stoicismo, le belle osservazioni di H. GOMPERZ, *Die Lebensauffassung d. griech. Philos.*; Diederich, Leipzig und Jena, p. 224 sg.

Digitized by Google

ogni tua requie, nel passare da un'opera socievole ad un'altra, fissandoti nel pensiero di Dio (della ragione)». Così l'intellettualismo greco giunge al suo vertice estremo: e di tutte le facoltà dello spirito una sola ha supremo diritto, l'intelligenza armonizzatrice.

Anche Epicuro muove dalla tranquillità dello spirito, dal predominio della ragione sobria (νήφων λογισμός)[1]) sulle passioni; ma egli vuole che questa vita, così difesa e raccolta, sia goduta, parte a parte, amorosi e riconoscenti verso le nostre gioie, in stretto consentimento con quelle della piccola società di affini tra cui viviamo, penetrati dal ricordo del nostro passato come da una riconoscenza squisita verso la natura[2]) che ci ha concesso di gustare del piacere della vita. Se noi possedessimo intere le lettere di Epicuro, tanto lette nell'antichità, ci stupiremmo, anche più che per i tratti frammentari che ancora ne possiamo leggere, di quella cura assidua nel porre a nudo l'uomo intimo, con le sue piccole gioie e le compiacenze di intime memorie che, viste un po' di lontano, si colorano di un' ingenua presunzione. Il greco antico aveva pudore e una certa secreta ironia della vita intima: ciò che passa in un'ora in noi gli pareva indegno di mostrare ad altrui, se non sollevato dall'arte fuori del mondo del presente in cui tutto sfiorisce e si deforma. Epicuro non conosce questi pudori e queste ironie: v'è in lui un che di quella borghesia di spiriti che invase gli animi e le letterature presenti. Si compiace della sua vita intima e vi restringe le sue gioie ed i suoi affetti.

Chi passi dalla lettura di alcuni frammenti, pur così scarni, delle lettere di Epicuro alle *Confessioni* di S. Agostino, o alle epistole e ai trattati di S. Giovanni

[1]) Come in questo punto egli modificasse l'antico edonismo, per difendersi dalle obiezioni mosse all'edonismo cirenaico dal primo Aristotele e dalla scuola platonico-peripatetica, dimostrai sopra, P. I, p. 337-340; 386 sgg.; P. II, p. 314.

[2]) Vedi sopra cap. IX, p. 440.

Digitized by Google

Grisostomo, di S. Basilio o di Gregorio Nisseno [1]), s'accorge che l'epicureismo fu il tramite, per cui l'antichità mosse a condizioni di spirito che il Cristianesimo sembra aver tratte dal proprio fondo. Manca, è vero, agli scritti di Epicuro quella sensualità ardente, che nel pagano convertito di Tagaste suscita spasimi eloquenti di rimorso, e rende gl'istanti di calma, in cui si riposa in una solitudine appassionata di fede, simili all'ebbrezza di sensi delle calde notti estive nei paesi d'Oriente; ma eguale è il tono compiaciuto della vita interna, la pompa voluta nello svelare i propri sentimenti, rifrangendoli in una voluttà di ricordo, che si tradisce anche nel colorito appassionato dello stile [2]). E già gran parte dell'anima di Agostino sentiamo nelle parole di quell'Epicuro, che dice, come già vedemmo, di essersi sentito penetrare, ricordando le estreme parole del fratello: « da uno struggimento di gioia, che solo le lagrime possono donare » [3]). I sentimenti acquistano così un valore per se stessi; e non si assolvono più nella compiutezza e nella varietà della vita, come nella coscienza di un greco antico. È facile comprendere così, come la commedia di Menandro, che poneva in scena gli affetti e le passioni con curiosità delicata, sia penetrata di epicureismo.

---

[1]) Vedi, ad esempio, tutto il primo libro del *De Sacerdotio*, di S. Giovanni Grisostomo, assai simile ad alcuni fra i migliori tratti delle *Confessioni* di Agostino (cfr. il cap. II con le bellissime pagine delle *Confessioni* in cui Agostino narra il suo colloquio, ad Ostia, con la madre Monica; *Confess.*, IX, 10).

[2]) Vedi i frammenti citati nelle note seguenti e cfr., per lo stile, anche fr. 186; 143; 125; 165; 183 ecc.

[3]) ἐτήκετο τῇ μετὰ δακρύων ἰδιοτρόπῳ ἡδονῇ, fr. 186. Nota anche il commento con cui Plutarco riferisce le parole di Epicuro: Plut., *contr. Ep. beat.*, 16, 1097 F: ταῦτ' οὐδεὶς ἂν ὑγιαίνων εὐφροσύνας ἀληθεῖς ἢ χαρὰς ὀνομάσειεν; commento pieno dello spirito greco veramente classico. Vedi anche le parole di Seneca con cui accompagna la citazione di un simile frammento epicureo, citate sopra p. 192 n. 3, e gli spunti polemici della scuola platonico-peripatetica, a proposito di questi frammenti, messi da me in luce sopra, p. 191 sgg.

Digitized by Google

***

Chi è giunto così a pregiare i sentimenti per sè medesimi, meglio ama vivere nel passato che nel presente: non solo perchè le gioie che, ad ora ad ora, possediamo son poche, poste in paragone con quelle che serba il tesoro della nostra memoria, e porge compiacente a chi l'abbia educata fedele e delicata; ma anche perchè solo nella memoria il piacere si discioglie da ogni occasione materiale che rappresenti uno sforzo, e ogni sentimento si spiega nella sua compiutezza. Nel ricordo, non ansie di conquista, ma serenità di meditazione; non asservimento alla realtà, ma libero potere di crearsi delle prospettive fuggenti nel passato, limitate da ogni parte di gioie che ci siam rese, vivendole, nostre ed imperiture. Questo ben conobbe Epicuro; e mentre lo stoicismo aggelava ogni forma del vivere riguardandola sotto l'aspetto dell'eternità, egli ama far larga parte al passato, e richiamarci alla riconoscenza della nostra vita trascorsa. Dei piaceri della memoria ripiegantesi amorosa sul passato, egli costituì tutta una teoria, che è forse la parte più singolare e curiosa del suo sistema.

Per Aristippo, la felicità era una divina μονόχρονος ἡδονή, abitatrice e signora dell' istante, che dalla materia della nostra vita brillava come fiamma, nell' impeto del presente, e si spegneva nell'oscurità del passato [1]); saggio è dunque chi sa di questi punti luminosi

[1]) Cfr. Diog. L., II, 66; 89 sgg.; Aten., XII, p. 544. Questo punto di differenza già aveva posto bene in luce lo stesso Epicuro; vedi Diog. L. (il quale toglie dagli scritti epicurei), X, 137 (= fr. 542 Usener) e fr. 453: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ μνήμην τῶν ἀγαθῶν ἡ προσδοκίαν ἡδονὴν φασιν (οἱ Κυρεναϊκοὶ) ἀποτελεῖσθαι, ὅπερ ἤρεσκεν Ἐπικούρῳ. ἐκλύεσθαι γὰρ τῷ χρόνῳ τὸ τῆς ψυχῆς κίνημα. Vedi a questo proposito anche il mio studio sulla *Massima capitale* IX, sopra, p. 315 sgg.

Digitized by Google

e discontinui segnare tutta la linea concessagli nel tempo. Per Epicuro nulla di goduto si perde; il ricordo ne fa una felicità inestinguibile; e insapora l' intimo della nostra anima di una compiacenza, che è la principale virtù del saggio [1]). Ogni piacere si corrompe quando cade in un animo ingrato; e dimenticare è un essere irriconoscenti verso la natura [2]). Chi non ricorda i versi di Lucrezio, in cui gli scontenti e gl' immemori sono paragonati alle Danaidi, le fanciulle travagliose votate a riempire il dolio insaziabile ? [3]). La filosofia, dice Epicuro, è l'arte di ringiovanire per il ricordo, riconoscenti delle gioie godute [4]): e non il giovane, ma il vecchio, è invidiabile; perchè quegli ha ogni suo piacere nel gioco infido del presente, l'altro ha raggiunto un riposato porto di sicurezza, e ha acquistata l'arte di compiacersi dei propri ricordi bene difesi nella sua memoria da ogni invidia del destino [5]).

---

[1]) Cfr. fr. 397, p. 272, 6 sgg.; 439; 436: τὸ μεμνῆσθαι τῶν προτέρων ἀγαθῶν μεγιστόν ἐστι πρὸς τὸ ἡδέως ζῆν: 437 sgg. Invano cercherebbesi un simile valore edonico della μνῆσις o ἀνάμνησις ove ne tratta Platone, ad esempio *Fileb.* 34 B; cfr. BURY, *The Philebus of Plato*, Cambridge, 1897, p. XV, vedi anche ARIST., *Eth. Nic.* 1118 a, 13; cfr. LA FONTAINE, *Le plaisir d'après Platon et Aristote*, Paris, Alcan, 1903.

[2]) Cfr. EP., ap. SEN., *De benef.*, III, 4, 1; LUCR., VI, 18: « omniaque illius (vasis, sc. animi) vitio corrumpier intus Quae conlata foris et commoda cumque venirent; Partim quod *fluxum pertusumque* esse videbat (Epic.), Ut nulla posset ratione explerier umquam ».

[3]) LUCR., III, 1005 sgg.: « Deinde animi *ingratam* naturam pascere semper Atque explere bonis rebus satiareque numquam, Quod faciunt nobis annorum tempora, circum Cum redeunt fetusque ferunt variosque lepores, Nec tamen explemur vitai fructibus umquam. Hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas Quod memorant laticem pertusum congerere in vas Quod tamen expleri nulla ratione potestur ». Non fu osservato sinora che in questi versi è quasi certamente un'eco di una risposta di Epicuro al *Gorgia* di Platone (p. 493 A–C); vedi infatti sopra, p. 6; cfr. p. 23 sgg., e 24 n. 1.

[4]) EP., *ep.*, III, 122: φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ χάριν τῶν γεγονότων.... Vedi per l'opposizione al programma filosofico del primo Aristotele, ciò che di questo passo dicemmo nel cap. II, p. 121 sgg.

[5]) *Sent. Vat.* 17: οὐ γὰρ νέος μακαριστός, ἀλλὰ γέρων βεβιωκὼς

Digitized by Google

Anche Marco Aurelio ama scrutare il proprio passato e seguirne il corso amorosamente: ma non già per abbandonarvisi, quanto per rinfrancarsi nel presente. L'enumerazione, nel primo libro dei suoi *Ricordi*, di ciò che egli deve alle persone e alle cose a cui lo accompagnò la sorte, non è l'errore d'una fantasia delicata fra le scene di natura di un viaggio dilettoso; ma il richiamo sobrio ed austero alle stazioni faticose in un pellegrinaggio sacro verso la saggezza. Mentre lo stoico pare dica agli affetti: « che valore avete a chi vi riguarda *sub specie aeterni*? Siete punti di una linea che si perde nell' infinito; e se la vita mia è passeggera e creatura del tempo, essa dell'infinito partecipa per la sua forma intellettiva, che ne costituisce l'essenza »; l'epicureo, invece, pensa che le sue gioie sono materiate della sua natura più intima; che ad esse deve serbarsi fedele, e che se il tempo fugge sfiorandoci carezzevole, o sferzandoci nella sua corsa, quando il presente cede al passato, anche le ore tristi hanno una loro dolcezza riposta, e vi sono soavità che l'animo sa attingere anche tra quelle condizioni che, mentre erano presenti, ci furono dolorose [1]).

καλῶς· ὁ γὰρ νέος ἀκμῇ [così con il cod. ed il THOMAS, *Hermes*, XXVII, p. 26 sg.; senza ragione corregge lo HARTEL: ἐντὸς ἀκμῆς] πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα τῶν ἀγαθῶν ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι. Χάριτι è appunto la lezione del codice, che a torto lo Hartel mutò in χάρακι, modificando il concetto finale della sentenza. Che χάριτι debba essere ritenuto con il codice, mostrai nel mio *Epicuro ad loc.*

[1]) Ἔστι γάρ πως ἡδονή τις λύπη συγγενὴς φυλάττειν κατὰ τοῦτον τὸν καιρόν (cioè il ricordo d'un amico morto), METR., ap. SEN. *Ep.* 99, 25; vedi anche le parole di Seneca che commenta la sentenza, per comprendere quanto tale sottigliezza di sentimenti suonasse strana agli antichi. Cfr. EP., fr., 213. Vedi anche sopra il fr. 186, citato, e la nota ivi.

Digitized by Google

* * *

Chi pensi come i rivolgimenti dell'anima sognante e meditativa sul passato siano rari nell'arte e nel pensiero dei Greci; e come, anche nella tradizione, essi abbiano sempre tenuto fede al presente, mirando all'avvenire; e che quando al passato, nel mito o nell'arte, essi riguardavano, ciò facevano quasi sempre con coscienza ingenua e fresca, togliendolo da ogni oscurità solenne e imponente di lontananza, ripurgandolo e rinnovandolo per interpretazione mitica o allegorica, — conducendolo, cioè, in mezzo alla realtà mossa ed attiva dell' istante — e che, infine, nella considerazione della propria vita poco si dilungavano a rappresentarsela come in un quadro, compiacenti alle intime meditazioni, comprenderà come un che di nuovo veramente vi sia in questa attitudine di animi e di spiriti, a cui Epicuro porgeva l' incitamento e il soccorso di un logico fondamento nella teoria.

Per la tradizione aveva finemente ciò osservato il discepolo di Socrate, nelle parole del sacerdote egizio a Solone: « O Solone, Solone ! Voi Elleni sempre siete fanciulli, e giovani avete gli animi, tutti, perchè non possedete alcuna ricordanza di canuta antichità » (Plat. *Tim.* 22 A). La vita politica dei Greci era infatti un rinnovamento continuo, senza forme rigide e fisse, stabilite dall'autorità dei tempi, ed il pensiero ricorreva al passato accomunandolo all'oggi. Quando Platone, nella *Repubblica* o nell' *Ione*, fa ricordo di Omero e della sua poesia, non ha pensiero che certi svolgimenti teorici non sono applicabili a quell'arte che fiorì in tempi così diversi e lontani. Il senso storico della vita passata, agli scrittori greci del tempo migliore, fuorchè a Tucidide

Digitized by Google

e in parte ad Aristotele, è anche più sconosciuto che ai Francesi del gran secolo.

Da Eraclito a Plotino, per una tradizione non interrotta, la vita ed il mondo sono concepiti spesso dai Greci come un gioco [1]), per dir così, propostosi da un ironico demiurgo. E come nel gioco tutta l'attenzione è al presente ed all'atto, al gettito di energia viva e disinteressata, così nella vita greca il presente, se non è tutto, soverchia sul passato e sul futuro: quello, sino all'età alessandrina, è, per alcun modo, un regno di riavvicinamento al presente, questo è una congettura ironica, in cui l'attività del presente si protrae e si esercita. Di qui le *politeie* innumeri, intese a creare stati ideali, il meraviglioso sogno dell'Atlantide nel *Crizia* platonico; di qui l'ironica trattazione delle leggende e dei miti favolosi del passato in Pindaro, in Platone [2]) e nei sofisti. Poca è la tradizione del passato e poco il senso dell'evoluzione futura nella storia; non senso di progresso continuo, ma di periodi, che si mostrano così nelle cosmogonie filosofiche, come nelle vedute dei filosofi [3]) e degli storici.

Alla curiosità vivace di Erodoto che trascorre, curioso e non abbagliato mai, per il mondo orientale, in

---

[1]) ERACL., fr. 52 DIELS (cfr. PROCL., *in Tim.* p. 101). PLAT., *Leg.*, X, p. 903 D; I, 644 D; VII, 803 C; *Rep.*, X, 604 C; *Fileb.*, 50 B; BIONE, ap. *Stob.*, V, 67; ARIST. CH., ap. DIOG. L., VII, 160; EPITT., *Diss.*, II, 5, 18 sg.; IV, 7, 30; I, 24, 20; FILONE, *de praem. et poen.*, p. 915 A MANG.; *Plant. N.*, 238 B; PLOT, *Enn.*, III, 6, 7, p. 310; *ibid.* III, 2, 15, p. 265 sgg.: ANT. PAL., X, 72; 80. Cfr. anche H. GOMPERZ, *op. cit.*, p. 16 sgg. Vedi, per un parallelo moderno, RENAN, *Feuilles détachées*, pp. 394–95, *Études d'histoire religieuse*, Preface, p. XXI.

[2]) Ironico valore dato al mito in Platone, vedi *Fedr.*, 229 E.

[3]) ARIST., *Metaf.*, XI, 8, 1074 a, 38 sgg.; *De coel.*, I, 3, 270, b 16–20; *Pol.*, II, 5, 1264, a, 1–5 e cfr. sopra, per Platone e il primo Aristotele, il cap. X e le nuove testimonianze aristoteliche da me messe ivi in luce, p. 511 sgg. Cfr. BUTCHER, *Some aspects of the Greek genius*, 1903², p. 163 sg.

Digitized by Google

cui tutto è improntato di tradizione secolare, risponde più tardi, nel declinare della Grecia, la parola di Diodoro (Diod. Sic., III, 29), che dinanzi alla tradizione ieratica dell'Oriente, lamenta la continua mutazione degli spiriti di cultura e di vita politica in Grecia; e Polibio oppose all'Ellade, tutta intesa a rinnovarsi nel presente, quale l'ha figurata Tucidide nell'orazione di Pericle, la fortuna immutabile e magnifica di Roma, cui la maestà del passato pare scorga a meravigliosi destini.

D'altra parte, quando Senofonte ritesse gli avvenimenti di quelle ore che erano state nella sua vita le più solenni, nulla rileva, nello stile, che egli ai ricordi si abbandoni e li richiami ancora improntati degli affetti e delle ansie del passato, o come resi più profondi e, per dir così, più sonori per la loro lontananza: egli corre al compimento con egual serenità, come se trattasse della vita d'altrui. Fuori del presente la vita del Greco classico pareva quasi entrasse nel dominio dell' intelligenza, stinta da ogni colore appassionato di sentimento.

Solo, forse, per Euripide l'arte è una rappresentazione a cui l'anima si concede per vedersi ritratta nel tempo, e, più anche, per sfuggire dal presente e commuoversi dei ricordi propri ravvivati. Il poeta, che altri volle chiamato un *romantico antico*, [1]) — trasferendo di troppo questa designazione di scuola oltre i limiti suoi effettivi —, nei ritmi insolitamente brevi e negli ondoleggiamenti molli, di suono e di disegno, nelle parti liriche delle sue tragedie, non tanto, come Sofocle ed Eschilo, all'azione fa il Coro preludere e intervenire, ma anzi vi pone sosta, e stende, sulla scena fervida e percossa dal duro strepito dell'azione, come un velo di medita-

[1]) Vedi, per questo giudizio, W. NESTLE, *Euripides der Dichter der griech. Aufklärung*, Stuttgart, 1901, p. 404, 143: confr. sui giudizi intorno ad Euripide, particolarmente in Germania, nel secolo scorso, U. v. WILAMOWITZ, *Herakles*[1], I, p. 45 sg.

Digitized by Google

zioni vaganti, di pensieri desiosi e tristi che rompono al passato favoloso per riposarsi dalla passione in atto ed intensa [1]). I suoi personaggi, quando non ragionano o discutono, son veramente intessuti della materia dei nostri sogni, e non battuti nel sonante metallo della vita concreta, come gli eroi di Eschilo o di Sofocle. Quello che l' un d'essi dice di sè: « Oh se potessi vedere a fronte me stesso, come piangerei i mali di che soffro! » [2]) può dirsi di tutti: essi troppo si guardano ad operare, troppo son consapevoli di sè; non già come la Clitennestra eschilea per intelligenza chiara e balzante all'azione, ma per riflessa ricerca dei loro animi, perchè non appariscano più piccoli e più deboli che non comportino le opere a cui la necessità li sospinge e trascina.

Ora Epicuro fu ben lungi dal possedere quello spirito storico sottile, che interpreta l'anima d'ogni tempo, e d'ogni tempo si fa contemporaneo, di cui il secolo passato fu, per dir così, l' inventore e ne sentì il fascino, e noi qualche volta già ne proviamo la stanchezza, come di ciò che troppo si è usato e goduto [3]); e neppure egli amò nella vita dello spirito individuo, quel perdersi nell'ondeggiante corso di sognanti meditazioni sul passato, a cui il romanticismo francese diede il nome (*rêverie*) e la lusinga dell'arte. Ma più di ogni altro greco ebbe coscienza di un lungo processo di svolgimento della società, e della varietà profonda, nella storia dei tempi, dei co-

---

[1]) I rapporti tra il carattere vago di *rêverie* nei cori euripidei e la metrica stessa dei suoi cori, fu ben notato già da Aristofane; vedi anche DECHARME, *Euripide et l'esprit de son théatre*, Paris, 1893, p. 540.

[2]) EUR., *Ippol.*, 1078 sg.

[3]) Vedi per la critica del senso storico, troppo prevalente nella modernità, le osservazioni del NIETZSCHE, *Unzeitgemäss. Betrachtungen* N. 5: *N. 's W.*, Vol. I, 277 sgg.; *Jens. v. G. u. Böse*, cap. VII, 223 sgg.; ANATOLE FRANCE, *Pierre Nozière*, p. 174.

Digitized by Google

stumi e della vita degli uomini; e seppe segnarne il quadro con linee sicure, quale solo fu poi compiuto, negli ultimi secoli passati; quadro a cui Lucrezio, nella poesia del suo libro quinto, tutta impregnata di acri sentori di vita primitiva, apprestò i colori e gli svolgimenti drammatici, con l'arte di cui solo egli era capace [1]). E particolarmente poi, nella vita intima dell' uomo, Epicuro ricercò e diffuse quei rivolgimenti compiaciuti sul proprio passato per richiamarne le dolcezze e riviverne i momenti con riconoscenza, traendo anche dalle tristezze una gioia meditativa che dallo spirito classico era più disforme.

Dalle *Confessioni* di S. Agostino, al *Secretum* del Petrarca e alla *Vita Nova* di Dante, alla lirica trecentesca che sa le gioie dei ricordi bagnate di lacrime, all'influire, col Rousseau e dopo di lui, di tutta una letteratura intessuta di vita intima e di passione nebulosa, che non sa balzare all'atto, ma risuona nella vastità delle anime disincantate e tristi con spasimi e abbattimenti travagliosi, tutto un rivolo di epicureismo e del men noto, passato attraverso il rinnovamento cristiano, travolto di tanto dalla sua attitudine più recisa, si è propagato per il mondo d'occidente. Ciò che però ben distingue Epicuro dai moderni, è il bisogno di proclamarsi felice e sicuro, di attingere anzi la propria felicità e sicurezza anche in quei sentimenti ed in quei processi spirituali che, più tardi, si coloreranno di un melanconico languore, per quella sensibilità troppo mossa e presto stanca, per l'accarezzata *voluptas dolendi* di cui era amico il Petrarca. Ma nessuno prima e più di Epicuro trasse l' uomo greco dalla soleggiata ed effettiva realtà del presente alle lontananze ombrose del passato.

---

[1]) Sulla teoria degli stadi progressivi dell'umanità e dello svolgimento della civiltà, in Epicuro, considerata anche sotto l'aspetto della sua novità in Grecia, v. GUYAU, op. cit., lib. III, cap. III, 153 sgg.

Digitized by Google

*
* *

Dopo il ricordo, ciò che più ama chi ha care le cose dello spirito è la natura: essa è uno specchio dell'anima, che vi dimentica se stessa, vedendovi ritratte, per quell'animazione impercettibile che dona a ciò che non ha senso che in lei e per lei, più riposatamente e con simpatia, le proprie vicende, e, per dir così, i propri lineamenti nella mutazione continua delle ore; e ad essa si affida, quando le manca l'attiva vigoria in cercare consentimento ed esercizio nella vita umana più instabile ed ironica. Ora lo stesso Epicuro, il maestro che insegnava fra la verde calma degli orti, ed aveva scritto che *il filosofo deve amare la campagna* [1]), aiutò gli avviamenti alla tranquillità amorosa della natura, medicatrice delle ansie del mondo, che all'antico uomo greco erano meno familiari [2]). E non è senza ragione che il suo allievo Lucrezio [3]) abbia con più lucido occhio e più intento di ogni altro poeta romano veduta e ritratta la vita di campagna, e l'abbia segnata come scuola di saggezza e di calma, le cui voci si accordano con quelle della dottrina del maestro (II 29 sgg.) [4]). E quando Orazio, precorrendo il Rousseau, interpretava il concetto stoico, puramente intellettuali-

---

[1]) Fr. 570; DIOG. LAERT. X, 120.

[2]) Cfr. oltre il fr. citato sopra, il fr. 571; vedi anche PLIN., *N. H.*, XIX, 19, 1: « Iam quidam hortorum nomine in ipsa Urbe delicias, agros, villasque possident. Primus hoc instituit Athenis Epicurus, otii magister. Usque ad eum, moris non fuerat in oppidis habitari rura ».

[3]) Vedi su ciò le belle pagine del SELLAR, *The Rom. poets of rep.*, Oxford, 1889, p. 398 sg.; SYMONDS, *Schetches and stud. in Italy and Greece*, First series, p. 155 sgg.; A. BIESE, *Die Entwicklung d. Naturgefühls bei den Griech. u. Röm.*, Kiel 1882, II p. 21 sgg. L' influenza di Epicuro però, per questa parte, è dal Biese trascurata.

[4]) Vedi sopra, P. I, p. 317 sgg., come Lucrezio si serva a questo proposito di uno spunto di Epicuro stesso.

Digitized by Google

stico, della vita secondo natura, come vita di campagna, non faceva se non accostarsi a quell'Epicuro delle cui dottrine così spesso si colora la sua poesia [1]).

Chi conosce il valore e la potenza della filosofia nella vita antica, consigliera delle coscienze, confortatrice dei dolori, guida di innumeri spiriti per cammini già segnati e indirizzati alla ricerca di una dignitosa serenità, comprenderà pure quanto valore, per la storia dei sentimenti nell'antichità, abbia questo riconoscimento concesso ad un'aspirazione verso la vita di natura fattasi nei tempi sempre più viva.

Socrate, Platone e Aristotele poco avevano indugiato l'uomo a questi piaceri contemplativi, e da essi lo stoicismo ritraeva l'uomo con le parole di Marco Aurelio: « Van cercando ritiri, alla campagna, alla marina, sui monti; e tu stesso suoli desiderare siffatti luoghi. Ma cotesto è da uomo ignorantissimo, potendo tu, a quell'ora che tu vuoi, ritrarti in te stesso.... D'or innanzi adunque sovvengati di ritirarti in questa tua villetta di te medesimo; e soprattutto non t'affannare, non t'agitare, ma sii libero e vedi le cose da uomo, da maschio, da cittadino, da mortale» (IV, 3, trad. Ornato). E viver da cittadino del mondo e non da contemplatore è la sentenza antica; Epicuro invece più bada alla vita dei sentimenti che la ragione modera, ma ad essi non repugna; e sa che dei sentimenti i più calmi son quelli che la campagna compone oziosa e benigna. E qui pure l'intellettualismo greco è completamente tradito.

---

[1]) Or., *Ep.* I, 10, 13 sgg.: « Vivere naturae si convenienter oportet, Ponendaque domo quaerenda est area primum, Novistine locum potiorem rure beato ? ». Vedi similmente le parole dello Stoico romano Musonio, presso Stob., *Floril.* LVI, 18, che pensa però all'esercizio attivo dell'agricoltura, anzi che alla vita contemplativa di campagna.

Digitized by Google

***

Non ultimo tratto poi, conveniente a delineare questa mutazione di spiriti, segnata e favorita dall'epicureismo nella società antica, è il favore che ebbe questa dottrina presso la parte femminile del mondo greco.

Il Chateaubriand, studiando da buon conoscitore [1]) le ragioni del rammorbidirsi i sentimenti e le passioni nell'età moderna, sino a saldarsi in quella nube di tristezza che pesò sulla gioventù del tempo suo, accennava, fra l'altro, alla società delle donne, fra cui quella giovinezza era venuta crescendo. Ora nessun'altra dottrina filosofica dell'antichità, fuorchè la scuola pitagorica, che ebbe più del religioso che del filosofico propriamente, attrasse a sè più numeroso quel popolo femminile che in Grecia viveva nascosto e al di fuori della vita del pensiero [2]). Esse che nel sodalizio pitagorico avevan cercati gl' empiti religiosi, le luminose speranze oltre la vita, e un'ombra di mistero di cui i sensi e le fantasie femminili si penetrano mollemente, amavano nella società epicurea la morale umana e facile, di non troppa dottrina esterna, i riconosciuti diritti alla vita intima di affetti miti e raffinati, e la curiosità delle cose dello spirito di cui la donna ha, se non profondo, almeno acuto il senso e l' intendimento. E tutta la dottrina epicurea tendeva appunto a far prevalere l' uomo intimo e gli affetti interni alle tendenze verso la vita esterna; segnando tra queste due sfere del mondo umano piuttosto un dissidio che una conciliazione. Non è perciò senza ragione che l'imperatrice Plotina abbia data, in una solenne iscrizione (*Sylloge*[3], 834), la

[1]) *Génie du Christianisme*, IIe part., L. III, ch. IX.

[2]) Vedi A. CHIAPPELLI, *Le donne alle scuole dei filosofi greci*, in *Saggi e Note critiche*, Bologna, Zanichelli, 1895, p. 103 sgg.

Digitized by Google

più alta consacrazione ufficiale all'epicureismo ed abbia scritte le più commosse parole di venerazione per Epicuro, e che, come rivelammo (v. p. 135 sgg.), il più valido aiuto contro i suoi nemici, nel momento più drammatico della sua vita, Epicuro l'abbia trovato in una donna di vivido ingegno a lui affezionata e fedele.

Non più, come nell'antico ideale greco, la persona umana si estendeva sino a porsi in armonia con la vita cittadina e politica, foggiando sul proprio carattere l' impronta larga e comprensiva della città [1]) e, pur tra il fluttuare continuo ed impetuoso della vita politica greca, ed anzi per mezzo dei suoi continui rivolgimenti, tendeva alle eredità ideali della tradizione e della stirpe, come ad una forma personale più vasta che al proprio essere si armonizzasse, non a modo del tutto alla parte, ma come integrazione di uno spirito libero e intelligente che si vegga espresso fedelmente in un'opera vasta di cui egli è volontario creatore. Con Epicuro invece questa bella ed ardua unità dell' ideale antico si veniva sciogliendo. La vita socievole per lui è un patto necessario ed utile, ma affatto esterno, che risponde a bisogni di sicurezza; ma la vita ideale del saggio epicureo, non diversamente da quella dei primi cristiani, s'appunta ad una società più ristretta ed intima, quasi un ricetto in mezzo al mondo, un sodalizio volontario di spiriti che si restringono fra loro, come in un ritiro, contro ciò che può offendere la tranquillità dell'anima. Così si spiega la fortuna e l'estendersi dell'epicureismo in un'età che veniva rimutandosi profondamente, ed in cui l'antico ce-

[1]) Sul concetto antico della πόλις greca come di un essere personale, vedi BURCKHARDT, *Griech. Kulturgeschichte*, I, 3, p. 83 sgg. (vedi anche sulla città adorata come τύχη, *ibid.* p. 84); cfr. KAERST, *Gesch. d. hellenistichen Zeitalters*, I vol. (Leipzig, 1901) p. 87 sg. e BUTCHER, *Some aspects of the greek genius*, London, 1903², p. 47 sgg. Sulla modificazione del concetto greco dello Stato, per opera delle dottrine epicuree, vedi BURCKHARDT, op. cit., pp. 89, 290.

Digitized by Google

deva al moderno. La saggezza antica proclamava: « la città è l'educatrice dell' uomo » [1]); e questa parola animosa bene si conveniva al cittadino greco che immaginava la sua città come un essere personale e intelligente [2]), che rappresenti in forma più larga e più perfetta tutto l'uomo. Ma alla formazione di nuovi Stati, quali il Macedone e il Romano, in cui il cittadino si perde come in un mondo troppo vasto e i cui fini trascendono di troppo la sua breve vita, più umano giungeva l'ammonimento di Epicuro: « *l' uno all'altro siamo un abbastanza vasto teatro* » (fr. 208).

E l' insegna epicurea: « Vivi ignorato » (ΛΑΘΕ ΒΙΩCΑC) accoglie sotto di sè tutta una turba di spiriti meditativi nell' ultimo scorcio dell'antichità. Dinanzi alla cultura che veniva segnando profonde differenze tra le varie classi della società, e sminuendosi quella freschezza e agilità di spirito che poneva facilmente il greco in armonia con il mondo esterno, doveva piacere il consigliarsi con Epicuro: « il saggio allora deve ritrarsi in se stesso quando deve frammischiarsi alla folla » (fr. 209).

* * *

Quando S. Agostino, negli anni più agitati della sua giovinezza, meditava di ritrarsi dal mondo con i suoi amici, in un asilo lontano, ove vivere fra la campagna e gli studi, pesandogli la solitudine agitata di un cuore stanco fra le ansie del mondo, non faceva se non rinnovare l' ideale stato del saggio epicureo, in cui, d'altra parte, quasi tutto allora egli approvava, fuor che l'opinione che tutto l'uomo si dissolvesse con la morte (*Confess.*, VI, 26).

---

[1]) Simonide, fr. 53 Diehl.

[2]) Isocr., VII, 14: ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ἔσην περ ἐν σώματι φρόνησις.

Digitized by Google

A questi animi stanchi [1]), lo stoicismo mostrava un intellettuale consentimento della vita dell' uomo con l'universo; Epicuro offriva il conforto della felicità obliviosa di sentimenti intimi, di affezioni mutue, strette da una ugual comprensione dei limiti della natura e dei desiderii umani. In questo senso l'epicureismo si svolse nella stessa linea che seguì poi il cristianesimo primitivo. Esso più di ogni altra dottrina filosofica operò potentemente nella società antica nello stabilire i limiti dell' uomo verso lo Stato, e nel separare profondamente la vita privata dalla pubblica; ma particolarmente poi operò nel far sorgere seducente il sentimento della vita intima e della simpatia umana, per considerazioni non intellettuali ma affettive. Da ciò forse la simpatia che Marco Aurelio ebbe per l'epicureismo, benchè la sua mente fosse nudrita dello stoicismo più severo; egli che amava i detti di Epicuro e usava proporselo a modello [2]), e che in Atene istituì una cattedra di epicureismo. Ed anche per questa ragione ancor persistente durò la dottrina del maestro degli orti quando il cristianesimo aveva a sè assoggettati gli animi [3]).

Coloro che al cristianesimo sarebbero corsi proclivi per i meravigliosi impeti della fede, non trovarono nel mondo antico che le nuove dottrine mistiche e neoplatoniche, di cui Giuliano volle far argine al mondo antico vacillante: ma coloro che, pur cedendo verso spiriti nuovi di vita riposata, volevan rimanere nella antica tradizione

---

[1]) Sul desiderio di ritrarsi dal mondo, facentesi prevalente nella romanità, v. PASCAL, *Il rinnovamento umano degli scrittori di Roma antica*. Estr. *Riv. d'It.*, 1902, fasc. I, p. 13 sgg.

[2]) VII, 64; IX, 41 (cfr. anche VII, 33), e quel che ne dicemmo nel cap. VI. Quanto al favore dato all' insegnamento dell'epicureismo, v. ZUMPT, *Ueb. d. Bestand der philos. Schulen in Athen*, in Abh. Akad. Berl. 1842, p. 50 sg.

[3]) V. USENER, *Epicurea*, LXXV sg.; alle cui testimonianze conviene aggiungere quella di S. Agostino citata sopra.

Digitized by Google

greca, accorrevano al sodalizio epicureo, che del nuovo concetto della società riteneva più caratteri.

E del fervore con cui le virtù intime e affettive erano conservate fra gli Epicurei, son testimoni anche gli avversari. Fra quei discepoli, così numerosi che intere città non avrebbero potuto contenerli [1]), regnava, secondo il giudizio, non interessato, di Cicerone, una *mira conspiratio amoris* ; e Cicerone stesso ebbe fra gli epicurei alcuni fra i suoi più fidi amici, Attico particolarmente, che fu tra i Romani l'esempio perfetto dell' uomo nuovo al cader della repubblica, e dell'amico sicuro e prudente fra i rivolgimenti di un'età tumultuosa.

Ma non solamente coll'esempio Epicuro, quest' uomo fra triste [2]) e sereno, mosso da opposti desiderii di sicurezza imperturbabile del vivere e di affettuosità larga, suscitò intorno a sè, e oltre la sua vita, una così ampia e durevole imitazione della società di intimi che si era creata d' intorno; ma con tutto il corpo della sua dottrina etica, che presenta un interessante parallelo con le ricerche morali, venute crescendo, particolarmente in Inghilterra, nei secoli scorsi. Per questa parte adunque la sua dottrina fu, qualunque sia il valore suo, tra le più feconde dell'antichità, non tanto per l' indagine filosofica, quanto per la complessa e varia storia della cultura e delle attitudini spirituali del mondo antico. Giacchè Epicuro fu il primo a dare al suo insegnamento quella forma di direzione intima, che poi prevalse nella filosofia dei secoli dell' Impero; egli che soccorreva e medicava gli

---

[1]) V. Diog. L., X, 9.

[2]) Vedi i ritratti numerosi e particolarmente quello della villa ercolanese impresso, in cattiva riproduzione però, sul frontespizio dell'opera dell'Usener; vedine la riproduzione fotografica in Comparetti e De Petra, *La Villa Ercolanese*, 1883, tav. XII, 7. Vedi anche la riproduzione del busto capitolino in Bailey, *Epicurus, the extant remains*, Oxford, 1926.

Digitized by Google

animi con la cura di un direttore spirituale, accorto ad un tempo ed affezionato.

Seneca, con la viva conoscenza della società del tempo suo, per cui fu uno degli scrittori più acuti e più sottili nell' indagine degli animi, aveva trovato quel che si può dire il motto e il programma della filosofia romana: « i rimedi dell'anima, — diceva egli, — già furono ritrovati dagli antichi; a noi non resta che cercare le occasioni e la maniera di servircene » [1]). L' indagine alta, severa, la speculazione alata dei Greci, sino ad Aristotele particolarmente, incuriosa, disdegnosa anzi, dell' utile, era ben tradita così, da questi epigoni che non sapevano staccarsi dal mondo per speculare, e confondevano la πρᾶξις, mutevole e contingente, con la teoria, il cui valore nel mondo dello spirito era stato indagato da Platone e approfondito da Aristotele. Ma non altro ricercavano quei Romani, che, come Catone, avevan studiata la fiosofia greca « non per speculare o per esercizio dialettico, ma per vivere secondo i suoi precetti » [2]).

Fra queste due tendenze, e prima anche che del tutto si delineassero, la filosofia di Epicuro teneva il mezzo. Utilitaria nel concetto della scienza, vera arte della felicità nella morale [3]), sottile medicatrice degli animi [4]), indagava pure la conoscenza e il bene morale nella loro natura con ben maggior sottigliezza che antichi e moderni non le abbiano riconosciuto [5]). Ma, nello stesso tempo, ai trattati di maggiore ampiezza, di contenuto prevalentemente teoretico, aggiungeva le lettere e le ammonizioni più intime; si compiaceva di addentrarsi nella vita familiare e nei piccoli problemi della coscienza individuale [6]).

[1]) Sen., *Ep.* 64, 8.
[2]) Cic., *pro Murena*, 30.
[3]) Fr. 219; 397 p. 267, 20. Vedi cap. VII, p. 310.
[4]) Fr. 221, 471; Diog. di En., fr. II, col. IV, 3 sgg. William.
[5]) Vedi le mie indagini nei capitoli I, VI, VII.
[6]) Vedi sopra, p. 224 n. 4; cfr. *Sent. Vat.* 67. Vedi anche l'epi-

Digitized by Google

E quella borghesia di spiriti di cui già facemmo parola, si rivelava in Epicuro anche in quel porre la propria persona e la propria vita a modello ai discepoli, con una compiacenza che stacca sull'oggettività di Platone e di Aristotele, serbata sempre da essi anche se l'occasione di tradirla si presentasse ovvia e quasi necessaria.

Epicuro ebbe veramente il culto e la religione contemplativa della felicità. Il vanto della filosofia, che dà la saggezza e la coscienza della felicità offerta dalla stessa natura agli uomini, è quasi il vangelo della sua predicazione [1]); i suoi discepoli, siano essi Metrodoro o Lucrezio o quell'oscuro Diogene di Enoanda che volle unire i suoi ai precetti del maestro, incisi, per ingenuo proselitismo, nella piazza della sua piccola città, lontana dal fervore del mondo, non fanno che ripetere le voci del maestro tramandate nei secoli.

---

stola ad un fanciullo o ad una fanciulla, fr. 176, e ciò che ne dissi in *Atene e Roma*, 1933, p. 110 sgg.

[1]) *Sent. Vat.*, 41; 52; 76: cfr. sopra, p. 285 sgg. DIOG. DI EN., fr. XXV, col. II, 10 sgg. WILL.; LUCR., *proem.*, lib. I, II, VI; e confronta lo studio del REGEMBOGEN, *Lukrez seine Gestalt in seinem Gedicht*, 1932, p. 32 sgg.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE AL CAPITOLO IV.

Sommario. — Nuove conferme circa la rivelata polemica di Eraclide Pontico contro Epicuro e sull' uso fatto in tale polemica da Eraclide del *Protrettico* di Aristotele. — Origine di una dottrina eraclidea sulla natura dell'anima. — Eraclide fonte di Plutarco per la polemica contro Epicuro.

Mi sia concesso di approfittare di quest'ultimo spazio che mi concede questo volume per aggiungere un'altra importante conferma al mio studio sulla polemica epicurea di Eraclide Pontico nel suo dialogo *Sul piacere*, da me rivelata nel capitolo IV [1]). Ivi infatti mostrai che la polemica contro l'edonismo contenuta in quel dialogo eracliteo, non era rivolta contro Aristippo, come è opinione comune, ma contro Epicuro, cui Eraclide dovette assalire e satireggiare quando questi era ancora agli inizi della sua predicazione filosofica e da poco la sua filosofia era escita dai limiti della sua città nativa, Samo; in quegli anni in cui insegnava ancora nell'oriente ellenico e aveva provocata l' inimicizia di Eraclide che nell'oriente greco aveva scuola egli pure [2]). E mostrai anche che Epicuro rispose a *tutte* le accuse e a *tutte* le obiezioni rivoltegli da Eraclide, come risulta dalle testimonianze da me messe in luce a questo proposito. E con nuove testimonianze mostrai pure che Eraclide, come altri avversari di Epicuro, deve essersi servito, in quella polemica, di argomenti desunti dalla critica dell'edonismo già fatta da Aristotele nel *Protrettico*. Fra que-

[1]) Vedi P. I, p. 279 sgg.; cfr. anche per altri luoghi il mio indice dei nomi sotto Eraclide.

[2]) Vedi P. I, p. 290; 319 sgg.; 344 sgg.

Digitized by Google

sti argomenti è particolarmente importante, per la sua fortuna [1]), la teoria che il vero bene dell'uomo non sia il piacere, che gli è comune con i bruti, ma ciò che gli è proprio, e che forma la sua attuosità, e cioè essenzialmente la φρόνησις e la vita di conoscenza; dottrina del *Protrettico* di cui misi in luce altre nuove testimonianze nel capitolo X (P. II p. 511–525). Che tale fosse il vero bene, proprio dell'uomo e da tutti cercato, invece che il piacere, Aristotele nel *Protrettico* dimostrava, osservando risultare questo dalla brama con cui tra le sensazioni noi tutti ricerchiamo massimamente quella della *vista* che, fra tutte, è *la più conoscitiva*. E per provare questo Aristotele ricorreva, come dimostrai (P. II, p. 511 sgg., cfr. p. 518 sgg.), non solo ad una arbitraria etimologia di σοφία e di σοφός fatti derivare da σαφές e da σάφεια, ma anche all'osservazione che il valore della saggezza e della conoscenza è precisamente in questa loro essenza di luce e di chiarezza, e che per questa gioia *del vedere* noi amiamo la vita, mentre il terrore della morte viene dal suo ignoto e dall'apparire essa ai più come tenebra ed oblio. Che Epicuro, rispondendo alle argomentazioni di Eraclide Pontico, avesse presente questa argomentazione del *Protrettico*, dimostrai risultare in modo indubbio dalle stesse coincidenze letterali della risposta di Epicuro [2]). Orbene è assai interessante poter provare, con nuovi argomenti che mi vennero trovati nelle mie ultime ricerche, aver avuto veramente presente Eraclide questa dottrina del *Protrettico* e che non solo se ne servì, con ogni probabilità, proprio nella sua polemica contro Epicuro, ma che da essa derivò anche la sua particolare dottrina circa la natura dell'anima. Noi sappiamo infatti [3]) che Eraclide stabiliva essere l'anima di *natura luminosa* (φωτοειδῆ τὴν φύσιν) e anzi essere essa propriamente *lume* e *luce*. Orbene, che questa dottrina fosse suggerita da quello spunto del *Protrettico* (ciò che non mi risulta sia stato visto) e fosse da lui messa, con ogni probabilità, in relazione con la sua polemica contro Epicuro, risulterà dall'esame del fr. 33, Voss di Eraclide (= Plut. *De latenter vivendo*, 1130, B), in cui Plutarco, *polemizzando contro Epicuro* [4]), osserva che « *alcuni filosofi* (e perciò Eraclide, come già videro gli studiosi di questo filo-

[1]) Vedi P. I, p. 347–354.

[2]) Vedi P. I, p. 354.

[3]) Vedi ERACLIDE fr. 29–32, VOSS (= AËT. *Plac.* IV 3, 6, p. 388 Diels; TERTULL. *De an.* 9; MACROB. *in Cic. Somn. Scip.* I, 14, 19).

[4]) Si badi che Plutarco poco prima (p. 1129 D–1130 A) riprende le argomentazioni del *Protrettico* di Aristotele riassunte sopra, circa l'amor della luce come conoscenza e l'aborrimento della morte come ignoto.

Digitized by Google

sofo e tra essi il raccoglitore dei suoi frammenti, il Voss) dimostrano essere *la luce* (φῶς) l'essenza dell'anima, *servendosi, fra gli altri argomenti, anche di questo, che essa più di ogni cosa aborrisce la tenebra, e si turba per l'oscurità* [1]), come piena di timore e di sospetto; e così dolce e desiderata le è *la luce*, che di nessun' altra cosa, per natura gradevole, essa gode, se *la luce* manchi e se sia nella tenebra». È chiaro dunque che Eraclide anche qui si servì (per la sua psicologia e per combattere Epicuro) del *Protrettico* aristotelico. Che poi realmente Plutarco, in questa sua argomentazione contro Epicuro, desuma da Eraclide, si può confermare anche con quel che segue in quell'opera plutarchea, subito dopo (p. 1130, C) e che costituisce il fr. 43 di Eraclide. Ivi infatti Plutarco, sempre polemizzando contro Epicuro, osserva che di questo amore naturale della fama e della luce [2]) è prova la sede dei beati che vivono in regioni di luce perenne e tra vicendevoli conversari di ricordanze delle cose passate: mentre la *terza via* [3]) del regno degli inferi conduce all'Erebo ed alla *oscurità eterna*. Donde, non solo appare che anche questa dottrina di Eraclide era essenzialmente uno svolgimento di uno spunto del *Protrettico* di Aristotele, ma si conferma che di questo spunto della luce si dovette servire con ogni probabilità Eraclide (da cui Plutarco lo desume) contro Epicuro, che aveva come motto « Cela la tua vita » (λάθε βιώσας), ciò che già appariva dalle mie ricerche essere verosimile, per avere Epicuro risposto a questa argomentazione insieme alle altre di Eraclide. E assai probativo è pure il fatto che Plutarco dalla polemica di Eraclide non prese solo questo spunto, ma anche l'allusione maligna ai Samii e la citazione di versi di Omero per dichiarare Epicuro amante dei banchetti, come mostrai nel capitolo sopra citato [4]).

E poichè da tutte le mie ricerche è risultato anche che la fonte, o le fonti, da cui egli desume le sue argomentazioni contro la dot-

---

[1]) παράττεται ⟨διὰ⟩ τὰ σκοτεινά: διὰ è mio integramento (invece di πρός del Reiske accettato dagli editori), suggerito dalle ragioni paleografiche che spiegano la caduta di ΔΙΑ per aplografia con ΑΙ precedente, mentre πρός non ha chiara spiegazione.

[2]) Il testo è corrotto e sinora vanamente si tentò di correggerlo. Però, ora che è chiara la dottrina relativa di Eraclide, si vede che, con probabilità, si deve leggere: καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ ⟨τοῦ φωτὸς ἔρωτος τεκμήριον⟩ εἶναί φασιν ⟨τὸν⟩ τῶν εὐσεβῶν χῶρον.

[3]) Vedi su questa dottrina di Eraclide, oltre ciò che ne dice il Voss a quel frammento, anche recentemente BIDEZ in *Annuaire de l' Institut de philologie et d'hist. orient.*, Tome II 1935, p. 59.

[4]) V. P. I p. 344 sgg. e 345 n.

Digitized by Google

trina epicurea appartennero certamente all'antica Accademia [1]), si vede che una almeno di queste fonti dovette essere Eraclide Pontico. D'altra parte un'ottima conferma dell'essersi servito Plutarco di Eraclide nella polemica contro Epicuro, si ha dalla considerazione che egli, per deridere Epicuro quale filosofo del piacere e della vita dei gaudenti, non solo si serve di versi di Omero, tratti dall'episodio dei Feaci, secondo che faceva Eraclide, come già vedemmo, ma cita appunto (*Contra Epic.* 1087 B) il verso 248 del libro VIII dell'*Odissea*, che Eraclide (fr. 86) citava per provare che i Feaci erano *amanti del piacere e della vita dei gaudenti* (φιληδονίαν καὶ ἀπολαυστικὸν τρόπον). Ciò che è ancor più probativo, se si ricorda che Epicuro, difendendosi contro la polemica eraclidea (v. P. I, p. 306, n. 1; 328 n. 1), smentiva di aver tolto il suo fine etico da versi dell'episodio dei Feaci nell'Odissea, e di essere il filosofo della vita *dei gaudenti* (dell'ἀπόλαυσις), a cui invece avrebbero, secondo lui, mirato i versi di Omero. Daltronde che Plutarco nella sua polemica contro Epicuro avesse presente anche le opere di Eraclide su Omero ci dice egli stesso in questa stessa opera (1095 A).

[1]) Vedi il mio indice dei nomi sotto Cicerone e sotto Plutarco.

Digitized by Google

INDICI

I.

INDICE DEI NOMI E DEGLI ARGOMENTI TRATTATI

I numeri non preceduti da II si riferiscono alle pagine della parte I. — ABBREVIAZIONI: A. = Aristotele; E. = Epicuro; — Plat. = Platone. *Ove sono indicati i titoli delle opere* Protrettico *o* De philosophia *senza nome d'autore si intende che sono quelle di Aristotele.*

ACCADEMIA, tarda A., 56; — elemento mistico, 71 n.; — diffusione nel mondo greco, 106; — contro E., 106; — politica, 106; — definizione del sommo bene, 399; II 7 n. 1; — critica dell'edonismo, II 1 sgg.; II 13; — orientalismo, II 85 sgg.; — *De philosophia*, titolo classico di opere dell'Acc., II 338 n. 3. — Vedi anche *A.*, *E.*, *Polemone*, *Senocrate*, *Speusippo*, *Crantore*, *Platone*.

AGOSTINO (Sant') e il *Protrettico*, 44; 91; — e l'*Ortensio* di Cicerone, 44; 91; — ed E., II 298 sgg.; II 576 sgg.; II 591 sgg.

ALCIDAMANTE, suo *Museo* e l'*Agone di Omero e di Esiodo*, 300.

ALCIFRONE, e la polemica timocratea: v. qui sotto, indice dei passi, sotto Alcifrone, *ep.* II, 2, e sotto E., fr. 145; — fonte per la polemica timocratea, II 76 (cfr. E., fr. 145 e Usener p. 146, 9); — ed E., II 317; II 326.

ALESSI, sua commedia contro E., 335 sgg.; II 228 sgg.; II 243; — probabile nuovo frammento, II 233 sgg.; — contro le scuole filosofiche di Atene, II 243.

ANASSARCO, suo scetticismo, 37 n.

ANTIDORO (o Autodoro ?) epicureo, contro Eraclide Pontico, 282 n. 1.

ANTIFONTE SOFISTA, etica, 178; — sua opera: *La verità*, II 336 sgg.; — polemica con Protagora, ibid.

ANTIOCO DI ASCALONA, contro lo scetticismo, 47 n.; 53; — ed E., 55; — e Stoa, 55.

ANTISTENE, suo *Protrettico*, 144.

ARCESILAO, 11 sgg.; — e Colote, 45; — e i filosofi precedenti, 46; — e Plat. per la critica della conoscenza, 46; — ed E., 52; — e l'antica Accademia, 53.

Digitized by Google

ARCHESTRATO DI GELA, detto da Crisippo maestro di E., II 244 sgg.
ARISTIPPO, edonismo: 173; II, 574 sgg.; — dottrina del piacere come movimento, II, 1 sgg.; — non piaceri della memoria, II 579 n. — V. anche sotto *Cirenaici*, sotto *E.*, e sotto *A.*
ARISTOBULO, fratello di E.: sua morte, e panegirico scrittone da E., II 790 sgg.
ARISTOCLE DI MESSENE, sue nuove testimonianze sul primo Aristotele messe in luce, II 511–525.
ARISTOSSENO, sua polemica contro l'edonismo di E. messa in luce, ove si serve della critica dell'edonismo nel *Protrettico*, cap. V passim; — sua teoria della fortuna e primo A., 405; — sua teoria dell'anima, 260; criticata da E., II 467 sgg.; — e il *Gorgia* di Plat., 364 n. 4; 366 n. 3; — sua *Vita di Archita*, 364 sgg.; 368 sgg.; 377 sgg.; — fonte di Cicerone pel *Cato Maior*, 368 sgg.; — stile, 378 n. 2; — e Crizia, 384; — combattuto da Filodemo nel *De musica*, II, 390 n. — V. sotto *Lucrezio*, *Metrodoro*, *Polieno*, *Polistrato*.
ARISTOTELE, e Colote, 4 sgg.; — l'Aristotele delle opere pubblicate e sua gnoseologia conforme alla dottrina delle idee, 17 n.; 25 n. (vedi anche più sotto in questo indice degli argomenti delle opere di A.); — *De philosophia*, 25, 61; cfr. in questo indice più sotto p. 605; — e il Peripato di Platone, 27; II 41 sgg. (v. anche indice dei luoghi sotto fr. 171 di Epicuro); — critica la teoria delle idee già da lui adottata, 28 sgg.; 165; 187 n.; II 102–108; — storia delle sue opere, 33 sgg.; 41 n. 3; 62 sgg. — carattere delle sue opere essoteriche ed esoteriche, 34 sgg.; 68 sgg.; 164 sgg.; 199 sgg.; — teoria delle idee nella *Metafisica*, 39 sgg.; II 103 sgg.; — fortuna del *Protrettico*, 43; 90 sgg.; 361 sgg.; II 332; — tendenziosità nella sua critica dei filosofi, 44 n.; — e scetticismo di Arcesilao, 47 sgg.; — fortuna nei secoli della sua dottrina e delle sue opere, 51 sgg.; 58–65; 68; 103 sgg.; 162 sgg.; 201; 259; II 44 n. 1; — e Isocrate (v. s. Isocrate) — *Grillo*, 59; — π. παιδείας, II 58 n.; II 60 sgg.; — *Eudemo*, 70 sgg.; 112, 115 n.; — e l'Accademia (elemento mistico), 71 n. e sgg.; 112; 198; (vedi anche più sotto in questo indice aristotelico, particolarmente agli argomenti, Plat., Senocrate, Speusippo ecc.) elementi magici e orientali, 72; 257; II 84 sgg.; — pessimismo mistico, 73 sgg.; 80 sgg.; 94; 98 n.; 112; 198 sgg.; — dottrina delle idee, 39 sgg.; 74 sgg.; 84 sgg.; II 103 sgg.; — conoscenza intuitiva e mistica, 76; — *Etica Eudemea*, 76 sgg.; 87; 338 sgg.; vedi anche qui sotto passim; — *Protrettico*, 78 sgg.; 112 sgg.; 120 sgg. (vedi anche sotto *E.* e qui sotto passim.); — dottrine politiche, 85 sgg.; e qui sotto a proposito del *Politico;* — speculazione pura, 87; 90; 116 sgg.; II 516–525; — e la φρόνησις, 88 sgg.; 117 sgg.; 188 sgg.; vedi anche più sotto; — *Protrettico* e Menandro, 94; — e la παιδεία, 96 sgg.; II 50 sgg.; — e altri comici 118; II 224–236; — e la retorica (vedi anche sotto Isocrate), 108 sgg.; II 50 sgg.; — spirito beffardo (μωκία), 113 sgg.; 225; II 414 n. 4; II, 420; II 487; — sue mutazioni di dottrina, 28; 113 sgg.; 161 sgg.; 165 sgg.; 167; 187; 199; 202 sgg.; 264 sgg.; II 274 sgg.; II 304 sgg.; II 355 sgg.; — suo aspetto fisico, 114; — cronologia del *Protrettico*, 126 sgg.; II 97; — stile del *Protrettico*,

Digitized by Google

140 sgg.; 142 sgg.; — e l'anonimo *Protrettico* epicureo del papiro 831, 151 sgg. (per il *Protrettico* e l'*Epistola a Meneceo* di E., vedi sotto Epicuro); — teoria della fortuna, 159–161; 403 sgg.; II 441 sgg.; — primo A., professò e poi ripudiò la dottrina del saggio felice fra i tormenti, testimonianze messe in luce in proposito, 161 sgg.; 212–225; — fortuna dell'*Etica Nicomachea*, 165; II 327 sgg.; — abbandono della sua prima teologia astrale, 167 (vedi anche più sotto); — suo intellettualismo, 184; — etica del *Protrettico*, 184–191 (vedi anche più sotto); — critica dell'edonismo nell'*Etica Eudemea*, 185; 330 sgg.; 336 sgg.; — *Etica Eudemea* e critica dell'edonismo nel *Protrettico*, 185 sgg.; 277; 285 sgg.; 330 sgg.; II 4 sgg.; II 7 sgg.; — e Speusippo per la teoria delle συλλαβαί, e per l'etica, 187; 190; 207 sgg.; — e Senocrate, 189; II 63 sgg.; — piacere negato a Dio, nella dottrina del primo Aristotele, 193; — testimonianze messe in luce in proposito, 194 sgg.; — rinnega poi questa dottrina, 209; — seconda dottrina etica, 202 sgg.; — critica del Bene platonico, 202 sgg.; — abbandono della sua prima teoria del Bene, 202 sgg.; — etica del periodo dell'*Etica Nicomachea*, 202 sgg.; II 304–334; — Dio atto puro, 203; — critica dell'etica *more geometrico demonstrata* già adattata nel *Protrettico*, 204; — contro Speusippo per la critica delle idee, 205; — A. e l'edonismo nell'*Etica Nicomachea*, 206 sgg.; — piacere massimo bene, 206 sgg.; — critica del piacere κίνησις nell'*Etica Nicomachea*, 207 sgg.; II 305 sgg.; II 324 sgg.; II 328 sgg.; — dottrina del piacere quale κίνησις, professata ancora nella *Retorica*, 208; — critica dell'etica di Speusippo, 207 sgg. (vedi anche II 303–325); 210 sgg.; — teoria dell'ἐνέργεια ἀκινησίας, 208 sgg.; II 238; — piacere atto di Dio, 209; — A. ad Asso e a Mitilene, 211; II 43 sgg. — valore dato alla passione. 211; — *Elegia ad Eudemo* e dottrina del saggio felice fra i tormenti, 213; — dottrina del saggio infallibile nel primo Aristotele, testimonianza messa in luce a questo proposito, 220 sgg., — primo A., conformità con dottrine stoiche, 221; — primo A., imita la *Repubblica* di Plat., 221 sgg.; — dialogo *Sulla giustizia*, 221 sgg.; 285 sgg.; — critica di Speusippo in *Elegia ad Eudemo* e nell'*Etica Nicomachea*, 223 sgg.; — prima sua dottrina dell'anima *quinta natura* ἀκατονόμαστος ἐνδελέχεια e testimonianze messe in luce in proposito, 195 sgg.; 227–272; — sua dottrina dell'anima *quinta natura* ecc. adottata da Cicerone nella *Consolatio*, 232 sgg.; — primo A. e teoria delle zone, testimonianze messe in luce in proposito, 236 sgg.; — armonia delle sfere nel *De philosophia*, testimonianze messe in luce in proposito, 238; II 361 sgg.; — e Cicerone, 242 sgg.; II 418 n.; — fortuna della sua teoria dell'anima ἀκατονόμαστος, 249 sgg.; — momento di passaggio nell'evoluzione della teoria dell'anima nei *Topica*, 249 n. 4; — anima εἶδος nell'*Eudemo*, 260; — e Senocrate circa la dottrina dell'anima, 249 n. 4; — prima dottrina dell'anima ἐνδελέχεια, testimonianze messe in luce in proposito, 250 sgg.; 258 sgg.; 262–272; — seconda dottrina dell'anima ἐντελέχεια, 251 sgg.; 259 sgg.; 262–272; — origine del termine tecnico ἐντελέχεια, 259; 268; — suo valore, 268 sgg.; — visione diretta dell'anima e testimonianze messe in luce in propo-

Digitized by Google

sito, 256 sgg; — punto cruciale della sua evoluzione filosofica, 262-272; — passaggio dalla prima alla seconda dottrina dell'anima 262 sgg.; — dottrina dell'εὐφροσύνη e della χαρά nella *Politica* e nel *Protrettico* 296–305; II 42 sgg.; II 171 sgg.; — critica della dottrina dell'anima αὐτοκίνητος da lui prima adottata, 266 sgg.; — critica di Plat. in proposito, 266 sgg.; — primo A., ripresa la sua critica contro l'edonismo da Eraclide[1]), Clearco, Teofrasto, 285 sgg.; 337 n. 3; 381 sgg.; — da Massimo Tirio (vedi sotto Massimo Tirio); — da Temistio (v. sotto Temistio le testimonianze messe in luce in proposito); — da Plutarco (v. sotto Plutarco); — da Cicerone (vedi sotto Cicerone); — da Aristosseno 365 sgg.; — uso del *Protrettico* nella sua *Politica*, testimonianze messe in luce in proposito, 296-305; — piaceri intellettuali in *Protrettico*, 297 sgg.; — piaceri veri e falsi in *Protrettico*, 298 sgg.; II 4 sgg.; — teoria del piacere movimento in *Protrettico*, 304 sgg.; 369 sgg.; — critica dell'edonismo nel *Protrettico* ripresa dai comici, 335; II 223 sgg.; — eco di essa in affresco ferrarese della Rinascenza, 363; — nuovi echi del *Protrettico* nell'*Ortensio* di Cicerone, testimonianze messe in luce in proposito, 374 sgg.; — primo A. e *Gorgia* di Plat., 381 sgg.; — opere essoteriche e *Etica Eudemea* circa dottrina della fortuna come influsso divino, 403 sgg.; — rapporti con il *Menone* platonico, 403; — con Aristosseno, 405 sgg.; — scuola di A. a Mitilene, II 43 sgg.; — polemica di E. contro di essa, cap. VI *passim*, a partire da II 43 sgg.; — fortuna della scuola di A. a Mitilene nei secoli, II 44 n.; — teoria delle idee e scuola di A. a Mitilene, II 63 sgg.; (vedi anche sotto Teofrasto, Estieo, Fania, Senocrate e qui sotto più oltre); — polemica di E. contro di essa, II 97–100; — nuovi frammenti del *Politico*, II 97–102; II 262; — dottrina del *Politico*, II 249; — il *De philosophia* e dottrina delle idee, II 103 sgg.; — nuovo frammento di A. contro l'ingiustizia della natura e la brevità della vita, 239 n. 1; II 196; — satira del *Protrettico* circa il φρόνιμος e la φρόνησις nei comici, II 224 sgg.; — presunto filomacedonismo di A., 106, II 257; — accuse degli avversari contro A. come traditore, II 260; — teoria della giustizia e *Protrettico*, II 270 sgg.; — giusto di natura e rapporti giuridici fra uomini e animali nel primo A., testimonianze messe in luce in proposito, II 276 sgg.; — polemica di E. contro questa dottrina, II 277 sgg.; — mutazione di tale dottrina nel secondo A., II 278 sgg.; — educazione data da A. ad Alessandro secondo la dottrina della fortuna e la dottrina dell'unità del genere umano, dottrine da A. poi abbandonate, 405; II 278 sgg.; — suo errore nell'interpretare il fr. 100 di Empedocle, 356 n.; — critiche dell'Accademia contro l'edonismo riferite e combattute in *Etica Nicomachea*, II 303–325; — primo A., saggezza quale ἕξις τελεία, e rapporti con l'Accademia, con E. e con la Stoa, II 322 sgg.; — mutazione di tale dottrina nelle opere di scuola, II 322 sgg.; — diversa posizione verso l'edonismo in opere

[1]) Vedi per Eraclide e la sua polemica contro Epicuro e l'uso fatto in essa del *Protrettico* le importanti conferme in P. II, p. 597 sgg.

Digitized by Google

pubblicate e in opere di scuola, II 328 sgg.; — tardiva e scarsa fortuna dell'*Etica Nicomachea*, II 332 (vedi anche sotto Cicerone); — *De philosophia:* importanza, carattere, nuove testimonianze e nuove mete raggiunte nella sua ricostruzione, 25; 61; 68; II 336 sgg. e capitoli VIII–X *passim* (cfr. anche più oltre); — verità non conoscibile interamente dagli uomini, II 338; — *De philosophia* e *Storie* di Tucidide, II 341; — *De philosophia* e Zaratustra, II 342; — *De philosophia* e prove dell'esistenza di Dio, II 343 sgg.; — *De philosophia*, rapporti con Plat., II 350 sgg.; — dottrina delle anime stellari, II 351 sgg.; — nuove testimonianze circa tali dottrine nel *De philosophia*, II 353 sgg.; II 358 sgg.; II 361 sgg.; Prefazione, p. XIII — critica di questa sua prima dottrina da lui fatta poi, II 355 sgg.; — *De philosophia* e Posidonio, II 358; II 514 sgg.; — *De philosophia*, sensazioni degli dei astrali, nuove testimonianze messe in luce in proposito, II 358 sgg.; — e armonia delle sfere, II 361 sgg.; — abbandono e critica della dottrina dell'armonia delle sfere e delle anime stellari nel *De caelo*, II 362 sgg.; — testimonianze messe in luce sulla dottrina del mondo considerato come Dio nel *De philosophia*, II 363 sgg.; II 505 sgg.; — E. contro la teologia stellare del *De philosophia*, II 371–391; — mito del *Politico* di Plat. nel *De philosophia*, II 377 sgg.; II 529 sgg.; — *De philosophia*, sua forma dialogica e Platone come probabile personaggio del dialogo, II 380, II 527 sgg.; — amore dei miti, II 383 n. 1; — teoria dell'anima *quinta natura* appartenente al *De philosophia*, II 418 n. 6; — *De philosophia* e il *Sofista* di Plat. (246 A sgg.), testimonianza messa in luce in proposito, II 420 sgg.; — spunti tratti da Plat. nelle opere essoteriche II 421 n. 1; — dottrina di A., sulla fortuna e polemica di E., 403 sgg.; II 441 sgg.; — polemica di Epicuro e degli Stoici contro la dottrina dell'indistruttibilità del mondo del *De philosophia* e testimonianze messe in luce in proposito, v. cap. IX, X e sotto Lucrezio, Epicuro e Zenone; — Teofrasto risponde alle obiezioni degli avversari in difesa di questa teoria, II 456–504; — immutabilità del cielo, II 451 sgg.; — dottrina del periodico perdersi e ricostituirsi della civiltà nel *De philosophia*, II 341; II 461 sgg.; nuove testimonianze messe in luce in proposito, II 511–525; — polemica degli Stoici e degli Epicurei contro questa dottrina, II 461 sgg.; — A. e musica di Filosseno e di Timoteo, II 469; — mutazione di tono dalle opere pubblicate giovanili a quelle della scuola, II 487 sgg.; — conoscenza delle opere essoteriche piuttosto che delle esoteriche di A. in Cicerone, Filodemo, Filone, II 489; — nuove testimonianze del *Protrettico* e del *De philosophia* in Filopono, Aristocle, Asclepio, II 511–525; — etimologia di σοφία, II 517 sgg.; — tendenziose e false etimologie di A., II 518; II 548; — motivo del *Protrettico* circa il piacere del vedere e del conoscere e sua fortuna, nuove testimonianze in proposito, II 518 sgg.; — rapporti di esse con principio della *Metafisica*, II 520 sgg.; — nuove testimonianze di Asclepio su altre teorie degli scritti perduti di A., II 520 sgg.; — nuova testimonianza sulla struttura del *De philosophia*, II 525–531; — A. personaggio di dialoghi di

Digitized by Google

Stilpone e di Clearco, II 528; — Platone personaggio del dialogo nel *De philosophia*, indizi messi in luce in proposito, II 526-531; — dialoghi di A., loro stile e miti, II 525-531; — mutazione di stile col mutare dei personaggi nei suoi dialoghi, II 531; — *Simposio* di A., suo carattere, dottrina e polemica di E. contro di esso, II 539-571 (per i singoli argomenti v. sotto E.); — doppio titolo del suo *Simposio o dell'ebbrezza*, II 540 n.; — doppio titolo di altre sue opere, II 540 n.; — suo περὶ βασιλείας, II 541 n.; — polemica contro di esso nell'opera omonima di E., II 541 n.; — forma dei suoi dialoghi, II 542 sgg.; — polemica del *Protrettico* contro edonismo e nuovi echi in Seneca, II 553; — vedi anche sotto *Crisippo*, *Plat.*, *Timeo*; — E. ed *Etica Nicomachea*, v. sotto *E.*; — A. e immortalità dell'anima, v. sopra, in questa stessa voce, a proposito dell'*Eudemo*.

Basilio (S.), II 578.
Berkeley, 8.
Boeto, stoico, eternità del mondo, II 403 n.
Boezio, e *Protrettico*, 91; — e *Somnium Scipionis*, 239.

Callippo di Cizico, II 77.
Carneade, suo giudizio su primo A., 221; — si serve delle opere perdute di A., 274 n. 2.
Carneisco, epicureo, suo *Filista* contro Prassifane, II 53 sgg.; II 55, n. 1; II 192 n. 1; II 194 n. 1; II 205 sgg.; II 255. Vedi anche sotto *Prassifane*.
Catone Minore, e filosofia II 594.
Cefisodoro, sua critica di A., 58 sgg.; — sua testimonianza sulla dottrina delle idee professata da A. rivendicata a verità, ibid.
Cherèdemo, fratello di E., sua morte e panegirico scrittone da E., II 190 sgg.
Cicerone, rivendicate a verità sue testimonianze sulla dottrina del primo A. sul saggio felice fra i tormenti, 161-226; — così pure per quelle sulla teologia di Eraclide Pontico, 191 sgg.; e per quella stessa del primo A., 194 sgg.; non meno che sulla dottrina dell'anima *quinta natura*, ἀκατονόμαστος ἐνδελέχεια (appendice al cap. III *passim*); — Cic. e opere non pubblicate di A., 33 sgg.; 162 sgg.; 201 sgg., — e opere pubblicate di A., 34 sgg.; 162 sgg.; 201 sgg; — e *Ortensio* e *Protrettico* di A., 43 sgg.; 90 sgg.; 115; 233 sgg.; — non conosce *Etica Nicomachea*, 165 sgg.; 201; 274 n.; II 332 sgg.; — *Consolatio*, 232; 233; 251; — cronologia delle sue opere filosofiche, 232 sgg.; — *Consolatio* e opere perdute di A., 232 sgg.; — testimonianze delle opere essoteriche di A. in Cicerone, 233 n. 2, 3; — composizione delle sue opere filosofiche e rapporti con opere perdute di A., 233 sgg.; — nel *Somnium Scipionis* si serve delle opere perdute di A., 237 sgg.; 263 sgg.; — fonti libro I delle *Tusculane*, 228 sgg.; 241 sgg.; — *Tusculane* e Posidonio, 241 sgg.; — teoria dell'anima e della sua immortalità e primo A., 255 sgg.; — visione diretta dell'anima e primo A. 256 sgg.; — comunione di fonte accademica di Cic. con Plut. nella critica di E., 333 sgg.; 352 n.; II 36 sgg.; II 162 sgg.; II 175 sgg.; — usa della critica dell'edonismo

Digitized by Google

fatta da A. nel *Protrettico*, 333; — usa polemica antiedonistica di Aristosseno, 368 sgg.; — *Ortensio* e polemica antiedonistica derivante dal *Protrettico* di A., testimonianza relativa messa in luce, 374 sgg.; — usa fonte accademica nella polemica contro E., (vedi sopra, i passi sulla comunione di fonte con Plutarco); — fonte accademica nel *De finibus*, II 199; (v. anche sotto A., E., Crisippo).

CINISMO, e ellenismo, 52.

CIRENAICI, dottrina del piacere, criticata da A. nel *Protrettico*, 336, sgg.; II 1 sgg. — (v. anche sotto A., Plat. e Aristippo);

CIZICENI, difesa della lezione dei codici Κυζικηνούς in Diogene Laerzio, II 76 sgg.; — polemica di E. contro i Ciziceni, II 76 sgg.; II 258 sgg.; II 269 sgg.

CLEANTE, contro epicurei, II 537 sgg.

CLEARCO DI SOLI, contro edonismo, 284 sgg., 331; — suoi dialoghi II 528; — vedi anche sotto A.

CLEMENTE ALESSANDRINO, suo *Protrettico*, 80 n.

CLEOMEDE, usa spunti della polemica del *Protrettico* di A., 362 n. 3; sua importante testimonianza sulla scuola di E. come tiaso, 242.

COLOTE, sua testimonianza sullo scetticismo di A. rivendicata a verità, cap. I *passim*, a partire da p. 19; 74; II 63 sgg.; vedi anche più sotto sua cronologia e rapporti con E., 41 sgg.; — C. e le opere esoteriche ed essoteriche di A., 41 sgg.; — e Arcesilao, 45 sgg.; — e critica di A., 50 sgg.; — e A., polemica sullo scetticismo, 57; — contro Plat. 15; 22 sgg.; 50 n. 1; 146; — contro Socrate, 310 n.; II 96; — sua polemica contro teoria delle idee nel primo A. e sua scuola, 23 sgg.; II 63 sgg.; e qui sotto ll. sgg.; — riecheggia in essa l'*Epistola ai filosofi di Mitilene* di E., II 64 sgg.; II 67 n.; II 102; II 107 sgg.; — accusa di Plutarco a Colote di non conoscere certe opere di A. e di Democrito, II 107 sgg.; — dottrine del primo A. dette da lui proprie di tutti i Peripatetici, II 281; — titolo della sua opera combattuta da Plutarco, 19 sgg. — stile, 20, n.; 184, n. 3; — contro Democrito, 19 sgg. — contro Parmenide, 22 sgg.; II 72 sgg.; — contro tutti i filosofi precedenti, II 67 sgg.; — rapporti con Stoici, II 535. Vedi anche sotto Diogene di Enoanda e sotto E. ed A.

CRANTORE, e *Consolatio* di Cicerone, 233 sgg.; — e dottrina platonica dell'origine del mondo, II 411.

CRATETE, II 119.

CRATILO, 11.

CRATIPPO, mantiene teorie del primo A., II 44.

CRISIPPO, e Plat., 115; — e opere perdute di A., 274 n. 2; — contro E., II 244–246; — fonte di Ateneo per la critica antiepicurea, II 244 sgg.; — fonte, per tale critica, di Cicerone e di Sozione di Alessandria, II 246; — si serve del *Protrettico* di A. e delle teorie dell'Accademia nella critica di E., II 246; — e Stoici contro primo A., circa rapporti di giustizia tra uomini e animali, II 282; — contro gli epicurei, II 538.

CRITOLAO, segue le dottrine delle opere essoteriche di A., 38; 197; II 364 n.; II 486; II 489 (vedi anche qui sotto l. sgg.); — psicologia, 197; — e opere perdute di A., 275 n.; — riprende dottrina del primo A. sul mondo quale dio, II 364 n.; II 486 sgg.;

Digitized by Google

— e argomentazioni di E. contro eternità del mondo, II 502; — e polemica di E., II 507; — e *De philosophia* di A., II 530 n.
Crizia, sulla religione, 384.
Ctesibio, invenzione dell'organo idraulico, II 465 n.; II 466.

Damosseno, nuova testimonianza sulla polemica di D. contro E., II 211 sgg.; II 222 sgg.; II 326.
Dante, *Vita nova*, II 586.
Demetrio Falereo, e Teofrasto, II 130 sgg.; II 258; — π. τύχης. 91; II 441 sgg.
Demetrio Lacone, contro il primo A. e la scuola platonico-peripatetica, 305 sgg.; 355 sgg., — ci serba un frammento di E. 305 sgg.; — e il giusto titolo dell'opera di E. dedicata a Mitre. II 133 n.; — difende E. dalle accuse degli avversarii, vedi luoghi indicati sopra.
Demetrio Poliorcete, v. sotto *E.*, e sotto *Lamia.*
Democare, contro l'attività politica della scuola platonico-peripatetica, II 252 sgg.; — orazione in difesa della legge di Sofocle di Sunio contro la scuola platonico-peripatetica e dimostrazione dei suoi rapporti con testi epicurei, II 259 sgg.
Democrito, scetticismo, 57; — dottrina sulla distruzione dei mondi, II 510 sgg.; — obiezione di E., II 510 sgg.; — v. anche sotto *Colote*, *Diogene di Enoanda*, *E.*
Diagora, E. contro Diagora, II 415 n. 2.
Dicearco, critica di Plat., 28; — βίος Ἑλλάδος, 279; II 472; — e scuola di Mitilene, II 44 n.; — contro A., II 118 n.; — teoria dei cicli culturali, II 341 n. 2; — teoria dell'anima, 260.
Diocle di Magnesia, difende E., II 238; — combattuto da Sozione di Alessandria, II 238.
Diodoro Tirio, sua psicologia conforme a quella del primo A., 197.
Diogene di Enoanda, sua iscrizione, 1 sgg.; — cosmopolitismo, 3; — sua nuova testimonianza sullo scetticismo del primo A.. 4; II 556 sgg.: vedi anche qui sotto l. sgg. — polemica contro lo scetticismo, 4 sgg.; — difesa del suo preteso marchiano errore, 9 sgg.; — polemica contro il primo A., 17 sgg.; 74 sgg.; — e Colote, 18 sgg.; — contro Democrito, 18 sgg.; II 71 n.; — e opere esoteriche di A., 43; — contro il primo A. e la sua scuola, II 63 sgg.; riecheggia l'*Epistola ai filosofi di Mitilene*, II 64 n.; II 66 n.; II 168 sgg.; v. anche sotto *Colote* e sotto *E.*

Egesia, 113.
Εἰκαδεῖς (tiaso degli), II, 240 sgg., — suo rituale II 240 sgg.; — correzione in proposito del titolo di un'opera di Sozione, ibid.; — nome dato agli Epicurei, ibid.
Ellenismo, e la filosofia, 52 sgg.
Empedocle, precursore nella teoria dell' infinito, 182 n. — fr. 100 ed errore fatto da A. a questo proposito, 356 n.; — fr. 135 citato da A., II 276.
Epicuro, gnoseologia, 6 sgg.; — πρόληψις, 7; — flusso del divenire, 7; — contro Democrito, 8 n.; II 70 sgg.; II 510 sgg. — contro lo scetticismo, 8 sgg.; 57 sgg.; 155; 355; II 65 sgg.; — contro

Digitized by Google

Socrate e Plat., 13 n. 3 (v. anche sotto Socrate, Plat.); — contro Teofrasto, 24 n.; vedi anche in questo indice più oltre, e sotto Teofrasto;— e le opere esoteriche di A., 40 sgg.; — ed Ellenismo, 52 sgg.; — e gli Stoici, 57; II 531 sgg.; — e Pirrone, 58; — formazione della sua scuola, 140 sgg., 106 sgg.; e capitolo VI passim a partire da p. 43 sgg.; — polemica contro A., 104 sgg.; 125 sgg.; vedi anche qui sotto più oltre e sotto la voce Aristotele; — vita, 105 sgg.; — e l'Accademia, 105 sgg.; — e la sua scuola a Mitilene, 106; e cap. VI passim, a partire da p. 43 sgg.; vedi anche qui sotto più oltre; — posizione politica, 106 n.; 107; 125; II 113 sgg.; II 116 sgg.; II 125 sgg.; II 128 sgg.; II 138 sgg.; — teoria dell'educazione, 107 sgg.; II 88 sgg.; — ascesi filosofica, 109 sgg.; — fortuna della sua filosofia, 109 sgg.; — E. considerato quale Salvatore, 2; 111 sgg.; 148 sgg.; — contro l'*Eudemo* di A., 112 sgg.; — contro il *Protrettico* di A., 112 sgg.; 116 sgg.; 126 sgg.; II 37 sgg.; — contro il pessimismo mistico, 115 sgg.; — contro la speculazione pura, 116 sgg.; — e la φρόνησις, 117 sgg.; 386 sgg.; II 247; vedi anche elenco dei passi sotto *Epistola* a *Meneceo* § 132 e sotto *Massima capitale* V, e sotto Macone, Batone, Egesippo; — sue contradizioni per ragioni polemiche, 117; 387 sgg.; 390 sgg.; 398; 406; II 434; — contro studi astronomici, 120; 152; 308 sgg.; II 373 sgg.; — struttura dell'*Epistola a Meneceo* per emulazione del *Protrettico* di A., 121 sgg.; 134 sgg.; 339 sgg.; 385 sgg.; — l'*Ep. a Meneceo* quale *Protrettico* di E., contro quello di A., 121–146; — imitazione dello stile del *Protrettico* nell'*Epistola a Meneceo*, 138–146; — saggio assimilato a Dio, 134 sgg.; — E. quale direttore di coscienze, 137 sgg.; II 302 sgg.; II 593 sgg.; — lettere, 137 sgg.; — stile, 138 sgg.; 140 sgg.; — polemica contro gli studi liberali e contro la retorica, 108 sgg.; 153; 308 sgg.; II 50 sgg.; II 66 sgg.; II 90 sgg.; II 564; — contro la teoria aristotelica delle zone, 230; 236; 237 sgg.; 240 sgg.; II 431 sgg.; — influsso del primo A. sulla dottrina dell'anima di E., 249; — e la prima dottrina d'A. sull'anima ἀκατονόμαστος, 249 sgg.; — Eraclide Pontico e sua critica dell'edonismo di E., 287 sgg. e cap. IV *passim* (v. anche P. II p. 597 sgg.); — citazioni di versi in polemica, 293 sgg.; 312 n. 2.; 315; II 175 n. 2; — chiama Sofisti i platonico–peripatetici, 306 n. 2; 309 n. 4; II 46 n.; II 89; II 88; II 564; — E. ed Empedocle, 313 n.; II 432 n. 1; — E. in Samo, 319 sgg.; 344 sgg.; — e i piaceri in moto, 321 sgg.; II 37 sgg.; — polemica contro A. sull'εὐφροσύνη e sulla χαρά, 321 sgg.; 358 sgg.; II 37 sgg.; II 170 sgg.; — contro la critica dell'edonismo nel *Protrettico* di A., 301 sgg.; 321 sgg.; 329 sgg.; 336 sgg.; 341 sgg.; 353 sgg.; 358; 373 sgg.; II 305–327; — contro Eraclide Pontico, 321; 341 sgg.; 358 sgg.; II 72 sgg.; II 75; — ionismi di E. e accusa degli avversari ad E. di usare vocaboli impropri o non attici, 326; II 133–139, n.; II 177 n.; II 193; II 215; II 218; II 416; — polemica contro E. nei comici, 335 sgg.; II 211 sgg.; II 223 sgg.; — E. contro i Platonici circa la teoria dell'arte antecedente alla natura, 347 n. 4; II 213; II 430 n. 2; — e affresco ferrarese della Rinascenza, 363; — teoria dei desiderî; si serve a questo proposito di una

Digitized by Google

dottrina di Plat. e dell'Accademia, 395, 397 n. 1; — teoria dell'ἀοχλησία in rapporto con Speusippo, 397 sgg.; II 308 sgg.; II 320 sgg.; — E. e l'Accademia circa la definizione del sommo bene 399; II 7; II 551 n. 1; — contro il primo A. e Teofrasto circa la fortuna, 401 sgg.; II 441 sgg.; — contro il primo A. e sua scuola circa l'ἀλογία, 408 n. 2; II 186 sgg.; — il quadrifarmaco di E. e sua formulazione contro il primo A. e l'Accademia, II 14 sgg.; II 173–177; II 188 sgg.; — teoria del limite dei piaceri, II 15 sgg.; — polemica relativa a tale teoria contro il primo A. e l'Accademia, II 15 sgg.; — aponia, II 19; — critica contro i Cirenaici, II 19 sgg.; — contro la dottrina dell'Accademia e cirenaica dello stato neutro fra piacere e dolore, II 21 sgg.; II 34 sgg.; — *Massima capitale III* formulata contro il *Gorgia* di Platone, II 23 sgg.; — e contro il platonismo circa i piaceri misti, II 24–34; — e contro il *Filebo*, II 27 sgg.; — Plat. e piacere catastematico, II 28 n. e pp. sgg.; — piacere puntuale, II 33 sgg.; II 200 sgg.; — teoria del movimento, II 34 sgg.; — contro l'etica del primo A., II 41 sgg. (vedi anche sotto A.) — π. βίων contro il primo A. e la sua scuola, II 43; II 50 sgg.; — insegnamento di Mitilene e polemica contro la scuola del primo A., cap. VI *passim*, a partire da II 43; e particolarmente II 90 sgg.; II 121–125; — *Epistola ai filosofi di Mitilene*, sua identificazione con l'*Epistola sulle occupazioni degne di un filosofo* (vedi II 56 sgg.) e sua ricostruzione, cap. VI *passim*, a partire da II 43 sgg. (vedi anche sotto Seneca); — polemica con Timocrate, cap. VI *passim*, a partire da II 47, e cap. VII 223 sgg.; — sobrietà, II 47; II 53; II 58 sgg.; — contro Nausifane, II 47 n.; II 51 sgg.; II 56 sgg.; II 59 sgg.; II 66 sgg.; II 73; — contro Prassifane, II 54 sgg. (vedi anche sotto Carneisco) — polemica ingiuriosa; 7 contro A., II 57 sgg.; (cfr. 525 sgg.) — e Protagora, II 60 sgg.; — contro l'accusa fattagli di incoltura, II 61 sgg.; — E. contro Teofrasto, II 70 sgg.; II 72 sgg.; (vedi anche più luoghi più sotto e la voce Teofrasto) — critica della *Repubblica* di Plat., II 71; — contro Eudosso, II 78 sgg.; — contro la scuola di Cizico, testimonianze messe in luce in proposito, II 76 sgg.; — contro la scuola di Megara e Eretria, II 86 sgg.; — contro Alessino, Fedone, Stilpone, II 86, vedi anche più sotto; — contro A. a proposito dell'educazione, 107 sgg.; II 88 sgg.; — contro il *De philosophia* di A., 129; e cap. VIII–X passim (cfr. anche qui sotto e sotto la voce Aristotele) II 102 sgg.; — contro la dottrina delle idee nel primo A., 44 sgg.; II 103 sgg., vedi anche sotto Diogene di Enoanda, Colote, Aristotele; — ricerca opere di Aristippo, Aristotele e Democrito, II 106 sgg.; — *Sentenze Vaticane* ed *Epistola ai filosofi di Mitilene*, II 110 n.; II 149; — cronologia dell'*Ep. ai filosofi di Mitilene*, II 112 sgg.; — opera di E. *Sulle malattie e sulla morte, massime a Mitre*, II 133 sgg.; — rapporti di E. con Demetrio Poliorcete, II 137 sgg.; — *Ep. ai Lampsaceni*, II 114; II 119; — sollevazione delle folle, contro E., testimonianze messe in luce in proposito, II 116; II 143; II 221; — il ginnasiarca contro di lui, II 116 sgg.; II 125 sgg.; — sua venuta ad insegnare ad Atene, 106; II 117; II 131 sgg.; II 138 sgg.; II 243; — e Anti-

Digitized by Google

gono Monoftalmo, II 128 n.; II 138; — persecuzione politica della scuola avversaria contro E., testimonianze messe in luce, a questo proposito, come pure sulla drammatica partenza da Mitilene e sul pericoloso viaggio a Lampsaco, II 116–153; — aiuto in questo periodo da Mitre, II 131–135; — e da Leonzio, testi relativi messi in luce, II 135 sgg. (v. anche sotto Mitre e sotto Leonzio) — polemica contro Timocrate e la scuola platonico–peripatetica a proposito delle morti precoci dei propri fratelli, II 154 sgg.; II 160 sgg.; II 190 sgg.; II 204; — dottrina delle *Massime capitali* XL; XIX–XX; II 193 sgg.; — insegnamento a Lampsaco, II 129 sgg.; — E. contro i Macedoni, II 130; — morte dei fratelli, II 132; II 190 sgg.; II 204; — bando contro suoi discepoli, II 143; — iscrizione dell' imperatrice Plotina in onore di E., II 144 (vedi anche sotto Plotina); — parodia di E. nei comici, II 151 sgg.; II 211 sgg.; II 223 sgg.; — malattie di E. e la polemica timocratea, II 154–189; — E. e Temista, II 157 sgg.; — fisiologia, II 166 n.; II 219 n.; II 230 n.; II 266 sgg.; — *Ep. ai filosofi di Mitilene* e massime conservate da Diogene di Enoanda, II 180 sgg.; II 184; II 216 sgg.; — Seneca si serve di testi di E. nel *De brevitate vitae*, II 197 n. 2; — E. contro l'etica di Speusippo e dell'Accademia, II 198 sgg.; II 304 sgg. (vedi anche qui sotto); — suoi banchetti rituali, II 200–214; — il suo *Canone* e il *Tripode* di Nausifane, II 212 sgg.; — quando fu composto, II 213 n.; — sua polemica contro l'Accademia circa la priorità dell'arte rispetto alla natura, II 213; II 430 n. 2; — imita una massima di Democrito, II 218; — echi della polemica anti-epicurea di Timocrate nei comici, II 223–236; — ragione teoretica della apostasia di Timocrate da Ep., II 226 sgg.; — polemica circa il piacere del ventre, II 226; II 229 sgg.; II 247–261; — E. accusato di essere ἄσωτος, II 227 sgg.; — polemica timocratea contro E. nel *Maestro di dissolutezza* di Alessi, II 228 sgg.; — E. accusato di essere un nuovo Sardanapalo, 332 sgg.; 335 sgg.; 341 sgg.; 345 sgg.; 359; 362 sgg.; II 230; II 232; II 246; — banchetti epicurei nella Vigesima, II 211 sgg., II 239 sgg.; II 544 sgg.; — epicurei chiamati perciò *Eikadistaì* o *Eikadeîs*, II 239 sgg.; — titolo di un'opera di Sozione su questo argomento corretto dalla errata lezione dei codici, II 239 sgg.; — imitazione dei banchetti peripatetici dei *Noumeniastai*, II 240; — rito degli Eikadeîs, II 240 sgg.; — E. venerato quale Dio (come il Sole), II 240; — parodia comica dei banchetti epicurei, II 241 sgg.; — E. paragonato ad Apollo Pizio, II 241; — sua scuola quale tiaso degli Eikadeîs, testimonianza messa in luce in proposito II 242; — contro il virtuismo del primo A. e dell'Accademia, II 247 sgg.; — allusione polemica alla corona d'oro tributata ad A., II 252 sgg.; — contro il desiderio di gloria e di potenza politica, II 254 sgg.; — con τινές indica i suoi avversari della scuola platonico–peripatetica, II 256; — valore di ἦν (*era*) in *Massime capitali*, sua significazione messa in luce per la polemica contro il primo A. e la scuola platonico–aristotelica, II 264–285; — *Massime capitali* contro la dottrina della giustizia del *Protrettico* e della scuola platonico–peripatetica, II

Digitized by Google

271–287; — contro A. e Teofrasto circa il rapporto di giustizia verso gli animali, II 272–281; — piacere catastematico e Plat., II 320 n.; II 329 n. 3; — la dottrina dell'amicizia, di E. in polemica contro Teofrasto e il primo A. e la scuola platonico–peripatetica: tentato superamento dell'egoismo, servendosi delle obiezioni degli avversarii, II 287–303; — contro Speusippo e Stilpone circa l'ἀπάθεια, II 293 sgg.; — risposta a tutte le critiche del primo A. del *Protrettico*, di Plat., di Speusippo, e in generale dell'Accademia contro l'edonismo, II 303–325; — dottrina dell'ἀοχλησία, II 308 sgg.; — E. contro il *Gorgia* circa l'arte del piacere, II 310; — E. e la *Repubblica* e il *Protagora* di Platone, II 71; II 311; II 314; II 316 sgg.; — contro la dottrina cirenaica a proposito della differenza dei piaceri, II 315; — contro la teoria accademica e quella del primo A. dei piaceri buoni e cattivi, II 316 sgg.; — evita intenzionalmente le obiezioni rivolte dall'Accademia all'edonismo di Eudosso, II 317 sgg.; — E. e il sommo bene quale ἕξις τελεία dell'Accademia, II 320–323; — *Massime capitali*, scopo polemico, unità, cronologia, II 325 sgg.; — π. φύσεως, cronologia, II 326 n.; — non dovette conoscere l'*Etica Nicomachea*, II 327 sgg.; — piaceri in moto, II 328 sgg.; — critica del *De philosophia* presso gli Epicurei, II 365 sgg.; — gli Epicurei non dimostrano di conoscere le mutazioni di dottrina di A. circa le teorie astrali nelle opere di scuola, II 365 sgg.; — E. e sentimento religioso della sua età, II 367; — conforta in proposito la madre, II 367; — lettera alla madre e ionismi, II 367; — assimilazione del saggio a Dio, II 368; — rapporti in proposito con la scuola platonico–peripatetica, II 368; — usa il linguaggio dei misteri, II 369; — partecipa ai culti mistici, II 369; — influssi dal *De philosophia* di A., II 369; — tentato superamento del naturalismo ionico. II 370; — teoria della volontà, 110 sgg.; II 370 n. 2; — polemica contro la teologia astrale del *De philosophia* di A., II 371–391; II 406 sgg.; — contro primo A. e scuola platonico–peripatetica circa i miti, II 383 sgg.; — l'ἀειφυές nella teologia di E., II 391 n.; — critica del *De philosophia* di A. nelle opere omonime degli epicurei Metrodoro, Polieno, Polistrato, II 394 sgg.; — π. φύσεως, carattere, II 400 sgg.; — polemica contro la dottrina dell'eternità del mondo del *De philosophia* di A., II 411 sgg., II 436 sgg.; II 445 sgg. e cap. IX–X *passim*; — polemica contro il religioso proemio preposto da A. a questa parte del *De philosophia*, II 414 sgg.; — contro l'accusa di ateismo, II 417 sgg.; — e di essere il Gigante che sconvolge il mondo, II 418–421; — polemica circa la *culpa naturae* contro il primo A., II 431 sgg.; — contro Teofrasto, circa la dottrina dell'eternità del mondo, II 456–504; — polemica contro la dottrina di A. e Teofrasto circa il perdersi e ricostituirsi della civiltà, II 461 sgg.; II 512 n.; II 514; — contro Aristosseno per la dottrina dell'anima, II 467 sgg.; — adopera argomenti di Zenone contro la dottrina dell'eternità del mondo, II 491 sgg; — tien conto di controargomentazioni di Teofrasto, II 456 sgg.; II 492 sgg.; — propri argomenti contro la dottrina dell' indistruttibilità del mondo, II 495 sgg.; — teoria del perire del mondo come ani-

Digitized by Google

male o vegetale, II 504 sgg.; — argomento contro il *De philosophia*, II 505 sgg.; — modifica la dottrina di Democrito sulla distruzione dei mondi per rispondere alle obiezioni della scuola peripatetica, II 510 sgg.; — rapporti con la Stoa, II 531 sgg.; — Zenone considerato quale alleato da E., II 532 sgg.; — aspra inimicizia di E. e dei suoi primi discepoli verso scuola platonico-peripatetica, II 533 n. e pp. sgg.; — affinità di dottrine con la Stoa, II 535 sgg.; — polemiche fra Stoici ed Epicurei dopo la morte di E., II 537 sgg.; — suo περὶ βασιλείας in polemica con opera omonima di A., II 541 n. 1; — suo *Simposio* e polemica con quello di A., II 539-571; — forma dialogica del suo *Simposio*, II 541; — occasionale scena del *Simposio*, II 544 sgg.; — nuove testimonianze di esso presso Seneca, II 549-563; — definizione del sommo bene nel *Simposio* e polemica circa la virtù, II 549-554; — polemica nel *Simposio* con il primo A. circa la teologia, II 556 sgg.; — circa la teoria della conoscenza, II 556 sgg., — circa l'amicizia, II 557 sgg.; — circa i benefizii, ibid.; — circa l'effetto del vino, II 565 sgg.; — suo rapporto con la critica della gnoseologia del primo A., II 556 sgg.; — altro frammento del *Simposio*, non recato dall'Usener, sulla retorica, II 564, — imitazione del *Simposio* di A. che ci concede di correggere la lezione di un fr. di E., II 568 sgg.; — E. contro il *Simposio* di Senofonte circa i piaceri di Venere, II 569 sgg.; — originalità dell'etica di E. nella storia della cultura, II 573 sgg.; — severità di essa, II 573; — valore dato alla vita intima, II 575 sgg.; — ai piaceri della memoria, II 579 sgg.; — Lucrezio e *Gorgia* di Plat., II 580 n. 3; — teoria dello svolgimento della cultura, II 585 sgg.; — amore della campagna, II 587 sgg.; — E. e mondo femminile, II 589 sgg.; — e antico civismo greco, II 590; — suo insegnamento quale direzione intima, II 593 sgg.; — ritratti di E., II 593 n.; — polemica contro il *Politico* di A., v. sotto *Aristotele*. — Vedi pure *Archestrato di Gela*, *Crisippo*, *Democare*, *Diocle di Magnesia*, *Egesippo*, *Manes*, *Platone*, *Sardanapalo*, *Timone*, *Diogene di Enoanda*, *Colote*, *Ermarco*.

EPITTETO, valore della vita, II 576; — vita e giuoco, II 583 n.

ERACLIDE PONTICO, e teoria delle idee, 26; — critica di Plat., 28; — miti, 71 n.; — sue opere *Sul piacere* e *Sulla giustizia* e interpretazione dei frammenti relativi, 277 sgg. — teologia stellare, testimonianza relativa messa in luce, 191 sgg.; — piacere negato a Dio, 192; — psicologia, 197; — critica dell'edonismo di E., 277 sgg.; capitolo IV *passim;* e appendice a quel capitolo, II 597; — donde deriva la sua dottrina dall'anima, II 598; — si serve del *Protrettico* nella polemica e contro E., II 597; — fonte di Plutarco nella polemica contro E. ibid. — risposta di E., 305 sgg.; 328 sgg.; 340 sgg.; — cronologia, 288 sgg.; — teoria delle idee, 26; II 73; — v. anche sotto *A.*, *E.* e *Antidoro*.

ERACLITO, vita e giuoco, II 583 n.

ERETRII, etica, 178; — gnoseologia, II 66; II 86 sgg. — V. anche sotto *E.*

ERMARCO, e scuola di Mitilene, II 30 sgg.; 90 sgg.; — polemica in difesa di Epicuro, II 52 sgg.; II 90 sgg.; — nuove testimo-

Digitized by Google

nianze sulla sua prima educazione filosofica, sulle sue opere e sua venuta alla scuola di E., II 121 sgg.. — Vedi anche sotto *Teofrasto*.
Estieo, e teoria delle idee, 26.
Eudosso, e Plat., 82; II 345 sgg.; — suo edonismo, 174 sgg.; 181; II 317 sgg.; — definizione del sommo bene, II 7; — E. contro i Ciziceni, fra cui Eudosso, nuova testimonianza messa in luce, II 77-85; — polemica di E. contro Eudosso, II 78 sgg.; — dottrina delle idee, 26 n.; II 81; — sue opinioni sugli dei, II 83 sgg.; — suo orientalismo, II 84; — perchè detto *nemico della Grecia* da E., II 85; — E. evita consciamente le obezioni dell'Accademia contro l'edonismo di Eudosso, II 317 sgg.
Euripide, elementi moderni, II 584 sgg.
Eusebio, e scritti essoterici di A., 62.
Eveone di Lampsaco, discepolo di Plat. e sua attività politica, II 258.

Fania, e scuola di A. a Mitilene, II 44 n.; — e dottrina delle idee, II 81; — sua opera *Sui Socratici*, II 81 n. 2.
Fedone, polemica di E. contro di lui, II 86.
Filodemo, e A., 114; 115; 118; 125 sgg.; — e Isocrate, 114; — e Nausifane, 125; — e opere perdute di A., 275 n.; — e opere essoteriche di A., II 489; — nuove testimonianze di F. sulle opere perdute di A. e nuovi fr. e testimonianze di E. presso F., v. l' indice dei fr. di A. mancanti al Rose (qui sotto p. 623), l'indice dei fr. mancanti all'Usener (qui sotto, p. 627); — integrazione del titolo di una sua opera II 106 n.; — suo contenuto, II 105 sgg.; — sue preziose testimonianze su Epicuro nel π. Επικούρου (vedi indice degli autori a p. 627).
Filone, nuove testimonianze sulle dottrine del primo A. 260 sgg.; nostra fonte per la dottrina di A., di Critolao e di Teofrasto sull'eternità del mondo, II 406 sgg.; II 414 sgg.; e cap. X *passim*, a partire da II 456; vedi anche sotto *Critolao*, *Teofrasto*, *E.*
Filopono, sue nuove testimonianze sulla dottrina del primo A., II 511-525; — uguaglianza di fonte con Plutarco, circa la polemica di A. contro Platone, 28 n. I, 2; II 107 n. e pp. sgg.
Filosseno, e A., II 469 extr. sgg.

Galeno, suo *Protrettico*, 119.
Giovanni Grisostomo (S.), *De Sacerdotio*, II 578. 1 n.
Gregorio Nisseno (S.), II 578.

Hume, 8.

Idomeneo, rimproverato da E. per la tendenza allo scetticismo, II 79; — probabile polemica con Fania e contro Plat., II 81; — suoi rapporti con E., II 82 sgg.
Ieronimo di Rodi, maldicenza, II 118 n.
Ipparco, E. contro di lui, II 72 sgg.
Isocrate, e polemica con A., 58 sgg.; 98 sgg.; 101; 108; 126 sgg.; II 92 sgg.; — con Plat., 99; — educazione e filosofia, 93 sgg. II 68 n.; — *A Nicocle*, 100 sgg.; — *Avvertimenti a Demonico*, 101 sgg.; 145 sgg.

Digitized by Google

LAMPSACO, scuola di E. a Lampsaco e suoi discepoli, II 82 sgg.; II 91 sgg.; II 100 sgg.; II 114 sgg.; II 119.
LAMIA, amante del Poliorcete, chiamata da Leonzio in aiuto di E., nuova testimonianza messa in luce in proposito, II 135 sgg.; — rapporti con il Poliorcete II, 137 n.; II 141 sgg.
LATTANZIO, e Lucrezio, 148 sgg.; — Varrone è sua fonte per la conoscenza della dottrina di E. e del *De philosophia* di A., II 525 sgg.; — sua preziosa testimonianza sulla polemica di E. contro A. e sul *De philosophia*, II 439 sgg., II 446 sgg.; II 525 sgg.
LEONTEO, II 79.
LEONZIO, preziose testimonianze sul suo aiuto dato ad E., II 135 sgg.; — e Metrodoro, II 135 sgg.; — suo appello a Lamia per muovere il Poliorcete in favore di E., II 137 sgg.; — perchè scrisse contro Teofrasto, II 139 sgg.; — opera di E. falsamente attribuita dall'Usener a lei, II 139; — avversari di E. contro Leonzio, II 140; — lettera di Alcifrome e di Leonzio a Lamia, suo carattere polemico che condusse a falsare la cronologia, II 141 sgg. (vedi anche indice dei passi sotto *Alcifrone*).
LEOPARDI, teoria del piacere, II 17.
LINCEO, discepolo di Teofrasto, perchè scrisse contro Lamia e il Poliorcete, II 140.
LUCIANO, e A., 35 sgg.; 201; 259.
LUCREZIO e teoria aristotelica delle zone, 230; 236 sgg.; II 431.; — riprende spunti di opere di E., 131 sgg.; 317 sgg.; II 94 sgg. e cap. VIII-X passim; — e Omero (spunto tolto da E.), 318 sgg.; — motivo tolto dal *Protrettico* di A., II 253; II 506 sgg.; — e Memmio, II 298; — fedeltà allo spirito e ai testi di E., II 401 sgg.; II 407 n. 8; II 409 sgg.; II 432 sgg.; II 438 sgg.; II 445 sgg.; II 462 sgg.; — esaltazione di E., II 401 sgg.; — carattere del suo poema, II 402 sgg.; — prima parte libro V non contro stoici, II 403; II 413; II 426 n. 3; II 430; — ci conserva invece ivi la polemica di E. contro il *De philosophia*, II 406–444; II 445–510; II 514; — struttura del suo poema e versi a torto considerati come spostati o interpolati, II 408 sgg.; II 412 sgg.; II 422 sgg.; II 426 n. 5 (ripetizione versi); II 433 n. 3; — contro il *Timeo* di Plat., II 427–430; II 428 n. 3; — polemica circa la *culpa naturae* contro *De philosophia* di A., II 431 sgg.; — valore ironico e polemico della sua espressione *Fortuna gubernans* (V, 107), II 439 sgg.; — seconda parte del libro V (vv. 247-415) derivante anch'essa dalla polemica di E. contro il *De philosophia* di A., II 446–484; — risposta di Teofrasto alle obiezioni epicuree contro la dottrina dell'eternità del mondo, II 456–504; — contro la dottrina di A. e di Teofrasto circa il periodico perdersi e ricostituirsi della civiltà, II 461 sgg.; — contro Aristosseno circa dottrina dell'anima, II 467 sgg.; — si serve di Teofrasto per dottrine meteorologiche II 493 sgg.; — polemica contro il *De philosophia* anche nella chiusa del libro II (vv. 1048–1090, partic. vv. 1023–1047), II 506 sgg.

MACONE, il comico, e φρόνησις di A., 118.
MANES, schiavo di Teofrasto, ricordato nella polemica epicurea, II 93; II 231.

Digitized by Google

MARCO AURELIO, e i *Protrettici*, 93; — ed E., II 166 sgg.; II 180; II 592; — e vita intima, II 576 sgg.
MASSIMO TIRIO, e polemica del primo A. e di Eraclide contro l'edonismo, 311 sgg.; 341 sgg.; 348 sgg.; — e *Protrettico* di A., 313; 348 sgg.; II 165 sgg.; — sue preziose testimonianze epicuree, 341 sgg.
MEGARICI, etica, 178; — gnoseologia II 66 sgg.; II 86 sgg.
MELISSO, sua teoria sulla gnoseologia, e sua fortuna, 5; — id. su eternità del mondo, II 450 sgg.
METRODORO DI CHIO, e scetticismo, 57 n.; II 70; II 72.
METRODORO EPICUREO, e opere perdute di A., e relativa testimonianza messa in luce, 275 n.; — sua opera *Contro i Sofisti*, 309 n. 4; II 40 sgg. — contro il *Gorgia* di Plat., II 24 n.; — inimicizia e polemica con il fratello Timocrate, II 49 sgg.; II 113 sgg.; II 126 sgg.; II 230 sgg.; — sua opera sulle malattie di E., II 156; — perchè dichiarasse non essere più il tempo di salvare gli Elleni; origine ironica di questa *boutade* e di quella circa il piacere del ventre, II 248–261; II 280; — suo *De philosophia*, II 394 sgg. — V. anche sotto *Leonzio*.
MITILENE, scuola di A. e di E. a Mitilene, vedi sotto *A. E.* ed. *Ermarco*.
MITRE, aiuto dato a E. e opera da questo dedicatagli, II 131–135.
MUSONIO, amore della campagna, II 588 n.

NAUSIFANE, e scetticismo, 57 n.; — suo *Tripode*, II 213 n.; — suoi banchetti diurni criticati da E., II 214 n.; v. anche sotto *E.* (qui sopra p. 610 sgg.)
NEOCLE, fratello di E., sua morte e panegirico scrittone da E., II 190 sgg.; II 204.
NESSA, scetticismo, 57 n.
NUMENIO, e Cefisodoro, 59 sgg.; — e Zenone, 62; — non conosce più le opere essoteriche di A., 62 sgg.

OMERO, e edonismo di E., 291 sgg., 306 sgg.; — suoi versi citati nella polemica edonistica, 295 sgg.; 306 segg.; 311 sgg.; 316; 318 sgg. — vedi anche sotto *Lucrezio*.

PACUVIO, e Lucrezio, II 460.
PANEZIO, dubbi sulla dottrina dell'eternità del mondo, II 403 n.
PANFILO, maestro di E., 105; 320; II 553.
PAOLO (San), sue *Epistole*, 137.
PARMENIDE, E. contro Parmenide, per la dottrina della conoscenza, II 66, cfr. II 72.
PERIPATETICI, vedi sotto *Critolao*, *Prassifane*, *Teofrasto*, *Diodoro Tirio*, *Stratone di Lampsaco*.
PERIPATO, diffusione nel mondo greco, 106 sgg.; — E. chiama così anche la scuola di Plat., 26 extr. 3; II 41; II 57 sgg.
PETRARCA, *Secretum*, II 586.
PIRRONE e E., 58.
PITAGORA, E. contro P., II 72.
PITOCLE ammonito da E., 306 sgg.; II 76; II 79; II 95; — perchè a lui diretta l'*Epistola a Pitocle*, 307 (vedi anche l'indice dei

Digitized by Google

passi, a p. 624, sotto *Epistola a Pitocle*); — e *Epistola ai filosofi di Mitilene*, II 79 sgg. — *Epistola a Pitocle* e polemica astronomica, 152 sgg., II 374.

Platone e gnoseologia (e accusa di scetticismo fattagli dagli Epicurei), 10–24; 31 sgg.; — Arcesilao ricongiunge a Platone la sua scepsi, 46 sgg.; — carattere della scepsi platonica, 61; — Plat. e Antioco di Ascalona, 53 sgg.; — e Cefisodoro, 62 sgg.; — e opere perdute di A. 68 sgg. (vedi anche sotto A.); — teoria delle idee numeri, 26; 84; II 104 n. 2; — polemica dei comici contro Plat., 27 n.; II 231 n. 1. — detto χρυσοῦς, 53 n.; II 71; II 76; — e bel pericolo metafisico, 53; — e ἔρως, 54; — miti, 54; 70 sgg.; — pessimismo, 80 sgg.; — e scienze astronomiche e matematiche, 82 sgg.; II 345 sgg.; — e Accademia, 83 sgg.; — concetto della scienza, 84 sgg.; — teoria delle idee, 22 sgg.; 84 sgg.; — *Epinomi*, 84; 192; 197 sgg.; II 346 sgg.; II 386; — e παιδεία, 96 sgg.; 122 sgg.; — suo *Eutidemo*, 119; 122 n. 2; — *Gorgia*, 169; 364 n.; 366 n.; 381 sgg.; II 24–27; — sua teoria del saggio felice tra i tormenti, 169 sgg.; 215 sgg. — dottrina della *Repubblica*, 169 sgg.; 174 sgg.; II 5 sgg.; — critica dell'edonismo, 173 sgg.; II 1 sgg.; — critica dell'edonismo in *Filebo*, 174 sgg.; — *Filebo* e Speusippo e Senocrate, 178 sgg.; — dottrina dell' εὐφροσύνη e della χαρά, 325; 327; — Dio non ha piacere nè dolore, 182; 191 sgg.; — teoria dell'anima αὐτοκίνητος, 247 sgg.; 254 sgg.; — *Gorgia* usufruito da Aristosseno e dal primo A., nella polemica antiedonistica, 364 sgg.; 381 sgg.; (v. anche sotto *Aristosseno* e sotto *A.*); — teoria dei desiderii e influsso sulla dottrina di E., 397; — irrazionale etico nel *Menone*; come se ne servì il primo A., 403 sgg.; — Fortuna come divinità, 407, II 443 sgg.; — piacere come movimento, II 1 sgg.; II 330 sgg.; — idea del Bene, 179 sgg.; II, 5; II 12; — piaceri puri e misti, II 8 sgg.; II 331; — piaceri falsi, II 10 sgg.; — piaceri illimitati, II 10 sgg.; — stato neutro tra piacere e dolore, II 34; II 35 sgg.; — polemica di E., contro la critica dell'edonismo fatta da Platone e testimonianze messe in luce in proposito, II 24 sgg.; — polemica contro l'attività politica di Plat. e della scuola platonico-peripatetica in Ateneo e in Democare, II 251 sgg.; — teoria dei cicli culturali, II 341 n. 2; II 462 sgg.; — teologia stellare, 247–254; II 346 sgg.; — anime stellari, 247 sgg.; II 349 sgg.; — teoria dell'arte precedente la natura, II 348 sgg.; — polemica a questo proposito di E., II 348 n. 2; — mito del *Politico* e *De philosophia* di A., II 377 sgg.; II 530 sgg.; — Platone quale interlocutore di dialogo di Prassifane, II 528; — e probabilmente del *De philosophia* di A., II 525–534; — mito del *Timeo*, II 531; — valore della forma dialogica nelle sue opere, II 541 sgg.; — banchetti della scuola, II 549; — vita e giuoco, II 583 n.; v. anche sotto *A.*, *E.*, *Lucrezio*, *Senocrate*, *Eudosso*, *Fania*, *Estieo*, *Eraclide*, *Cefisodoro*.

Plotina, imperatrice, sua iscrizione in lode di E., 148; II 144; II 589 sgg.

Plotino, vita e giuoco, II 583 n.; — si serve delle dottrine delle opere essoteriche di A., 38 n.; — e combatte quelle delle esoteriche, 259; 270 n.

Plutarco contro Colote, 21 n.; 27 sgg.; — e Parmenide, 21 sgg.; —

Digitized by Google

sua critica tendenziosa di Colote, 21 n.; 30 sgg., 49 sgg.; — riprende gli argomenti del primo A. e della scuola platonico-peripatetica nella sua critica contro l'edonismo di E., 311 n. 1; 320; 345; 352 n.; II 35 sgg., II 125 sgg.; II 144–153; II 163 sgg.; II 169–178; II 188–189; II 191 sgg.; II 208 extr. sgg.; II 233 sgg.; II 419 sgg.; II 421; — ci serba probabilmente un nuovo frammento di una commedia di Alessi II 233 sgg.; — ha una fonte accademica comune con Cicerone nella sua critica di E., 333 sgg.; 352 n.; II 36 sgg.; II 162 sgg.; II 175 n. e sgg. (cfr. 311 n. 1); — si serve di E. nella polemica contro la teoria peripatetica della fortuna, II 441; si serve di Eraclide Pontico nella sua critica contro E., II 598. Vedi anche sotto *Proclo, Colote.*

Polemone, saggio felice fra i tormenti, 161 sgg.

Polibio, e π. τύχης di Demetrio Falereo, II 441.

Polieno epicureo, e scuola di Cizico, II 78; II 83; — buoni rapporti con Stoa, II 533; — suo *De philosophia*, II 397 sgg.

Polistrato epicureo, suo scritto protrettico, corretto nella lezione del testo, 136 [1]); — suo *De philosophia*, II 394 sgg.; — polemica con il primo A. circa la *culpa naturae*, testimonianza messa in luce, II 435 sgg.

Porfirio, si serve delle opere del primo A., 350; II 283; — serba parti dell'opera di Teofrasto *Sopra la religione*, II 274; — vedi anche indice dei passi sotto *Porfirio.*

Posidonio, suo *Protrettico*, 119; — teoria delle zone e critica di quella di A., 240 sgg.; II 431 n. — psicologia, 241; 245 sgg.; — si serve del *De philosophia* e delle teorie delle opere perdute di A., II 358; II 514 sgg.; — sua dottrina della distruzione del mondo, II 515; — teologia, II 515; — età dell'oro, II 516.

Prassifane, cronologia e suo insegnamento a Mitilene, II 53 sgg.; II 54 n.; — e polemica di Carneisco, II 55 n.; II 192 n., 1; II 194 n. 1; II 205 sgg.; II 255; — suoi rapporti polemici con E., II 54 sgg.; — sue opere, II 55; II 528; — vedi anche sotto *Platone, A., Carneisco.*

Prodico di Ceo, sua ricerca sui sinonimi e fortuna di essa nella teoria del piacere, 326.

Protagora, sua opera *La Verità o i discorsi demolitori* e polemica contro Antifonte, II 336.

Psello, e rivendicazione a verità della sua testimonianza sulla dottrina del primo A. circa l'anima αὐτοκίνητος, 256 sgg.

Renouvier, e gnoseologia, 9.

Rosmini, e A., II 387 n.

Sardanapalo, suo epitaffio citato nel *Protrettico* e nella polemica contro l'edonismo e contro E., 332 (cfr. 311 n. 1); 333; 335; 341; 359; 362; II 164; II 230 n.; II 232 n.; II 245 sgg.

Seneca, *Epistole* 78, 7 sgg. e 88, 42 sgg.; — e dimostrata loro deriva-

[1]) Nel testo è scritto VIII, invece di VII; e 3 Vo., invece di 83 Vo.

Digitized by Google

zione da E., II 65 sgg.; II 149 sgg.; II 176 extr.–203; — e E., 137; II 594 sgg.; — usa *Epistola ai Filosofi di Mitilene* di E., II 65 sgg.; II 149 sgg. 176 extr.–203; — *De brevitate vitae* e sua dipendenza da E., II 197 n. 2; — ci serba una nuova testimonianza delle opere perdute di A. 239 n. 1; II 196 sgg.; — sua conoscenza di tali opere, II 197 n. 1; — sue nuove preziose testimonianze sul *Simposio* di E., II 549–563; — sua imitazione delle lettere di E., 137; II 302 sgg; II 594 sgg.; — sua dottrina circa la distruzione del mondo, II 416; II 501; — e Posidonio, II 515 sgg.

Senocrate, φρόνησις, 89 sgg.; ed E., 105; saggio felice fra i tormenti, 161; — dottrina dell'eudaimonia, 176 sgg.; — psicologia, 245; 248; 253; — dottrina dell'anima, αὐτοκίνητος, 248; 253; — critica dell'edonismo, 277 sgg.; — teoria delle idee, 24; II 63 sgg.; — sua influente posizione politica, II 130; — teologia stellare, II 156; — eternità del mondo, II 411; — astensione dai cibi animali, II 274. — Vedi anche sotto E. sotto Plat. e sotto A.

Senofane, E. contro di lui, II 79 sgg.; — S. e Eudosso, ibid.

Senofonte, E. contro il suo *Simposio*, II 569 sgg.

Socrate, E. ed Epicurei contro S., II 72 sgg.; II 74 sgg.; II 96.

Sozione di Alessandria, polemica contro E. e suo commento ai *Silli* di Timone, II 229–238 sgg.; — sua opera antiepicurea *Le confutazioni di Diocle*, II 237 sgg.; — suo titolo corretto nella lezione errata dei codici, II 239 sgg.; sua dottrina, II 238. V. anche sotto *Crisippo*.

Speusippo, χρυσοῦς, 53 n.; — sua dottrina del saggio felice fra i tormenti, 161; 211 sgg.; — ἀοχλησία, 175; 211 n. (vedi anche sotto E.); — sua critica dell'edonismo, 175 sgg.; 276 sgg.; — *Encomio di Platone*, 223 sgg.; — anima ἰδιοψυής, 245; — etica 175 sgg.; 276 sgg.; 198 sgg., II 13 n.; II 198 sgg.; II 304 sgg.; — sua critica dell'edonismo e risposta di E., II 198 sgg.; II 304 sgg.; — felicità quale ἕξις τελεία, II 320 sgg.; — e dottrina di Plat. sulla creazione del mondo, II 411; vedi anche (per la polemica di A. contro Speusippo) sotto A.

Spinoza, e dottrina dell'amicizia di E., II 289 sgg.

Stilpone, E. e Colote contro di lui, II 286, II 292 sgg.; — A. personaggio di un suo dialogo, II 528.

Stoa, rapporti con il primo A., 220 sgg., II 287 sgg.; II 322 sgg. — con E. 57 n.; II 531 sgg. — e retorica, 109; — saggio sempre felice, 218 sgg.; — εὐφροσύνη e χαρά, 327; — Stoicismo ed Ellenismo. 52; — origine, II 573. — V. anche sotto *Cleante*, *Crisippo*, *Zenone*, *E.*

Stratone di Lampsaco, critica di Plat., 28; — sua opera finora disconosciuta *Del valore regale della filosofia*, 92 sgg.; 119; — critica dell'edonismo, 277; — posizione politica, II 130.

Temista, interpretazione di un frammento di lettera di E. a lei, II 157 sgg.

Temistio, suo *Protrettico*, 119; — περὶ ἀρετῆς, 350; — contro E., 350 sgg.; — si serve del *Protrettico* di A. nella critica di E., 350 sgg.; — sue testimonianze epicuree sfuggite all'Usener, ibid.

Teocrito, risoluzione di un insoluto problema teocriteo a proposito di *Id.* XV, 77, II 235–237.

Digitized by Google

TEODORO l'ateo, E. contro di lui, II 415 n. 2.
TEOFRASTO, nuova testimonianza di Colote su teoria idee in Teofr., 24 sgg.; II 63 sgg.; II 73 sgg.; — T. e il primo A., ibid; — critica di Plat., 28; — e opere di A., 38; — scuola, 108 sgg.; — φρόνησις, 119 n.; — E. contro Teofrasto, 24 n.; 127 II 65 n. e p. sgg.; II 70; II 72 sgg.; II 80 sgg.; II 92 sgg.; II 138 sgg.; v. anche qui sotto più oltre e la voce E.; — opere esoteriche e essoteriche, 164; — opera sulla felicità di Dio, 193; — teoria della fatalità e della fortuna e polemica di E., 201; 226, II 70; II, 441; — critica dell'edonismo, 277; 286; — e scuola del primo A. a Mitilene, II 43 sgg.; II 65 n. 4; — posizione politica, II 130; — disavventure politiche, II 258; — sua dottrina sul diritto naturale e sulla giustizia verso gli animali, e rapporti con il primo A., II 273 sgg.; — estratti della sua opera *Sulla religione* presso Porfirio, II, 274; — vi espone teorie del primo A. abbandonate poi da questo, 156; II 274; II 486, cfr. n. 2.; — teoria dell'affinità fra tutti gli uomini, II 274 sgg.; — polemica di E. e di Ermarco contro questa dottrina, II 275–284; — probabile risposta di Teofr. II 282 sgg.; — contro E. per la dottrina dell'amicizia, II 288 sgg.; — obiezione di Teofrasto sulla teoria di A. sulle sfere, II 356 n.; — polemica con gli avversari circa la dottrina dell'eternità del mondo e del periodico perdersi e ricostituirsi della civiltà, II 456 sgg., II 461 sgg.; — rapporti con il *De philosophia*, II 486; II 489; — controrisposta degli epicurei e degli stoici, II 461 sgg.; — suo *Simposio* o π. μέθης. II 540 n.; II 548 sgg; — Leonzio perchè scrisse contro Teofrasto, II 139 sgg. — V. anche sotto *A.*, *E.*, e *Zenone*.
TIMEO o TIMOLAO di Cizico, discepolo di Plat. e sua attività politica, II 258 sgg.
TIMEO DI TAUROMENIO, contro A., II 57 n.
TIMOCRATE, polemica calunniosa contro E., cap. VI passim, a partire da II 47; II 229 sgg.; — quando si staccò da E., II 113 sgg.; — critica dei banchetti epicurei, II 214 n.; — echi della sua polemica nei comici, II 223 sgg.; — in Acifrone, vedi sotto Alcifrone; — V. anche sotto *E.* e sotto *Metrodoro epicureo*.
TIMOTEO e A., II 469 extr. e p. sgg.

VARRONE, II 527 sgg.; — v. anche sotto *Lattanzio*.

ZARATUSTRA e Eudosso, II 84 sgg.; — e il *De philosophia* di A., II 342.
ZENONE stoico, e sua critica della dottrina del primo A. sull'anima quinta natura, 244 sgg.; — e opere perdute di A., 275 n.; — contro la dottrina dell'eternità del mondo del *De philosophia* di A., II 455 sgg. (cfr. II 489 sgg.); — polemica con Teofrasto, II 456–504; — rapporti con E., II 531 sgg.; — v. anche sotto E.

Digitized by Google

II.

INDICE DEI PRINCIPALI PASSI D'AUTORE

AVVERTENZA. — I passi segnati con asterisco (*) sono stati corretti o discussi nella lezione del testo, o studiati più particolarmente per l'interpretazione o per l'attribuzione. I numeri in carattere tondo dopo i due punti indicano le pagine del presente volume; di essi quelli non preceduti da II si riferiscono alla Parte I.

N. B. I passi di altri autori che non siano Aristotele ed Epicuro vanno ricercati tanto nell' indice C come negli indici A b); B c).

A) INDICE DEI PRINCIPALI PASSI ARISTOTELICI.

a) FRAMMENTI E TESTIMONIANZE DELLE OPERE PERDUTE DI ARISTOTELE GIÀ RACCOLTI DAL ROSE.

fr. *1:* 242 n. 1; II 528. fr.* *8:* 28 n. 2 e n. 3; 165; II 107 n.; 108 n. fr. *10:* 230 b; 231 b; 257; 264; II 431 n. 2. fr. *12:* 230 b; 231 b; 242; II 508; II 376 n.; II 380; II 431 n.; II 452; II 529. fr. *13:* 239 n. 4; II 379; II 474 sgg. fr. **14:* 263 n. 4; II 338 n.; II 414 sgg.; II 418 n. 3, 6. fr. *15:* 256; 257; II 360; II 369, fr. *16:* II 360 n.; II 515. fr. **18:* 263 n. 2; II 351 n. 1; II 486 n.; II 414 sgg.; II 418 n.; II 487; II 488 n. 1. fr. *19:* II 363; II 476 sgg.; II 506 n. 1. fr. *20:* 294 n. 2; II 419–420; II 459 n. 1, 3; II 503, fr. **21:* 129; II 431 n.; II 433 n.; II 489 n. fr. *22:* 231 b; 242; II 429 n. 1; II 455; II 527 sgg.; II 529. fr. **23:* 194; 197; 263 n. 3; II 360 n. 3; II 358 sgg.; II 424 n.; II 487. fr. *23–26:* II 423 n., fr. *24:* II 362 n. 2; II 418 n. fr.* *25:* 239 n. 4; 264 n. 2; II 474. fr. **26:* 194; 229 b; 252; II 350 II; 378 sgg.; II 399; II 506 n. 1. fr. *28* (= SIMPL. *In phys. I, 4*): 26 n. 1. fr. *37:* 69 sgg. fr. *39:* 114. fr. *41:* 75. fr.* *42:* II 353 sgg. fr. **43: Prefaz.* p. XIII n. fr.* *44: Prefaz.* p. XV; 72 sgg.; 233 n. 4; 300; II 442 n. fr.* *47:* 264; II 361 sgg. fr. **48:* II 358 n. 1, e p. sgg.; II 360 n.; II 389 sgg.; II 515. fr. *49:* 194; 229 b; II 360 n. 3; II 426 n. 1, 3. fr.* *50:* 78 n. 1; 90 sgg.; 122 n. 1 e p. sgg.; 152. fr.* *51;* 78 sgg.; 121 sgg.; 122 n. 3 (*cfr. le importanti osservazioni a p. 126 sgg.; II 97 sgg., che si riferiscono anche a questo frammento*); 339 n. 2. fr. **52:* 74 n.; 87; 101; 116; 143; 187; 190; II 12; II 522 sgg. fr. *53:* 92; II 339 n. 3; II 340 n. 2; II 516

Digitized by Google

sgg.; II 523 sgg. fr. *55; 136; 188–190; 337; 354 (cfr. p. 353); 376; II 518. fr. *57: 140; 143; 145 n.; 146; 407; n. 1. fr. 58: 87; 90; 92; 94; 97; 116; 188 extr.; 190. fr. 59: 79; 238; 264; 265; II 67 n. 1. fr. 60: 80; 190; 264; 370. fr. *61; 90; 94; 98; 134; 190; 228 b; 235 n. 2; 239 n. 2; 265; 336 sgg.: 370. fr. 63: II 58 n. 1; II 60. fr. *79: 187; II 5; II 12 n. 3; II 101 n. 3; II 102. fr. 78: II 101 n. 2. fr. 80: 101 n. 2. fr. 82: 285; 385. fr. 83: 286 n. 1. fr. *84: 222. fr.* 85: 221; II 526 sgg. fr. *86: 186 (cfr. p. 185); 221; 330; 322 sgg.; 385; II 165; II 283; II 553. fr. *90: 185; 286; 330; 332; 341 n. 6; 362 n. 1; 369 n.; II 164 sgg., fr. 99: 154; II 546 n. fr. 100; II 546 sgg. fr. 101: 154; II 546 sgg.: II 556. fr.* 102: II 541 n.; II 546 sgg.; II 548 sgg.; II 556 sgg.; II 568 sgg. fr. 107: II 565 sgg. fr. 142 sgg.; 128. fr. 186–187: 74 n. 1. fr. 193: II 388. fr. 211: 128 n. 2. fr. 235: 128 n. 2. fr. 237; 128 n. 2. fr. 266: 128 n. 2. fr. 267: 128 n. 2; fr. 489: II 276 n. fr. 646–647: II 541 n. fr. 658: II 277; II 280. fr.* 673. (*Elegia ad Eudemo*): 214; 225; II 299. fr. 675. (*Inno ad Ermia*): 218 n.: 294.

b) NUOVI FRAMMENTI E TESTIMONIANZE DA AGGIUNGERE ALLA RACCOLTA DEL ROSE [1]).

AËT.* *V 20, 1 p. 432.* D: II 363 [2]).

APULEIO, *De deo Socr. VIII 137* (p. *15, 12.* Thom.) (= fr. *22* p. *86* W.): II 352.

ASCLEPIO, *In metaph. Arist.** *p. 980* a *22*, p. *3, 21* sgg. Hayduck: II 520 sgg., p. *112, 19; 79, 10; 237, 4; 217, 18, 19* Hayduck: II 522.

CEFISODORO, *ap.* EUSEB. *Praep. ev.* **XIV, 6* p. *732* b. (= p. *5* W.) 59 sgg.

CICERONE, *Acad.** *I, 7, 26* (= fr. *27*, p. *93* W.): 196; 228 sgg. **I* 8, *31:* 5; 49. **I, 11, 39:* 234 n. 1. **II 5, 14* sgg.; 46; 49. *Cato maior* **XII, 39.* (= fr. *17 p. 62 n.* W.): 368. *De fin.* **IV 5, 11:* II 418 n. 6. **IV 5, 12:* 234 n. 1; 244 sgg. *Hortens.* fr. *23-24* M.: 124. fr. *30* M.: 124. *fr. *81* M. (= fr. *17* p. *62* W.): 374 sgg. *Tusc.* **I, 10, 22* (= fr. *27* p. *94* W.): 196; 228. **I, 17, 41:* 234 n. 1. **I, 26, 65* (= fr. *27* p. *94* W.): 196; 228 sgg. **I 26, 65–29, 70:* 228–231 e Append. cap. III passim. **V, 10, 30* (= fr. *18* p. *64* W.): 161 n. 1. **V, 13, 39* (= fr. *18* p. *64* W.); 161 n. 1. **V, 31, 87* (= fr. *18*, p. *63* W.); 161 sgg. Per i riflessi delle opere del primo Aristotele nel *Somnium Scipionis*, vedi l' indice C., qui sotto a p. 628, e l' indice dei nomi.

DIOGENE DI ENOANDA, **IV, 1, 1* sgg. (p. *6* W.): 4 sgg., 32 n.; 46 n. 3 [3])

ELIANO, *Nat. an.*, **VI 49;* II 277.

[1]) Ho indicata la numerazione della silloge del Walzer per quelle testimonianze, messe in luce da me o da altri, che il Walzer già potè accogliere nella sua raccolta.

[2]) Questa testimonianza di cui il Rose aveva tenuto conto nell'*Aristoteles pseudepigraphus*, tolse poi nella raccolta dei frammenti del 1886.

[3]) Vedi altri passi del mio volume indicati nell' indice dei nomi sotto Diogene di Enoanda.

Digitized by Google

Filodemo, π. οἰκ., *21, 28:* 275 *n. Voll. Rhet.* **II* p. *51* col. *37* Sudh.: II 97; II 262 sgg. **II*, p. *57*, col. *41, 12* sgg.: 126. *II, 59*, col. *43:* 128 n. 1. *II* p. *61*, col. *LVI, 10* sgg.: 129; II 102 n.; II 489 n. **II* p. *175*, fr. *XV:* II 100 sgg.
Filone, *De somm.*, **30*, p. *211* Wend.: 260 sgg. *De spec. leg.* **I 4, 33* p. *9* Cohn: 261.
Filopono (Giovanni) *Comn. in Isagog. Nicomachi Gerasae* **1* sgg.; II 511–525.
Giambl., *Protr.* **7* (= fr. *6* p. *33* W.): 188; 189. **10* (= fr. *13* p. *53* sgg. W.): II 271. **10* p. *55, 1* sgg. P. (= p. *54–55* W.): 85. **11* (= fr. *14*, p. *57* W.): 189 n. **11–12* (= fr. *14* sgg., p. *56* sgg. W.): 297. **12* (= fr. *15*, p. *59* W.): 188.
Giuliano l'Apostata, *Or.* **VII 237* C: II 396.
Lattanzio, *Div. inst.* **II 10, 24:* II 525–531.
Michele Psello, *Schol. ad Ioh. Climachum* (*Cat. des man. alch. grecs*, ed. Bidez, *1928*, **6, 171*); 256 sgg.
Ocellus Lucanus,* p. *22, 2* Hard. (= *fr. 97 W.*): II 434, n. 5; II 530 sgg.
Papiro ercol. * *1020, col. I, 5* sgg.: 220 sgg.
Plutarco, *Adv. Col.* **1114 F* sgg. (*p. 5; 72 W.*): 22 sgg.; 28 n. 3; *32* n., **1115 A* sgg.: II 107 sgg. *De Is. et Os.* **77:* 76. *Quaest. conv.* **III, 5 p. 652 A* sgg.: II 567 sgg.
Porfirio, *De abst.* **III 26*, p. *222, 25 N.*: II 283.
Proclo, *In remp.* **II p. 122, l. 22 sgg. Kroll.*: 72, n.; 257.
Seneca, *De brevitate vitae* * § *2:* 239 n. 1; II 196 sgg.
Strabone, **II p. 94:* 230 b; 237 sgg.; 240.

c) Passi delle opere a noi giunte di Aristotele.

Anal. post., I 22, 8: 167; II 108 (cfr. p. 107).
Categor., 8, 8 b, 27: II 320.
De anima, I 2, 7–8, 404 b, 16 sgg.: 266 n. *I 2, 406 a, 1–407 b, 20 sgg.:* 252. *I, 4, 408 b, 11 sgg.:* 267. *I, 4, 408 b, 32:* 248 n.; 250 n. *III, 5, 430 a, 23:* 28 n. *II, 1, 412 b, 7:* 270 n. *II, 1, 413 a, 4 sgg. 24 sgg.:* 270 n. *III, 2, 426 a, 20:* 25 n.
De caelo, **I, 3, 270 b, 1 sgg.*: II 450 sgg. **I, 9, 278 a, 15:* 28 n. **I 9, 279 a, 20 sgg.:* II 360 n. **I, 10, 279 b, 4:* II 487 sgg. **II, 1, 284 a, 27 sgg.:* 167; II 355; II 389. *II 8, 290 b, 14 sgg.:* II 362 n. 1. *II 9, 291 a, 9 sgg.:* II 362 n. 2 e p. sgg.
De gen. et corr., II, 10, 336 b, 3: 252.
De part. an.,[1]) *I, 5, 645 a, 15:* 265 n., II 373.
Ethica Eudemia, I, 1, 1214 a, 30–1214 b, 4: 402 n. 3. *I, 1, 1214 a, 15 sgg.:* 402. **I, 4, 1215 b, 20–1216 a, 10:* 338 (cfr. 337; 339). *I, 5, 1215 b, 20 sgg.:* 77. **I, 5, 1215 b, 30 sgg.*: 303. *I, 5, 2116 a, 16 sgg.:* 185. *IX, 2, 1248 a, 24:* 229 b. **IX, 2, 1248 a, 30 sgg.:* 404 sgg. *IX, 3, 1249 b, 19 sgg.:* 87; 230 b.
Ethica Nicomachea, I, 3–4: 202 sgg. *I, 1, 1094 b, 11:* 85. *I, 9, 1099 a, 25 sgg.:* 160 sgg. *I, 11, 1100 a, 14:* 77. *I 11, 1100 b, 30:* 161.

[1]) Nel testo invece del titolo *De part. an.*, è stampato per errore *De gen. et corr.*

Digitized by Google

II, 2, 1104 b, 24: 211. *II, 2, 1105 a, 3:* 188. *III 4, 1111 b, 20 sgg.:* 77. *VII, 11 sgg., 1152 b, 1–1153 b, 1:* II 303–317. *VII, 14, 1153 b, 25 sgg.:* 206. **VII, 14, 1153 b, 5 sgg.:* 207 sgg.; 210–212 sgg.; 225. **VII, 14, 1153 b, 17 sgg.:* 161; 172 n. *VII, 15, 1154 b, 26:* 208; 209. **IX, 7, 1167 b, 17 sgg.:* II 558 sgg. **X, 2 sgg. 1172 b, 9–1174 a, 10:* II 317; 325. *X, 2, 1173 a, 15:* II 13 n.; II 305 n. 3. *X, 2, 1174 a, 6 sgg.:* 208. *X, 4, 1174 b, 33:* 209. *X, 7, 1177 b, 31:* 77; 103 n. **X, 8, 1178 a, 24 sgg.:* 97. *X, 8, 1178 b, 15:* 195. *X, 10, 1179 b, 25:* 124. *X 10, 1181 b, 11 sgg.:* 128 n.

Metaphys., **I, 1, 980 a, 21–982 a,* 2: II 520; 524. *I, 2, 982 a, 20 sgg.:* II 524 sgg. *I, 6, 987 a, 32 sgg.:* 11. *I, 7, 988* [1]*) b, 2 sgg.:* 44 n. *I, 9, 992 a, 11–31:* 17 n. *I, 9, 992 a, 32:* 205. *I, 9, 992 b, 7 sgg.:* 44 n. A ἐλ. **1, 993 b, 15:* II 470 sgg. *VIII, 8, 1050 a, 23:* 268 n. 2. *VIII, 8, 1050 b, 26:* 252. *XI, 6, 1071 b, 2 sgg.–1072 b, 14:* 268. *XI, 7, 1072 b, 17:* 209. *XI, 7, 1072 b, 20 sgg.:* 76 n. *XI, 7, 1072 b, 24 sgg.:* 77. *XI, 8, 1074 a, 35 sgg.:* 269. *XI, 10, 1075 a, 11 sgg.:* 203. *XII, 4, 1078 b, 12:* 11. *XII 9, 1086 a 17 sgg.:* 26 n.

Meteorolog., I, 14, 351 a, 26: II 505. *I, 14, 351 a, 32:* II 455 sgg. **II, 5, 362 b, 25 sgg.:* 230 b (cfr. p. 241).

Phys., III, 2, 201 b. 31: 268 n. *IV, 13, 222 a, 10:* 252.

*Politica, *V [VIII], 2, 1338 a, 27 sgg.:* 295; 302. *VII, 3, 1325 b, 15 sgg.:* 87.

*Rhetorica, *I, 10, 1369 b, 33 sgg.:* 208; II 4. **I, 13, 1373 b, 6 sgg.:* 276 sgg. *II 21, 1394 b, 25:* 103 n.

Topica, III 2, 2: II 318. **VI, 3:* 249 n. 4.

B) INDICE DEI PASSI EPICUREI

a) Passi delle « Epistole », delle « Massime capitali » e delle « Sentenze Vaticane ».

Epistola ad Erodoto, 72: II 256 n. **74:* II 437; II 494 sgg. **76–77:* II 376 sgg.; II 407 n.; II 408 n. *77:* II 561. **78:* II 371–374. **79 sgg.:* 120; 139 n.; II 373; II 407 n.; II 408 n. 5. *80:* 152. **81:* II 382 sgg.; II 407 n.

Epistola a Meneceo, 122: 121; II 580 n. 4. **123:* 144; II 384. *124:* 116; 143; 155. *125:* 294. **126:* 112 sgg.; 294; II 185; II 200. *127–128:* 396; II 308. *128 sgg.:* 118; 145 n.; 309; II 551 sgg. *129:* 341 n. 2; II 307; 313. *130:* 343 n.; 399. *131:* 328 sgg.; 386 sgg.; II 59; II 227; II 228 n. 1; II 309. *131 sgg.:* 328 sgg.; II 257 n. *132:* 117; 118; 311 n. 2; 343 n. 2; 385; 401 sgg.; II 53; II 225; II 306 sgg.; II 319; II 553 sgg. *132-135:* 385 sgg.; 401 sgg. *133:* II 174. *133 sgg.* II 440. *134:* 146; 406; 407; II 440. *135:* 134; II 322.

Epistola a Pitocle. 85: 152. **86 sgg.:* II 375 n.; II 386. **87:* 408 n. 1; II 388. *90:* II 510 sgg. **93:* 127 n. 2; II 374. *97:* II 256 n. *112:* II 257. n. *113:* II 375.

[1]) Nel testo va corretto 988 invece di 888.

Digitized by Google

Massime capitali (κύριαι δόξαι) *I–II:* II 14. **III:* 15 sgg.; II 22 sgg.; II 305 sgg. **IV:* II 30; II 133 n. 1; II 173 sgg. **V:* 392; II 225; II 307: II 319; II 323; II 554. **VI:* II 264 sgg. **VII:* II 256–264. *VIII:* II 289; II 307. **IX:* II 212; II 315 sgg. *X:* II 227; II 314; II 317. *XI:* 120; II 317. **XII:* 154; II 32; II 265 sgg. **XIII:* II 265 sgg. **XIV:* II 269. *XV:* II 22 *XVI:* 406; II 440 n.; **XVIII:* II 206. **XIX–*XX:* II 133 n. 1; II 194 sgg. *XXI:* II 204. *XXII–XXIV:* 45 n. 1: 155; II 87; **XXVI:* 394 sgg.; *II* 269 sgg. *XXVII:* II 289. *XXVIII:* II 291. *XXIX–XXX:* 397; II 208; II 269 sgg. *XXXI:* II 284. **XXXII:* II 272 sgg. *XXXIII:* II 270 sgg. *XXXIV:* II 271 ssg.; II 286 n. *XXXV:* II 149; II 286 n. **XXXVI:* II 283. *XXXVII:* II 285 sgg. **XL:* II 133 n. 1; II 161; II 193 sgg.

Sentenze Vaticane **4:* II 177 n. *7:* II 149. *11:* I 197 n. 2; II 435 n. 2. *14:* II 197 n. 2. **17;* II 580 n. 5. **21:* 394. *23:* II 287 sgg. *27:* II 110 extr. e p. sgg.; II 309. **28:* II 300 n. 1. *29:* 141; II 166 n.; II 241 n.; II 417 sgg. *33:* II 21. *37:* 348: **42:* II 20; II 305 n. **44:* II 291 n. **45:* 109 n.; II 111; II 172; II 232 l. 1. *51:* II 224 n. 4; II 227 l. 13 dal fondo. **52:* II 295; II 546. *53:* 146, *54:* 111. *56–57:* II 301 n. 1. *58:* II 111. *67:* II 221. **76:* II 297. *78:* II 300. **79:* 292 n.; II 290 n. 3. *81:* II 220 n. 2; II 255. *82:* 141.

b) FRAMMENTI E TESTIMONIANZE CONTENUTI NELLA RACCOLTA DELL'USENER.

fr. **1* (= DIOG. L. *X 136*): 137; II 42 sgg.; II 59; II 112. fr. **2:* 321–328; II 42 sgg.; II 329 (cfr. II 37 sgg.; II 170; II 191). fr. **5–6:* II 541 n. 1. fr. *6:* 106 n. fr. *8:* 50. fr. *10:* II 50 n. (cfr. II 564). fr. *11:* II 564. fr. *13:* II 242. fr. *20:* 154. fr. **29–30:* 24 n.; II 74; II 139 n. (= USEN. 102, 2); II 567 sgg. fr. *36:* II 201. fr. *49:* II 564. fr. **57–60:* II 565 sgg. fr. *60:* II 567 sgg. fr. **61–62:* II 569–571; II 575 n. fr. **63:* II 568 sgg. fr. **64:* II 550 sgg. fr. *65:* II 564 sgg. fr. *66:* 293. fr. *67:* 301 sgg.; II 38. fr. *69:* 347 n. 5; II 247. fr. *70:* 389. fr. 71 (= *123, 22* sgg. USEN.): II 126 sgg. fr. **85:* II 562 n. fr. **87:* II 415 n. 2. fr. *99:* II 115. fr. *100:* II 115 n. fr. **102:* II 130. fr. *106–107:* 137. fr. **107:* II 119. fr. **111* (= *1*): 137; II 112. fr. *113:* II 51. fr. **114:* 20; II 51 n.; II 56 n. 1; II 59; II 72 sgg. fr. **116:* 389. fr. **117:* 124 n. 2. fr. *120:* II 191; II 192 n. fr. **124:* II 214 n. fr. **125:* II 157 sgg. fr. *182* [1]): II 219. fr. *132–134:* II 254 sgg. fr. *142:* II 115 n. fr. **145:* II 46 sgg.; II 59; II 76 [2]). fr. *148:* II 131 sgg. fr. *156:* 57 n. 1; II 532 sgg. fr. *158:* II 114. fr. *163:* 308: II 98. fr. *164:* 308. fr. **171:* 27 (cfr. 26); II 41; II 57 sgg.; II 59: II 60 n.; II 112 n. 2 (cfr. II 168); II 227; II 430. fr. **172:* II 58 n. 1 (cfr. II 60 sgg.); II 62. fr. **173 sgg.:* II 62; II 86. fr. *174:* II 292 n. 5. fr. *176:* II 595 n. fr. **179:* II 63 (cfr. II 62). fr. *181:* II 53. fr. *186:* II 191; II 578 n. 2, 3. fr. **187:* II 221

[1]) Nel testo a pag. II 219, per errore, questo frammento è citato col n. 128, invece di 182.

[2]) Per altri richiami vedi anche a p. 628 sotto Alcifrone.

Digitized by Google

sgg.; II 578. fr. *188* (= Usen. *158, 12* sgg.): 106; II 257. fr. **189*: II 145 sgg. fr. *190*: II 170; II 171; II 184; II 191. fr. *191*: II 166 sgg. fr. *206*: II 182. fr. *208–209*: II 591. fr. *213*: II 191. fr. *217* (= *Testamento di Epicuro* § *16* sgg.): II 211 sgg. fr. *219*: 117. fr. *221* (*p. 169, 14* Usener): 116. fr. *226*: 392 n. 3; II 323 (= Diog. L. X, 117). fr. *227*: 123 (= Cic., *De fin.* I, 21, 72); II 77 n. fr. *229* (= Usen. p. *172, 24* sgg.): II 77 n. fr. **235* (= Cic., *De n. d. I 33, 93*): II 86; II 139. fr. **237* (=Plut., *Contr. Epic., p. 1086 E*): II 72–74 (cfr. p. 93); II 86 medio; II 93; II 153 n. 1. fr. **238* (= Diog. L., *X 8*): 53 n. 2 (χρυσοῦς); II 48 n.; II 76–85; II 71 medio; II 131 extr. fr. *247*: II 201. fr. *251*; 55 n. 3. fr. *256*: 120. fr. **304* (*p. 214 sgg.* Usen.): II 438 n. 1. 3; II 509; II 525 sgg. fr. **305*: II 504. fr. **314*: 249. fr. **315*: 249. fr. **356*: II 389 sgg. fr. *364*: II 554 sgg. fr. **368*: II 561 n. fr. **370*: II 433–435; II 453; II 562. fr. **370-372*: 236 n. 1; II 433 n.; II 435, fr. *380*: II 440 fr. *381*: II 433 n. 2. fr. *386* sgg.: II 242; II 369 n. 5. fr. *397* (= *264, 9* Usen.): 313. fr. **397* (= *267, 17* Usen.): II 310. fr. *397* (= *266, 1 sgg.* Usen.): II 329 n. 1. fr. **397* (= *266, 10* sgg. Usen.): II 31 n.; II 35 n. fr. **397* (= *267, 17 sgg.* Usen.): II 112; II 310. fr. *398*: 312 n.; 313 n.; II 432 n. 1. fr. *399*: 120. fr. *409*: 311 n. 4; II 247 sgg. (cfr. II 226 sgg.: II 229 sgg.; II 234 sgg.). fr. **414*: 362 n. 3; II 242. fr. **419*: II 167. fr. **421*: II 25–29. fr. **422*: 342 n. 6; II 19. fr. **423*: 341 n. 4; II 41; II 112 n. 2; II 168 sgg.; II 226; II 231. fr. *428*: 398. fr. *433*: 345 n. fr. *436*: II 580 n. fr. **443*: 341 sgg. fr. **446*: II 177 n. e p. sgg. fr. *447*: II 174; II 175 n.; II 180 sgg., fr. *448*: II 174; II 188; II 209 n. 4. fr. *452*: II 579 n. fr. *453*: II 579 n. fr. *468-469*: II 556. fr. **469*: II 177 n.; II 369; II 440 n. 1. fr. **471*: II 218. fr. **493*: II 20 n., II 197 n. 2. fr. *496*: II 185 n. fr. **497*: II 187. fr. **498*: II 187. fr. **505*: 357 n. 1. fr. **512*: 389; 390 n. fr. **532*: II 149 sgg. fr. **540* (=Diog. L. *X, 120*): II 288; II 557 sgg. fr. **543*: II 300. fr. *548*: II 220. fr. **552*: II 261; II 269. fr. **556*: II 252–257. fr. **558*: II 421. fr. **562*: 41 n. 1. fr. *570–571*: II 587 n. fr. *595* (Diog. L., *X, 121*): 135; 136 n. 3. fr. **600*: II 163 sgg. II 181: II 209.

Papiro ercol., 1251: col. *XVII–XVIII* (Usen. p. *XLIX* sgg.): II 181 sgg.

Testamento di Epicuro § *16* sgg. (= fr. *217*): II 211 sgg. *Simposio* = Usen, *115* sgg. (= fr. *57–65*): II 539–571.

c) Frammenti e testimonianze epicuree da aggiungere agli « Epicurea » dell'Usener.

Aët. *V 19, 2, 430* D: II 459 n. 4.

Demetrio Lacone (*pap. erc. 1012*) col. *22*, De Falco; II 133 n. col. *36–42*: 355 sgg. col. **40*: 305; II 285, col. *45*: 343 n. col. **48*: *305*.

Diogene di Enoanda fr. *XIX* W.: II 421, fr. *XXV*, col. *II*, 7 sgg.: II 554. fr. *XXVI*, col. *4*: II 554 sgg. fr. *LXIII*: II 367 n. [1]),

[1]) Nel testo per errore è scritto fr. 53 invece di 63.

Digitized by Google

fr. *LVI:* II 217 sgg. fr. *LVII:* II 216 sgg. fr. **LVIII:* II 180; II 216 sgg. fr. **LIX:* II 219. fr. **LX:* II 220 n. 2. fr. **LXI:* II col. 184; II 216 sgg.

EPICURO, π. φύσ. **XII* fr. *3* Rosini: II 416 sgg. **XVIII* fr. *5*, *VII* (N.) *9* sgg. Vogliano: 7 n. 1.

EPIFANIO, *Adv. haeres.*, *I 8*, *Doxogr. 589*, *9* D: II 458.

FILODEMO, *De dis*, **II*, col. *10*, *30* Diels: II 393 sgg. *III*, col. *IX*, *36* sgg. fr. *18*; *32* a; *47:* II 480 n.

FILODEMO, *De ira XXXV*, *2* W: II 167 n. *De morte* **IV 12*, *30:* II, 203 — *De sanct. 93* Go.: II, 151 sgg. περὶ Ἐπικούρου (pap. *1232*) *fr. *8*, col. *1* p. *70* Vogliano: II 208 sgg. περὶ Ἐπικούρου, *II*, fr. *6*, col. *2:* II 116 sgg.; II 217. fr*. *6*, col. *3:* II 78. fr*. *6*, col. *4:* II 152; II 186 sgg. *III*, fr. *6* col. *5.:* 154; II 113. περὶ οἰκον., col. *XXV*, *4–22* Jensen: II 558. π. παρρησίας fr*. *6* Oliv.: II 79 sgg. π. ῥητορ. ὑπομν. *II*, col. *10*, cfr. Sudhaus *Suppl.* p. *50*, *5* sgg.: II 564 sgg. *Voll. Rhet. II*, p. *50* sgg. Sudh.: II 88 sgg. *II* p. *53–56:* 133. *II 53*, col. *50*, *12:* 130. **II*, *51* sgg. col. *37*, *12* sgg.: II 90 sgg. *II*, *55*, col. *40*, *5* sgg.: 130 sgg.; II 92 sgg. *II*, *58*, col. *42*, *2* sgg.: II 89. *II*, *58*, col. *54*, *11* sgg.: 126 n. 1. *II 59*, col. *55:* 130. *II 60*, col. *55*, *7* sgg.: 129. *II*, p. *168*, fr. *II* sgg.: II 70 sgg. *πρὸς τοὺς [σοφιστάς] varii fr. e col.: II 105 sgg. (*per il titolo v.* II 106 *n.*).

LUCIANO, *Parass.*, *10* sgg.: 291.

LUCREZIO, **II 16* sgg.: 316 sgg. *II 1023–1047:* II 508 sgg. *II 1048–1090:* II *506*. **III*, *1005* sgg.: II 580 n. 3. *V*, *76* sgg.: II 407 sgg. *V*, *91* sgg.: II 415 sgg. *V*, *110* sgg.: II 417 sgg. **V*, *110–234:* II 422; 436. *V 235–323:* II 436 sgg. **V*, *247–415:* II 446–510. *V*, *1161–1194:* II 413 sgg. *V*, *1204* sgg.: II 413.

MASSIMO TIRIO, *Diss.*, *XXII* Hob. (= *XXVIII* Duebn.), 2 a: 310 sgg. *XXXII*, *2* H. = *III*, *2* D.: 346 sgg. *XXXII*, *4* sgg. H. = *III*, *3* D.: 353 sgg.; 357 sgg. *XXXIII 3* H. = *IV*, *3* D.: 392 n. *1*.

PAPIRO DI OSSIRINCO. *II*, *215*, col. *I 30:* II 561.

PAPIRO ERCOLAN. *986*, fr. **24:* II 152 sgg. *1005*. fr. *24:* II 368 n. 4: cfr. II 74 sgg. * *1040*, col. *I* sgg.: II 121 sgg. (vedi anche l'indice B, b) in fine, e l'indice B, c), sotto *Demetrio Lacone*, *Filodemo*, e *Anonimo Epicureo*.

PLUTARCO, *Contra Epic.*, *1090* D: II 147 extr. sgg. **1090* C sgg.: II 144 sgg.

POLISTRATO, *lib. inc.*, fr. *3*, col. *VII* a *6* sgg., p. *83* Vo.: II 323 [1]). π. ἀλ. καταφρ., col. **IV*, a *4* sgg. W.: II 435.

PSEUDO PLUTARCO, *Vita Homeri*, *II*, *150:* 292.

SCOL. OMERICO, *Iliad. XXIV*, *256:* 316.

SENECA, *Ep.*, *78*, *8* sgg.: II 177 sgg. *Ep. 88*, *42* sgg.: II 55 sgg. *De beneficiis*, *IV*, *2*, *1:* II 549 sgg. *IV*, *5*, *1* sgg.: II 556 sgg. *IV*, *7*, *1:* II 556 sgg. *IV*, 9, *2:* II 557 sgg. *IV*, *12*, *1* sgg.: II 558 sgg. *IV*, *15*, *2:* II 559 sgg. *IV 19*, *1* sgg.: II 559 sgg. *IV*, *20*, *1* sgg.: II 561. *IV 28*, *1* sgg.: II 562.

TEMISTIO, π. ἀρετῆς (versione tedesca del testo siriaco in *Rh. Mus. 27*, p. *439* sgg.): 350 sgg.

[1]) A pag. 323 della parte II, l' indicazione è sbagliata.

Digitized by Google

C) ALTRI PASSI DI VARII AUTORI [1]).

N. B. Vedi anche gli indici A b) e B c).

Aët. *I 10, 3* (= *Doxogr. 309* a *5* sgg. Diels): 64, n. 6.

Agostino (S.) *Confess. III, 4, 7:* 91. *VI 14, 16:* II 298. *VI 16, 26:* II 591. *VIII 17, 7:* 91. *De vita beata*, c. *4:* 91.

Alcifrone, *Ep. II, 2* [= *IV, 17*]: II 46 n.; II 75 sgg.; II 113; II 121; II 133 n. 2; II 139 n.; II 141 sgg.; II 162 n.; II 212 sgg.; II 215 n.; II 326 n. *Ep. III 19, 9* [= *III 55, 9*]: II 213 n. 2; II 223 sgg.; II 236 n.

Alessi, Ἀσωτοδιδάσκαλος, fr. *25* Kock: 335 sgg.; II 228 sgg. fr. *94* K.: II 243. fr. *147* K.: 27 n. 3; II 231 n. [2]).

Anonimo comico (probabilmente Alessi) Kock *III*, p. *604*, fr. **1203:* II 233 sgg.

Anonimo epicureo, *Pap. Ercol. 831*, ap. Körte *Metr. Epic.* p. *571* sgg., col. *II:* 154. *III, V, VI, VIII* (cfr. sotto), *XIV, XV, XIX:* 151, col. *VI:* 155. col. **VII:* 152 n. col. *XI:* 152. col. **XII, 1* sgg.: 153; 154. col. **XIII:* 152; 153.

Aristosseno, fr. *21* M.: 405. *Vita di Archita* fr. *15* sgg.: 364.

Ateneo, *III, 101* B sgg.: II 244. *VII 278* D sgg.: II 244 sgg. *VIII, 335* D sgg.: II 245. * *XII* 525 F: 319 sgg.

Batone, comico, fr. *2* K.: II *226*. fr. *3* K.: II 224. fr. *5* K.: II 225.

Carneisco, *Philista*, col. *VII–XVI:* II 205 n. col. *XI:* II 53 sgg. col. *XII:* II 255.

Cicerone, *Nat. deor., I, 13, 34:* 191 sgg. *I 10, 24:* 192 n., *Hortens.* fr. *23–24* M.: 124. fr. *30:* 124. *Somnium Scipionis* passim: 238–241. *15, 15:* 263 n. 2. *16, 16:* 263 n. 3. *17, 17* segg. *3:* 238, n. 3; 264, n. 4. *18* sgg.: 264 n. 1. *19, 20:* 237. *22, 24:* 239 n. 1. *23:* 264 n. 2. *24:* 264 n. 2.

Clearco di Soli, fr. *4–22* M.: 284 sgg.

Collitz–Bechtel, *Samml. d. griech. dialect. Inschr.: I 295, 3:* 120.

Cratino, il giovane, fr. 10 K.: 31 n. 2.

Colote, *In Euth. Plat. II* c. *3:* 15. *In Lys. Plat.*, passim: 15; 18 n. 3.

Crisippo fr. *761* Arn. (= *Fr. St. V. III. 189, 1* sgg.): 115. n. 5. *III* p. *203, 30*: 115. περὶ καλοῦ καὶ ἡδονῆς, passim (= *Fr. St. Vet. III* p. *198* sgg.): II 245 sgg.

Critolao, presso Filone *De aet. mundi* c. *9*, p. *95* Cohn: II 486.

Crizia, fr. *25* Diels: 384.

Damosseno, fr. **2* K.: 211–214; II 222; II 326 n.

Democrito A *40*, Diels: II 510 n. 1. A *84* Diels: II 510 n. 1. fr. *3* D.: II 218. fr. *125:* 18 n.; 19.

Diogene di Enoanda, *fr. *VI*, col. *II 2* sgg. William: 18. fr. *XV*, col. *II* Will.: 137.

---

[1]) Non sono, in generale, riprodotti in questo indice *C* i passi di autori già compresi negli indici precedenti A e B, fuorchè qualche eccezione per luoghi che potevano avere valore per l'una e per l'altra serie.

[2]) Vedi anche subito sotto Anonimo comico.

Digitized by Google

DIOGENE LAERZIO, *X 7:* 53 n. 2 [1]).
DITTENBERGER[3], *Sylloge inscr. Graec.* n. *649;* n. *558;* n. *1268:* 102. n. *834:* 148; II 144; II 589.
EGESIPPO, comico, fr. 2 K.: II 224.
EMPEDOCLE, fr. *100* DIELS: 356. fr. *118* D. 313 n. fr. *135* D. II 276.
ERACLIDE PONTICO, π. ἡδονῆς, *fr. *1–8* Voss: 280 sgg. fr. **3:* 319 sgg. π. δικαιοσύνης, fr. *9 sgg.: 282 sgg. fr. *29:* 197. fr. *32:* 197. fr. *29–33:* II 598. fr. *43:* II 599. fr. *86:* II 600.
ERMARCO, fr. *24* K.: II 282. fr. *32–40:* II 124 n. 1.
ERMARCO presso STOBEO, *Flor. *IV, 34, 36* (*IV. 2,* p. *285, 3* H.) = KROHN, p. *39.:* II 123 n.
FILODEMO, *De dis, III,* fr. *86* a, *5* sgg., p. *18* DIELS: 135 n. 1. *De morte, XVI,* fr. *6,* l. *37* sgg. [2]): 115. *De poet.,* coll. alt. *VIII, 163,* fr. *1:* 115 n. 1; 118 n. 1. *De sanct. 148, 16* Go.: 135 n. 1.
FILONE, *De aet. mundi,* c. *6* p. *91, 9* sgg. COHN: II 502. c. *22,* p. *107,* l. *7* sgg.: II 495 sgg. *De prov. I 13–14:* II 455 sgg. *I 18:* II 475 sgg.
FRAGMENTA STOIC. VET. *I,* n. **106:* II 456 n. e p. sgg. *II* n. *589:* II 455 n.
INSCR. GR. *XII, 2, 527; 82; 134; 208; 211; 232; 244:* II 119.
[ISOCRATE] *Ad. Dem. 3–19:* 101 n. 3; 103. *19:* 143.
LATTANZIO, *Inst. div. VII 27, 6:* 148.
LUCIANO, *Iud. voc. 95:* 259. *Vit. auct. 26:* 201.
LUCREZIO *I, 62* sgg.: II 266 sgg. *I, 146* sgg.: II, 266 sgg. I, *635* sgg.: 20 n. **I, 1106* sgg. (= *1095* sgg. GIUSS.): II, 498 n. 5. **II, 1* sgg.: 131 sgg.; II 94. **II, 5* sgg.: II 231 n. 4. *II, 8:* 98 n. 2. **II, 11* sgg.: II 252 sgg. **II, 16* sgg.: 316 sgg.; 393; II 94. **II, 412:* II 467, *II, 571* sgg.: II 480 n. *II, 643* sgg.: 294. *II, 740* sgg.: 24 n. 3. *II, 769* sgg.: 6 n. 1. *II, 810* sgg.: 24 n. 3. *II, 904* sgg.: II 178. *II, 1127:* 458, cfr. 457 extr. *II 1131* sgg.: II 506 sgg. *II, 1048–1090* sgg.: II 506 sgg. **III, 131* sgg.: II 467. **III, 784–797: II,* 424 sgg. **III, 819* sgg.: II 479. *III, 978* sgg.: 294. *III, 1005* sgg.: II 58 n. *IV, 467* sgg.: 7. *V, 82* sgg.: II 386; II 406 sgg. *V, 90–109:* II 415. **V, 107:* II 439 sgg. **V, 205* sgg.: 230; 236 sgg.; II 431 sgg. **V, 253:* II 457. *V, 269–272:* II 493 n., **V, 307:* II 457. *V, 318* sgg.: 294. *V, 324* sgg.: II 514. **V, 324–337:* II 463 sgg.; II 469 sgg. *V, 400* sgg.: 294. **V, 412:* II 483 n. 2. *V, 537* sgg. II 489 n. *VI, 18:* II 580 n. 2. **VI, 601* sgg.: II 498 sgg. *VI 608-638:* II 493. *VI 635–638:* II 493 n.
MASSIMO TIRIO, *Diss., XXXI* HOB. = *II* DUEBN.: 348. *XXXIII* H. = *IV 7* D.: 349 sgg.
MELISSO, fr. *7,* DIELS: II 450. fr. *8,* D.: 5.
MENANDRO, fr. **481* K.: 94 sgg. fr. *482* K.: II 444.
METRODORO epicureo, fr. *28* K.: II 40. fr. **31–34* K.: II 395 sgg. fr. *32* K.: II 260. fr. **39* K.: 311 n. 4; II 248; II 260 sgg. fr. *40* sgg. K.: 312 n. fr. **41* K.: II 248; II 260 sgg.

[1]) In questa nota invece dell' indicazione « p. 200 n. 3 » leggi « p. 199 n. 3 ».
[2]) Nel testo a p. 115 c'è « I, 37 », invece di « l. 37 ».

Digitized by Google

NAUSIFANE, fr. 4 D.: 57; II 66, fr. 7 D.: 107 n. 4.
OMERO, *Odyss.*, *V*, *46:* 315. *IX*, *5* sgg.: 291 sgg.; 295; 306 sgg.; 311 sgg.
ORAZIO, *Ep. I*, *10*, *13* sgg.: II 588 n. *I*, *17*, *24:* II 575. *Sat. I 2*, *119* sgg.: II 224.
PAP. ERCOL. *831*, (vedi Anon. epic.).
PLATONE (?), *Alcib. I 132* sgg.: 229 b.; 243 sgg. *Crat. 439* c: 16.
[PLATONE] *Defin.*, **412* C.: II 321 sgg. **413* E.: 327.
PLATONE (?) *Epinomis*, *977* A–*990:* II 346 sgg.; II 364: II 386, *984* A: 348 n. 1. *985* D: II 83.
[PLATONE], *Eryxias*, *399* A: II 120 sgg.
PLATONE, *Phaedr.*, **245* D sgg.: 247; 254 sgg. *Phileb.*, *46* C: II 28 sgg., *Gorgias*, *482* sgg.: 364 n.; 366 n.; 381–382. *492–501* E: 383. *493* A–C: II 580 n. 3. *496* C: II 26 sgg. *496* D: II 24 sgg. *Leges 677* D: II 462. *896* A sgg.: 247 sgg. *989* c.–*997:* II 348 sgg. *907* E–*909* A: II 395 sgg. *967* A: II 349. *Meno 99* C sgg.: 403 sgg. *Politicus 269* C–*273* A: II 377 sgg. *Sophista*, *246* A sgg.: II 420. *Theaet. 172–176:* 81 sgg. *Timaeus*, *27* E sgg.: II 428 sgg. *28* B sgg.: II 404, *37* C sgg.: II 531 sgg.
PLUTARCO, *Adv. Col. 1108* E–*1110* E: 19. *1110* C sg.: 25 n. *1114* A–F: 21 n.; 122. **1115* A sgg.: 27; 28 n. 3. **1115* C: 28 n.; 31 n. 2. *1115–1116* E: 23. **1116* D sgg.: 16. **1117* D: 18 n. **1121*, E: 45 n. 1. *1126* C sgg.: II 249 sgg. (cfr. 126 sgg.) *Contr. Epic. 1087* B: II 600; **1090* A: II 163 sgg. *1095* A: II 600; *1098* B sgg.: II 233 sgg. *De facie in orbe lunae*, **926* D: II 419 sgg. *De Is. et Os.* **77:* 75 sgg. *De lat. viv.*, *1130* B: II 598; *1130* C: II 599.
POLISTRATO EPIC., *lib. inc.* *fr. *3*, col. *VII* a, *6* sgg., *83* Vo [1]) 136.
SCHOL. COD. VIND. GR. FIL. *315:* 119.
SCHOL. IN THEOCR. *XV 77*, p. *312* W.: II 235.
SENECA, *Epist.* **78*, 8 sgg.: II 177 sgg. **88*, *42* sgg.: II 65 sgg. *90*, *5* sgg.: II 515 extr. e p. sgg.
SENOCRATE, fr. *2* HEINZE: 123 n. fr. *6* H.: 89 sgg. fr. *9* H: 24. fr. *30* H.: 24 n. 2–3. fr. *77:* 177. fr. *81–82* H.: 177. fr. *85* H.: 172 n. fr. *86* H.: 177. fr. *87* H.: 172 n. fr. *100* H.: II 274.
SENOFONTE, *Sympos.*, cap. *IX:* II 569 sgg.
SOSIPATRO, comico, fr. *1* K: II 233 n. 2.
SPEUSIPPO, fr. *35* c. Lang.: 53 n. 2. fr. *57* L.: 175; 397; II 320 sgg. fr. *57–58* L.: 176. fr. *58* a–d L.: 172: II 198 sgg. fr. *60* a–i L.: 175. fr. *60* b sgg. L.: II 198.
STRATONE DI LAMPSACO, *π. βασιλείας φιλοσοφίας: 92 extr. sgg.
TEOCRITO, **XV*, *77:* II 235–237.
TEOFRASTO *ap.* PHIL. *De aet. mundi* **23–27:* II 456–504.
TEOFRASTO, fr. *2* W.: II 490 n.; fr. *78*, *79*, *84*, *86* W.: 286; fr. *111–123* W.: II 549 n.
ZENONE *Fr. St. Vet. I* fr., *12* p. *8* sgg. ARNIM, 62 n. **fr. *106* ARN.: II 456 n. e pp. sgg. fr. *134* ARN.: 244 sgg. fr. *259* ARN.: 133 n. 2

[1]) Nel testo è scritto VIII invece di VII; e 3 Vo. invece di 83 Vo.

Digitized by Google

III.

INDICE DELLA PARTE SECONDA

CAP. VI. — La formazione dell'etica epicurea attraverso la polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-aristotelica . . *Pag.* 3

Parte prima — Il quadrifarmaco epicureo e l'« Epistola ai filosofi di Mitilene ». — Un nuovo capitolo della storia della vita e della scuola di Epicuro. — Nuovi frammenti del « Politico » di Aristotele.

CAP. VII. — La formazione dell'etica epicurea nella polemica con il primo Aristotele e la scuola platonico-peripatetica . . » 223

Parte seconda — Echi della polemica epicurea nei comici. — La risoluzione di un insoluto problema teocriteo. — Le fonti della polemica antiepicurea in Ateneo. — Le *Massime capitali* e le dottrine fondamentali dell'etica epicurea sulla gloria e sulla potenza politica, sulla fisiologia, sul diritto, sull'amicizia. — Le risposte di Epicuro a tutte le obiezioni dell'Accademia e del primo Aristotele contro l'edonismo. — Conobbe Epicuro l'*Etica Nicomachea*?

Digitized by Google

CAP. VIII. — Epicuro e il « De philosophia » di Aristotele . . . . . Pag. 335

Parte prima. — Nuove mete nella ricostruzione del « De philosophia » di Aristotele. — La polemica di Epicuro contro la teologia astrale del « De philosophia ».

CAP. IX. — La polemica di Epicuro e di Lucrezio contro il « De philosophia » di Aristotele. » 393

Parte seconda. La polemica contro il religioso proemio premesso da Aristotele alla dimostrazione dell'eternità del mondo.

CAP. X. — La polemica di Epicuro e di Lucrezio contro il « De philosophia » di Aristotele e contro Teofrasto circa la dottrina dell'eternità del mondo. — Altre nuove testimonianze del « Protrettico » e del « De philosophia » di Aristotele. — I rapporti di Epicuro e della sua scuola con la Stoa. » 445

CAP. XI. — Il « Simposio » di Aristotele e quello di Epicuro. — La polemica di Epicuro contro il « Simposio » di Aristotele — Nuovi frammenti e testimonianze del « Simposio » di Epicuro . . . . . » 539

CAP. XII. — L'originalità della concezione etica epicurea nella storia della vita e della cultura classica . . . . . » 573

Appendice al Cap. IV. — Nuove conferme circa la rivelata polemica di Eraclide Pontico contro Epicuro e sull'uso fatto in tale polemica da Eraclide del *Protrettico* di Aristotele — Origine di una dottrina eraclidea sulla natura dell'anima — Eraclide fonte di Plutarco per la polemica contro Epicuro . . . . . » 597

Digitized by Google

Indici: I. — Indice dei nomi e degli argomenti trattati. *Pag.* 601
II. — Indice dei principali passi d'autore: . . » 621
A) Indice dei principali passi aristotelici: . . » ivi
a) Frammenti e testimonianze delle opere perdute di Aristotele già raccolti dal Rose . » ivi
b) Nuovi frammenti e testimonianze da aggiungere alla raccolta del Rose . . . . » 622
c) Passi delle opere a noi giunte di Aristotele. » 623
B) Indice dei passi epicurei: . . . . . » 624
a) Passi delle *Epistole*, delle *Massime capitali* e delle *Sentenze Vaticane* . . . . . » ivi
b) Frammenti e testimonianze contenuti nella raccolta dell'Usener . . . . . » 625
c) Frammenti e testimonianze epicuree da aggiungere agli *Epicurea* dell'Usener . . . » 626
C) Altri passi di varii autori . . . . . » 628
III. — Indice della Parte Seconda . . . . . » 631

Digitized by Google

Digitized by Google

Finito di stampare in 1500 esemplari numerati nella Tipografia Fratelli Stianti in Sancasciano Val di Pesa addì 15 febbraio 1936-XIV

Esemplare N. **615**

Digitized by Google

Digitized by Google